N12<522832558 021
ubTÜBINGEN
WERNER STICKEL
Buchbinderei
ÖSCHINGEN

STIMMEN DER ZEIT

88
273/121

M6518E

STIMMEN DER ZEIT

Heft 1
Januar 1973

W. Kerber
Innerkirchliche Gewissensfreiheit
K. Rahner
Religiosität und Kirche
H. Zwiefelhofer
Internationale Organisation
A. Brandenburg
Ökumenische Theologie der Zukunft
H. Günther
Walter Benjamin und die Theologie
B. Weissmahr
Gibt es von Gott gewirkte Wunder?

Verlag Herder Freiburg

Gh 2449

INHALT

Walter Kerber SJ	Innerkirchliche Gewissensfreiheit	1
Karl Rahner SJ	Kirchliche und außerkirchliche Religiosität	3
Hans Zwiefelhofer SJ	Internationale Organisation und internationales System .	14
Albert Brandenburg	Die ökumenische Theologie der Zukunft. Reflexionen über Gestalt und Vollzug	23
Henning Günther	Walter Benjamin und die Theologie	33
Béla Weissmahr SJ	Gibt es von Gott gewirkte Wunder? Grundsätzliche Überlegungen zu einer verdrängten Problematik	47

UMSCHAU

Miguel E. Legov	Sinn und Bedeutung der christlichen Mission	62
Thomas B. Schumann	Kaiserwetter und Donnergrollen. Das Porträt einer Epoche im Roman	66

BESPRECHUNGEN

Theologie und Kirche	69
Philosophie	70

ZU DIESEM HEFT 72

DIE MITARBEITER DES HEFTS

Prof. Dr. Walter Kerber, Dr. Hans Zwiefelhofer, 8 München 22, Kaulbachstraße 31 a – Prof. Dr. Albert Brandenburg, 479 Paderborn, Leostraße 19 a – Dr. Henning Günther, 4715 Davensberg, von Bürenstraße 5 – Dr. Béla Weissmahr, 8 München 22, Kaulbachstraße 31 a – Miguel E. Legov, Apartado Aéreo 27.343, Bogotá, Kolumbien – Thomas B. Schumann, 5032 Efferen, Kiefernweg 11.

STIMMEN DER ZEIT · 191. BAND · 98. JAHRGANG · HEFT 1

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. 11 – Versandort: München – Druck: Salesianische Offizin München. Die Stimmen der Zeit erscheinen jährlich in 12 Heften. Preis: Einzelheft 5,80 DM; im Abonnement: 5,30 DM, halbjährlich 31,80 DM, zuzüglich Zustellgebühr; Studentenabonnement: Einzelheft 4,80 DM. Dreimonatiges Probeabonnement 11,40 DM. Die Zeitschrift kann im In- und Ausland auch durch den Postzeitungsdienst bezogen werden. Bestell-Nr. 000 22

STIMMEN DER ZEIT

STIMMEN DER ZEIT

191. BAND

1973

VERLAG HERDER FREIBURG

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

STIMMEN DER ZEIT

Herausgeber und Chefredakteur: Wolfgang Seibel SJ. Mitglieder der Redaktion: Roman Bleistein SJ, Herbert Schade SJ. 8000 München 19, Zuccalistraße 16, Telefon (0 89) 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. 11 – Versandort: Freiburg – Druck: Presse-Druck Augsburg. Die Stimmen der Zeit erscheinen jährlich in 12 Heften. Preis: Einzelheft 5,80 DM; im Abonnement: 5,30 DM, halbjährlich 31,80 DM, zuzüglich Zustellgebühr; Studentenabonnement: Einzelheft 4,80 DM. Dreimonatiges Probeabonnement 11,40 DM. Die Zeitschrift kann im In- und Ausland auch durch den Postzeitungsdienst bezogen werden. Bestell-Nr. 000 22

Gr 2449

INHALT DES 191. BANDS

Apfelbacher, Karl-Ernst: Kirchenunionen im 20. Jahrhundert 759
Arrupe, Pedro: Die Gesellschaft Jesu von heute 435
Bacht, Heinrich: Amtsverständnis und Abendmahlsgemeinschaft. Ein Bericht über die Entwicklung seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil 231
Bleickert, Günter: Gemeinschaft – oder Gesellschaft? Eine Reflexion über Probleme der Politischen Theologie 629
Bleistein, Roman: Freizeit und Langeweile 468
– Hirtenschreiben zur Sexualmoral 361
– Neukonzeption kirchlicher Jugendarbeit 721
– Der Tod als Thema* 710
Brandenburg, Albert: Die ökumenische Theologie der Zukunft. Reflexionen über Gestalt und Vollzug 23
Brüggemann, Wolfgang: Schule in freier Trägerschaft. Ihr bildungspolitischer Standort heute 75
Bruhin, Josef: Gegenwärtige Vergangenheit. Zur Lösung der Jesuiten- und Klosterfrage in der Schweiz 595
Conzemius, Victor: Rückblick auf ein synodales Aggiornamento. Hundert Jahre Altkatholizismus 363
Ehlen, Peter: Emanzipation durch Sittlichkeit. Neuansätze ethischen Denkens in der Sowjetunion 249
Everschor, Franz: Cannes 1973: Kino-Landschaft der Extreme* 489
Friedmann, F. G.: Die ethische Verantwortung der Politik. Watergate und die Krise der Macht 737
Fries, Heinrich: Was heißt Anerkennung der kirchlichen Ämter? 507
Fussenegger, Gertrud: Qual als Wohltat serviert. Zur Diskussion um das strafrechtliche Abtreibungsverbot 811
Gehring, Axel: Über das Gemeinwohl. Ein vergessener Begriff 339
Gerken, Alexander: Die Gegenwart Christi in der Eucharistie. Analyse und Interpretation neuerer Deutungen der Realpräsenz 553
Grom, Bernhard: Die katholische charismatische Bewegung 651
– Religionsunterricht als „Lebenshilfe und „Schule der Humanität"? Ergebnisse einer deutschen und einer italienischen Untersuchung* 281
Günther, Henning: Walter Benjamin und die Theologie 33
Hartl, Friedrich: Brauchen wir eine „Theologie der Umwelt"?* 132
Holtzmann, Ernst: Der Gastarbeiter und sein Kind* 421
Huth, Werner: Das Ich und der Glaube im Licht der Schicksalsanalyse Lipot Szondis 318
– Der Mensch in der Sicht der Schicksalsanalyse. Lipot Szondi zum 80. Geburtstag am 11. März 157
Kasper, Walter: Ökumenischer Konsens über das kirchliche Amt? 219
Kerber, Walter: Innerkirchliche Gewissensfreiheit 1
– Leistungsgesellschaft und Mitmenschlichkeit* 130
– Der Unternehmer in der Leistungsgesellschaft 681
Kern, Walter: Theologie im Fernkurs* 202
Kessler, Hans: Erlösung als Befreiung? Zu einer Kontroverse* 849

Umschaubeiträge sind durch * gekennzeichnet

Klein, Franz: Katholische Caritas im Normensystem sozialer Hilfen 380
Köhler, Oskar: Die Jesuiten und der moderne Zeitgeist 461
– Schicksale – nicht Richtungen. Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert 567
Krauss, Heinrich: Die Dritte Christliche Fernsehwoche* 352
Kreis, Karl Markus: Systematik und Perspektiven der westdeutschen Außenpolitik. Ein Literaturbericht* 492
Kroker, Eduard J. M.: Der Maoismus – eine chinesische Variante des Marxismus? . . 820
Krzywon, Ernst Josef: Moderne Literatur und Theologie. Zwischen Identität, Diastase und Konfrontation* 563
– Was konstituiert christliche Literatur? 672
Laurien, Hanna-Renate: Ethikunterricht. Ein Beitrag zur Frage nach dem Sinn der Schule 240
Legov, Miguel E.: Sinn und Bedeutung der christlichen Mission* 62
Leick, Romain: Die Wahrheit der Existenz. Versuch über Paul Ricoeur 695
– Die Herausforderung der Technik. Zum 15. Weltkongreß für Philosophie* . . . 856
Lieth, Elisabeth von der: Wege und Irrwege der Erziehungswissenschaft 327
Listl, Joseph: Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Wandlungen und neuere Entwicklungstendenzen im Staatskirchenrecht 291
Maierhöfer, Fränzi: Kinderspiele. Fernando Arrabal – Theater ohne Tabu? 529
Meinhold, Peter: Freiheit als Norm christlichen Glaubens und Handelns 516
Messerer, Wilhelm: Kirchenbau im Verkehrszeitalter 264
Metz, Johann Baptist: Erlösung und Emanzipation 171
Nell-Breuning, Oswald von: Der Arbeitswertlehre zum Gedächtnis 607
– Ausländische Arbeitnehmer 145
– Geschichte – notwendig oder machbar?* 488
– Haftung, Wiedergutmachung, Versicherung. Worum streiten Juristen und Moralisten? 393
– Kirche und Soziale Frage 120
Neufeld, Karl H.: Buße – Angebote aus dem „Maquis"? Neuere Literatur zu Buße und Beichte* 426
Neumann, Johannes: Strukturprobleme der nachkonziliaren Kirche 185
Niedermayer, Franz: Literatur aus dem Volk und für das Volk? Glossen zu einem Bonner Kolloquium* 570
– Ernesto Cardenal 835
Podskalsky, Gerhard: Polen 1973* 853
Rahner, Karl: Kirchliche und außerkirchliche Religiosität 3
– „Mysterium Ecclesiae". Zur Erklärung der Glaubenskongregation über die Lehre von der Kirche 579
Rombach, Heinrich: Das Gehen. Der Kampf zwischen Transzendenz und Immanenz im modernen Bewußtsein 544
Rotter, Hans: Die Eigenart der christlichen Ethik 407
Ruthenberg, Hans: Der Sinn wirtschaftlicher Entwicklung 101
Schade, Herbert: Der „Fotografische Realismus" und die Krise der Wahrnehmung . . 617
– Inkunabeln sozialistischer Malerei. Zur Ausstellung „Russischer Realismus 1850–1900" in Baden-Baden 85
– Orden und „Überdrußgesellschaft" 505
– Der Sozialistische Realismus und das engagierte Bild 795
Schaezler, Karl: Ein großer Unzeitgemäßer?* 417
– Kundschafter des christlichen Kosmos* 127
Schierse, Franz Joseph: Wahrheit und Legende. Zur Situation der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft* 788

Schlepper, Werner: Die PSI-Forschung und das Fortleben nach dem Tod* 643
Schneider, Burkhart: Die Aufhebung des Jesuitenordens vor 200 Jahren 443
Schumann, Thomas B.: Kaiserwetter und Donnergrollen. Das Porträt einer Epoche im Roman* 66
Seibel, Wolfgang: Aufgaben der ökumenischen Arbeit 217
– Dienst an der Kirche 433
– Kirche im Widerspruch 793
– Die Kirche und der Schutz des werdenden Lebens 289
– Probleme der deutschen Priester 649
– „Rom" und seine Kritiker 577
– Die Synode und ihr Kirchenbild 73
Semmelroth, Otto: Laienpredigt im Gottesdienst? Theologische Anmerkungen zum Synodenbeschluß über die Verkündigung von Laien 147
Stelzmann, Rainulf A.: Adam in Extremis. Die Romane Walter Percys* 206
Stoeckle, Bernhard: Autonome Moral. Kritische Befragung des Versuchs zur Verselbständigung des Ethischen 723
Trutwin, Werner: Die Synodenvorlage zum Religionsunterricht 750
Vries, Wilhelm de: Ist der Primat ein Hindernis im ökumenischen Gespräch? . . . 480
Wallenreiter, Christian: Das Problem der Freiheit des Rundfunks 309
Weissmahr, Béla: Gibt es von Gott gewirkte Wunder? Grundsätzliche Überlegungen zu einer verdrängten Problematik 47
Zwiefelhofer, Hans: Entwicklungspolitik in der Sackgasse? 780
– Internationale Organisation und internationales System 14

ÜBERSICHT

I. KIRCHE

Bernhard Grom: Die katholische charismatische Bewegung 651
Walter Kerber: Innerkirchliche Gewissensfreiheit 1
Franz Klein: Katholische Caritas im Normensystem sozialer Hilfen 380
Miguel E. Legov: Sinn und Bedeutung der christlichen Mission* 62
Joseph Listl: Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Wandlungen und neuere Entwicklungstendenzen im Staatskirchenrecht 291
Johannes Neumann: Strukturprobleme der nachkonziliaren Kirche 185
Wolfgang Seibel: Die Kirche und der Schutz des werdenden Lebens 289
– Kirche im Widerspruch 793
– „Rom" und seine Kritiker 577
– Probleme der deutschen Priester 649

II. SYNODE

Roman Bleistein: Neukonzeption kirchlicher Jugendarbeit 721
Wolfgang Seibel: Die Synode und ihr Kirchenbild 73
Otto Semmelroth: Laienpredigt im Gottesdienst? Theologische Anmerkungen zum Synodenbeschluß über die Verkündigung von Laien 147
Werner Trutwin: Die Synodenvorlage zum Religionsunterricht 750

III. THEOLOGIE

Günter Bleickert: Gemeinschaft – oder Gesellschaft? Eine Reflexion über Probleme der Politischen Theologie 629
Alexander Gerken: Die Gegenwart Christi in der Eucharistie. Analyse und Interpretation neuerer Deutungen der Realpräsenz 553
Friedrich Hartl: Brauchen wir eine „Theologie der Umwelt"?* 132
Walter Kern: Theologie im Fernkurs* 202
Hans Kessler: Erlösung als Befreiung? Zu einer Kontroverse* 849
Peter Meinhold: Freiheit als Norm christlichen Glaubens und Handelns 516
Johann Baptist Metz: Erlösung und Emanzipation 171
Karl H. Neufeld: Buße – Angebote aus dem „Maquis"? Neuere Literatur zu Buße und Beichte* 426
Karl Rahner: Kirchliche und außerkirchliche Religiosität 3
– „Mysterium Ecclesiae". Zur Erklärung der Glaubenskongregation über die Lehre von der Kirche 579
Franz Joseph Schierse: Wahrheit und Legende. Zur Situation der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft* 788
Béla Weissmahr: Gibt es von Gott gewirkte Wunder? Grundsätzliche Überlegungen zu einer verdrängten Problematik 47

IV. MORALTHEOLOGIE

Roman Bleistein: Hirtenschreiben zur Sexualmoral 361
Hans Rotter: Die Eigenart der christlichen Ethik 407
Bernhard Stoeckle: Autonome Moral: Kritische Befragung des Versuchs zur Verselbständigung des Ethischen 723

V. ORDEN

Pedro Arrupe: Die Gesellschaft Jesu von heute 435
Josef Bruhin: Gegenwärtige Vergangenheit. Zur Lösung der Jesuiten- und Klosterfrage in der Schweiz 595
Oskar Köhler: Die Jesuiten und der moderne Zeitgeist 461
Herbert Schade: Orden und „Überdrußgesellschaft" 505
Burkhart Schneider: Die Aufhebung des Jesuitenordens vor 200 Jahren 443
Wolfgang Seibel: Dienst an der Kirche 433

VI. ÖKUMENE

Karl-Ernst Apfelbacher: Kirchenunionen im 20. Jahrhundert 759
Heinrich Bacht: Amtsverständnis und Abendmahlsgemeinschaft. Ein Bericht über die Entwicklung seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil 231
Albert Brandenburg: Die ökumenische Theologie der Zukunft. Reflexionen über Gestalt und Vollzug 23
Heinrich Fries: Was heißt Anerkennung der kirchlichen Ämter? 507
Walter Kasper: Ökumenischer Konsens über das kirchliche Amt? 219
Wolfgang Seibel: Aufgaben der ökumenischen Arbeit 217
Wilhelm de Vries: Ist der Primat ein Hindernis im ökumenischen Gespräch? 480

VII. PHILOSOPHIE

Peter Ehlen: Emanzipation durch Sittlichkeit. Neuansätze ethischen Denkens in der Sowjetunion 249
Henning Günther: Walter Benjamin und die Theologie 33
Romain Leick: Die Wahrheit der Existenz Versuch über Paul Ricoeur 695
– Die Herausforderung der Technik. Zum 15. Weltkongreß für Philosophie* . . . 856
Heinrich Rombach: Das Gehen. Der Kampf zwischen Transzendenz und Immanenz im modernen Bewußtsein 544

VIII. PSYCHOLOGIE UND ANTHROPOLOGIE

Roman Bleistein: Freizeit und Langeweile 468
– Der Tod als Thema* 710
Werner Huth: Das Ich und der Glaube im Licht der Schicksalsanalyse Lipot Szondis 318
– Der Mensch in der Sicht der Schicksalsanalyse. Lipot Szondi zum 80. Geburtstag am 11. März 157
Werner Schlepper: Die PSI-Forschung und das Fortleben nach dem Tod* 643

IX. LITERATUR

Ernst Josef Krzywon: Moderne Literatur und Theologie. Zwischen Identität, Diastase und Konfrontation* 563
– Was konstituiert christliche Literatur? 672
Fränzi Maierhöfer: Kinderspiele. Fernando Arrabal – Theater ohne Tabu? . . . 529
Franz Niedermayer: Literatur aus dem Volk und für das Volk? Glossen zu einem Bonner Kolloquium* 570
– Ernesto Cardenal 835
Thomas B. Schumann: Kaiserwetter und Donnergrollen. Das Porträt einer Epoche im Roman* 66
Rainulf A. Stelzmann: Adam in Extremis. Die Romane Walker Percys* 206

X. PÄDAGOGIK

Wolfgang Brüggemann: Schule in freier Trägerschaft. Ihr bildungspolitischer Standort heute 75
Bernhard Grom: Religionsunterricht als „Lebenshilfe" und „Schule der Humanität?" Ergebnises eine deutschen und einer italienischen Untersuchung* 281
Hanna-Renate Laurien: Ethikunterricht. Ein Beitrag zur Frage nach dem Sinn der Schule 240
Elisabeth von der Lieth: Wege und Irrwege der Erziehungswissenschaft 327

XI. KUNST

Wilhelm Messerer: Kirchenbau im Verkehrszeitalter 264
Herbert Schade: Der „Fotografische Realismus" und die Krise der Wahrnehmung . . 617
– Inkunabeln sozialistischer Malerei. Zur Ausstellung „Russischer Realismus 1850–1900 in Baden-Baden 85
– Der Sozialistische Realismus und das engagierte Bild 795

XII. ZEITGESCHICHTE

Victor Conzemius: Rückblick auf ein synodales Aggiornamento. Hundert Jahre Altkatholizismus 363
Oskar Köhler: Schicksale – nicht Richtungen. Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert* 567
Eduard J. M. Kroker: Der Maoismus – eine chinesische Variante des Marxismus? . . 820
Gerhard Podskalsky: Polen 1973* 853
Karl Schaezler: Ein großer Unzeitgemäßer?* 417
– Kundschafter des christlichen Kosmos* 127

XIII. GESELLSCHAFT, STAAT, WIRTSCHAFT

Gertrud Fussenegger: Qual, als Wohltat serviert. Zur Diskussion um das strafrechtliche Abtreibungsverbot 811
Axel Gehring: Über das Gemeinwohl. Ein vergessener Begriff 339

Ernst Holtzmann: Der Gastarbeiter und sein Kind* 421
Walter Kerber: Leistungsgesellschaft und Mitmenschlichkeit* 130
– Der Unternehmer in der Leistungsgesellschaft 681
Oswald von Nell-Breuning: Der Arbeitswertlehre zum Gedächtnis 607
– Ausländische Arbeitnehmer 145
– Geschichte – notwendig oder machbar?* 488
– Haftung, Wiedergutmachung, Versicherung. Worum streiten Juristen und Moralisten? 393
– Kirche und Soziale Frage 120
Hans Ruthenberg: Der Sinn wirtschaftlicher Entwicklung 101

XIV. POLITIK

F. G. Friedmann: Die ethische Verantwortung der Politik. Watergate und die Krise der Macht 737
Karl Markus Kreis: Systematik und Perspektiven der westdeutschen Außenpolitik. Ein Literaturbericht* 492
Hans Zwiefelhofer: Entwicklungspolitik in der Sackgasse? 780
– Internationale Organisation und internationales System 14

XV. MEDIEN

Franz Everschor: Cannes 1973: Kino-Landschaft der Extreme* 489
Heinrich Krauss: Die Dritte Christliche Fernsehwoche* 352
Christian Wallenreiter: Das Problem der Freiheit des Rundfunks 309

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Atheismus 286
Freizeit und Tourismus 356
Jugend 142, 647
Kirche 285
Kirchengeschichte 430
Marxismus – Kommunismus 501
Moraltheologie und Spiritualität 575
Ökumene 714
Pädagogik 717
Pastoraltheologie 863
Philosophie 70, 143
Philosophie und Psychologie 214
Religionspädagogik 572
Religionssoziologie 139
Staat und Kirche 354, 859
Theologie 211, 359, 498, 791
Theologie und Kirche 69
Wirtschaft und Gesellschaft 137, 646

ZU DIESEM HEFT

72, 144, 216, 288, 360, 432, 504, 576, 648, 720, 792, 864

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN SCHRIFTEN

Aufstand der Jugend? Hrsg. v. Klaus R. Allerbeck und Leopold Rosenmayr 142

Außenpolitische Perspektiven des westdeutschen Staates. Bd. 1–3 496

Die auswärtige Politik der Bundesrepublik Deutschland. Hrsg. v. Auswärtigen Amt 496

Ballauff, Theodor – Schaller, Klaus: Pädagogik. Bd. 3 717

Bernhart, Joseph: Erinnerungen 417

Benz, Ernst: Geist und Leben der Ostkirche 70

Bertsch, L.: Buße und Bußsakrament in der heutigen Kirche 427

Bertsch, L. – König, J. – Kalteyer, A.: Eucharistie und Buße der Kinder in der Gemeinde 427

Besson, Waldemar: Die Außenpolitik der Bundesrepublik 493

Biser, Eugen: Theologie und Atheismus 212

Das Bistum Hildesheim 1933–1945. Hrsg. v. Hermann Engfer 431

Blank, Josef: Verändert Interpretation den Glauben? 359

Bleickert, Günter: Reich Gottes für den Menschen 576

Brocher, Tobias: Aufstand gegen die Tradition 142

Brosseder, Johannes: Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpreten 715

Brunner, August: Der Schritt über die Grenzen 498

Büchner, Peter: Schulreform durch Bürgerinitiative 718

Buße und Beichte. Hrsg. v. L. Bertsch 428

Buße und Beichte. Hrsg. v. E. Chr. Suttner 428

Buße und Bußsakrament. Studientagung des Klerusverbandes in St. Ottilien 429

Campenhausen, Axel Freiherr von: Staatskirchenrecht 861

Civitas. Hrsg. v. d. Görres-Gesellschaft und dem Heinrich Pesch Haus. Bd. 11 137

Conzemius, Victor: Propheten und Vorläufer 567

Coreth, Emerich: Einführung in die Philosophie der Neuzeit. Bd. 1 214

Cremer, D.: Laßt euch versöhnen. Bußgottesdienste 426

Ehlen, Peter: Die philosophische Ethik in der Sowjetunion 71

Erfahrung und Glaube. Hrsg. v. Peter Jansen 573

Ernst, Josef: Anfänge der Christologie 791

Exeler, A. – Ortkemper, F.-J. – Greshake, G. – Waltermann, R.: Zum Thema Buße und Bußfeier 427

Ford, Arthur: Bericht vom Leben nach dem Tode 643

Frankl, Viktor E.: Der Mensch auf der Suche nach Sinn 215

Freud, Anna: Psychoanalyse für Pädagogen 719

Furger, Franz: Anspruch Christi und Handeln des Menschen 286

Gamm, Hans Jochen: Das Elend der spätbürgerlichen Erziehung 327

Garaudy, Roger: Die Alternative 502

Gebhardt, Gusti: Mit jungen Menschen im Gespräch 647

Geck, Adolf: Die Freizeitprobleme in der wissenschaftlichen Christlichen Gesellschaftslehre 647

Gott-Frage und moderner Atheismus. Von Josef Blank u. a. 286

Grom, Bernhard: Methodisch-didaktische Impulse für die religionspädagogische Praxis 573

Grothus, D.: Schuld und Vergebung 427

Gruber, E.: Bußgottesdienste 426

Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik. Hrsg. v. H.-D. Ortlieb, B. Molitor, W. Krone. 17. Jahr 139

Hanrieder, Wolfram F.: Die stabile Krise 494

Hare, R. M.: Freiheit und Vernunft 575

Havers, N.: Der Religionsunterricht – Analyse eines unbeliebten Fachs 281

Hemmerle, Klaus: Unterscheidungen 211

Hirsch, Karl Jakob: Kaiserwetter 67

Höck, W.: Weltliche Erzählungen von Gott in der modernen Weltliteratur 567

Huber, Ernst Rudolf – Huber, Wolfgang: Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert 862

Humanum. Hrsg. v. Johannes Gründel, Fritz Rauh und Volker Eid 575

Jaeger, Lorenz Kardinal: Einheit und Gemeinschaft 714

Jugend zwischen Schonraum und Emanzipation. Hrsg. v. Franz Henrich und Roman Bleistein 142

Kamlah, Wilhelm: Philosophische Anthropologie 70

Kühne, Karl: Ökonomie und Marxismus. Bd. 1 646

Leisching, Peter: Kirche und Staat in den Rechtsordnungen Europas 861

Leistungsgesellschaft und Mitmenschlichkeit. Hrsg. vom Katholisch-Sozialen Institut der Erzdiözese Köln 131

Lepenies, Wolf: Melancholie und Gesellschaft 357

Lexikon der Pastoraltheologie. Hrsg. v. Ferdinand Klostermann, Karl Rahner, Hansjörg Schild. Bd. 5 863

Lüdtke, Hartmut: Freizeit in der Industriegesellschaft 356

Maass, Fritz-Dieter: Mystik im Gespräch 499

Machovec, Milan: Jesus für Atheisten 287

Maron, Gottfried: Die römisch-katholische Kirche von 1870 bis 1970 430

Meueler, Erhard: Katechismus und Curriculum 574

Micksch, Jürgen: Jugend und Freizeit in der DDR 357

Mikat, Paul: Zur rechtlichen Bedeutung religiöser Interessen 860

Milanesi, G.: Religione e liberazione 283

Neues Pädagogisches Lexikon. Hrsg. v. Hans-Hermann Groothoff und Martin Stallmann 717

Noack, Paul: Deutsche Außenpolitik seit 1945 495

Oestreich, Gisela: Erziehung zum kritischen Lesen 719

Ordo. Hrsg. v. F. Böhm, F. A. Lutz, F. W. Meyer. Bd. 23 138

Ott, Heinrich: Die Antwort des Glaubens 500

Overhage, Paul: Der Affe in dir 359

Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus. Reihe II: Band 1. Hrsg. v. Kurt Aland 213

Ratzinger, Joseph: Das neue Volk Gottes 211

Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Hrsg. v. Manfred Riedel 143

Religion im Umbruch. Hrsg. v. J. Wössner 139

Ricoeur, Paul: Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I 695

Ricoeur, Paul: Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II 695

Röckel, Gerhard: Die Arbeit mit Texten im Religionsunterricht 563

Röper, Burkhardt: Die Wettbewerbsfunktion der deutschen Sparkassen und das Subsidiaritätsprinzip 646

Rüfner, Vinzenz: Psychologie 215

Scheuner, Ulrich: Schriften zum Staatskirchenrecht 869

Schilling, Hans: Religion in der Schule 572

Schlaich, Klaus: Neutralität als verfassungsrechtliches Prinzip vornehmlich im Kulturverfassungs- und Staatskirchenrecht 354

Schmidtchen, Gerhard: Priester in Deutschland 649

Schröer, Henning: Moderne deutsche Literatur in Predigt und Religionsunterricht 563

Senger, B.: Bußfeiern 426

Siebel, Wigand: Freiheit und Herrschaftstruktur in der Kirche 141

Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft. Bd. 6 501

Soziologie der Freizeit. Hrsg. v. Erwin K. Scheuch u. Rolf Meyersohn 356

Stachel, Günter – Esser, Wolfgang G.: Was ist Religionspädagogik? 572

Stalder, Robert: Grundlinien der Theologie Schleiermachers. Bd. 1 715

Strukturwandlungen der Außenpolitik in Großbritannien und der Bundesrepublik. Hrsg. v. Karl Kaiser u. Roger Morgan 493

Theis, Nicolas: John Henry Newman in unserer Zeit 69

Thielicke, Helmut: Der Evangelische Glaube 790

Tommek, Hubertus: Lernprogramm „Gottesreich" 791

Tourismus-Pastoral. Hrsg. v. Roman Bleistein 358

Visser 't Hooft, Willem A.: Die Welt war meine Gemeinde 714

Wikenhauser, Alfred – Schmid, Josef: Einleitung in das Neue Testament 788

Zademach, Wieland: Marxistischer Atheismus und die biblische Botschaft von der Rechtfertigung des Gottlosen 503

Zeitgeschichte in Lebensbildern. Hrsg. von Rudolf Morsey 567

Ziegler, Adolf Wilhelm: Religion, Kirche und Staat in Geschichte und Gegenwart. Bd. 1 355

Zum Thema Frau in Kirche und Gesellschaft. Von Hubert Cancik u. a. 285

NAMEN- UND SACHVERZEICHNIS

A

Abtreibungsverbot 289, 811
Altkatholizismus 363
Amt, kirchliches 507
Anglikaner 770
Apost. Sukzession 225
Arbeitnehmer, ausländische 145, 421
Arbeitswertlehre 607
Arrabal, Fernando 529
Ausländische Arbeitnehmer 145, 421
Außenpolitik 492
Autorität 516

B

Bandzeladze, Gela D. 254
Beauvoir, Simone 710
Beichte 426
Benjamin, Walter 33
Bernhard, Thomas 545
Bernhart, Joseph 417
Bischofskonferenzen 194
Bischofssynode 195
Buße 426

C

Cannes 1973 489
Cardenal, Ernesto 835
Caritas 380
Charismatische Bewegung, kath. 651
Christliche Ethik 407
Christliche Fernsehwoche 352
Christliche Literatur 672
Church of Scotland 763
Church of South India 768
Club of Rome 133

D

Dogma 588
Drobnickij, Oleg 257

E

Emanzipation 171, 249
Emanzipationsbewegung 33
Entwicklungspolitik 101, 780
Entwicklungswirtschaft 101
Erlösung 171, 849
Erziehungswissenschaft 327
Ethik, autonome 723
Ethik, christliche 407
Ethik und Politik 737
Ethikunterricht 240
Ethisches Denken, Sowjetunion 249
Eucharistie 553
Exegese 788

F

Filmfestival Cannes 489
Fortschrittsideologie 178
Fotografischer Realismus 617
Freie Schule 75
Freiheit 516
Freizeit 468

G

Gamm, Hans Jochen 327
Gemeinwohl 339
Geschichte 488
Gesellschaft Jesu 433, 435, 443, 461, 595
Gewissensfreiheit 1
Glaube 516
Gotteserfahrung 6

H

Habermas, J. 33
Haftung 393
Handke, Peter 710
Hegel, Friedrich 105

I

Internationale Organisation 14
Internationales System 14

J

Jesuiten 433, 435, 443, 461, 595
Jugendarbeit, kirchliche 721

K

Kath. charismatische Bewegung 351
Keller, Augustin 367
Kirche 516
Kirche, soz. Frage 120
Kirche, Strukturprobleme 185
Kirche Christi in Japan 767
Kirche und Staat 291
Kirchenbau 264
Kirchensteuer 304
Kirchenunionen 759
Kirchliche Jugendarbeit 721
Kirchliches Amt 219, 231, 507
Klemens XIV. 443
Küng, Hans 579

L

Laienpredigt 147

Langeweile 468
Lateinamerika 62
Lateinamerikanische Literatur 571
Lebensqualität 339
Lehramt, Unfehlbarkeit 584
Leistungsgesellschaft 130, 681
Lenin 253
Literatur, christliche 672
Literatur, lateinamerikanische 571
Literatur, moderne 563
Luhmann, Niklas 111

M

Malerei, sozialistische 85
Mao Tse-tung 820
Marx, Karl 249, 488, 607
Marxismus 106, 336, 607
Methodist Church 764
Metz, Johann Baptist 134, 631
Michelis, Friedrich 368
Mil'ner-Irinin, J. A. 260
Mission 62
Moral, autonome 723
„Mysterium Ecclesiae" 579

N

Neomarxismus 108

O

Ökumene 217, 219, 231, 480, 507, 759
Ökumenische Theologie 23
Orden 505
Orthodoxie 481

P

Papstkritik 577
Parapsychologie 643
Percy, Walker 206
Pfingstbewegung 651
Pfleger, Karl 127
Pfürtner, Stephan H. 1
Polen 853
Politik und Ethik 737
Politische Theologie 629
Priesterumfrage 649
Primat 480
PSI-Forschung 643
Psychoanalyse 318
Psychologie 157

R

Rahner, Karl 30
Realismus 85, 617, 795
Realpräsenz 553
Religionsunterricht 240, 281, 300, 750
Religiosität 3
Ricoeur, Paul 695
Rohrmoser, Günter 36
Romkritik 577
Rundfunkfreiheit 309
Russischer Realismus 85

S

Schicksalsanalyse 157, 318
Schillebeeckx, E. 556
Schoonenberg, P. 558
Schule 75
Schulte, Friedrich von 367
Schweiz, Jesuitenfrage 595
Sexualmoral 361
Sowjetunion, ethisches Denken 249
Soziale Frage, Kirche 120
Sozialistische Malerei 85
Sozialistischer Realismus 795
Staat und Kirche 291
Synode 73, 197, 721
Szondi, Lipot 157, 318

T

Theologie 563
Theologie, Fernkurs 202
Theologie, ökumenische 23
„Theologie der Umwelt" 133
Tod 710

U

Umwelt 133
UNCTAD 19
Unfehlbarkeit 582
United Church of Canada 765
Unternehmer 681
USA 737

V

Vereinte Nationen 15
Versicherung 403

W

Watergate 737
Weltbünde, konfessionelle 775
Welte, B. 555
Wiedergutmachung 397
Wirtschaftliche Entwicklung 101
Wohlfahrtspflege, freie 380
Wunder 47

Z

Zölibat 371

Innerkirchliche Gewissensfreiheit

Das Dekret über die Religionsfreiheit „Dignitatis Humanae" gilt mit Recht als eine der großen Errungenschaften des II. Vatikanischen Konzils. Darin wird aus der Würde der menschlichen Person das Recht auf religiöse Freiheit abgeleitet, die darin besteht, daß in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln.

Wo liegen nun aber die Grenzen dieser Gewissensfreiheit? Daß die Staatsgewalt die gesellschaftliche Ordnung auch gegen echte „Überzeugungstäter" schützen muß, ist einleuchtend und wird auch vom Konzil anerkannt, zugleich aber betont: „Im übrigen soll in der Gesellschaft eine ungeschmälerte Freiheit walten, wonach dem Menschen ein möglichst weiter Freiheitsraum zuerkannt werden muß, und sie darf nur eingeschränkt werden, wenn und soweit es notwendig ist."

Dieser Auffassung von der Menschenwürde und der daraus sich ergebenden Gewissensfreiheit entspricht es, wenn beispielsweise in der Bundesrepublik der Staat nach Art. 5 GG verpflichtet wird, geistige Freiheit in der Auseinandersetzung der Ideen zu gewährleisten, selbst für die Diskussion verfassungsfeindlicher Theorien. Erst bei verfassungsfeindlichem politischen Handeln kann der Staat nach Art. 21, Abs. 3 einschreiten („Kommunistenurteil" des Bundesverfassungsgerichts von 1956).

Ist dieses Recht auf Gewissensfreiheit, wie es sich in der Freiheit der Meinungsäußerung konkretisiert, beschränkt auf den staatlichen Bereich oder „gilt das nun auch für die Kirche und ihre eigenen Maßnahmen? Daß die katholische Kirche die Gewissensentscheidung der Nichtkatholiken respektieren muß, ist inzwischen selbstverständlich geworden. Aber wird sie auch ihre eigenen Gläubigen ‚freigeben' können? ... [Was tut sie] mit dem Theologen, der glaubt, eine von der kirchlichen Tradition abweichende Lehre vertreten zu müssen? ... Man muß die Konsequenz jener Lehre, nach der dem Gewissen die letzte Entscheidung zustehen soll, einmal in aller Deutlichkeit aufzeigen. ... Die Sorge ist durchaus berechtigt, ob damit nicht jene Geschlossenheit in Lehre und Leben, die die katholische Kirche sich errungen oder bewahrt hat, zugunsten eines protestantischen Prinzips gefährdet wird."

Der dies im Jahr 1964 schrieb, der Dominikanerpater Stephan H. Pfürtner, steht nun persönlich im Mittelpunkt einer Kontroverse um dieses Problem. Er soll auf Intervention des Vatikans seinen Lehrstuhl für Moraltheologie an der staatlichen katholischen Universität Freiburg in der Schweiz verlieren, weil er in einem öffentlichen Vortrag in Bern am 3. November 1971 zwölf „Grundsätze einer zukünftigen Sexualmoral" zur Diskussion gestellt hatte, die in der Schweiz lebhafte Diskussionen bis zur Entrüstung auslösten. Die Lage wird noch dadurch kompliziert, daß die Schweizer Bischofskonferenz sich des Falls angenommen hatte und eine Kompromißformel

gefunden zu haben schien, mit der auch Pfürtner einverstanden war, als der Vatikan über den Dominikanergeneral eingriff.

Die grundsätzliche Fragestellung, wie Freiheit der Meinungsäußerung und der theologischen Forschung mit der Verantwortung der kirchlichen Autorität für die Einheit und Reinheit der Lehre vereinbart werden kann, wurde von Pfürtner selbst auf dem Höhepunkt der Diskussion in einem Aufsatz im Sommer 1972 noch einmal herausgearbeitet. Er betonte darin, daß das Recht auf Wahrheitssuche auch das Recht einschließt, dabei einmal irren zu dürfen. „Die Wahrheit muß auf eine Weise gesucht werden", sagt das Konzil, „die der Würde der menschlichen Person und seiner Sozialnatur eigen ist, d. h. auf dem Wege der freien Forschung, mit Hilfe des Lehramtes oder der Unterweisung, des Gedankenaustauschs und des Dialogs, wodurch die Menschen einander die Wahrheit, die sie gefunden haben oder gefunden zu haben glauben, mitteilen, damit sie sich bei der Erforschung der Wahrheit gegenseitig zu Hilfe kommen." Wer aber einen theologischen Lehrstuhl innehat, ist wohl zur Treue zum Glaubensbekenntnis seiner Kirche in ähnlicher Weise verpflichtet, wie nach Art. 5, Abs. 3 GG die Freiheit der Lehre nicht von der Treue zur Verfassung entbindet. Ein Theologe muß demnach „alles befragen können. Man wird ihm jedoch nicht zugestehen können, zu einem definitiven Bekenntnis zu kommen, das den zentralen Bekenntnisinhalten seiner Glaubensgemeinschaft widerspricht." Schwierig ist nur die Angabe objektiver und überprüfbarer Kriterien, ob es sich um einen zentralen Bestand christlichen Lebens handelt. Dieser darf selbstverständlich nicht angegriffen werden.

Sicher ist mit der „Neuen Verfahrensordnung zur Prüfung von Lehren" der Kongregation für die Glaubenslehre vom 15. Januar 1971 die letztgültige Form noch nicht gefunden, dem eines Glaubensirrtums Angeklagten einen Rechtsschutz zu verleihen, der dem vom Konzil verkündeten Menschenrecht auf Gewissensfreiheit voll genügt. Nur wenn die Gerechtigkeit des Verfahrens, in dem einem Theologen die Unvereinbarkeit seiner Auffassung mit der kirchlichen Glaubenslehre nachgewiesen wird, über jeden Zweifel erhaben ist, wird der Eindruck des Gewissenszwangs vermieden. Auch sollte das kollegiale und subsidiäre Prinzip nicht überspielt werden, nach dem zunächst das Kollegium der Bischöfe einer Region zuständige Instanz zu sein hätte, dem die römische Glaubenskongregation dann als höhere Berufungsinstanz übergeordnet wäre. Solange der Verdacht besteht, ein Theologe wage aus Angst vor Repressalien, beispielsweise in seiner beruflichen Stellung, das nicht offen auszusprechen, was er eigentlich denkt, wird die Glaubwürdigkeit des von ihm Vorgetragenen leiden.

Walter Kerber SJ

Karl Rahner SJ

Kirchliche und außerkirchliche Religiosität

Es gibt eine von der Kirche herkommende, von ihr getragene, auf sie bezogene Frömmigkeit[1]. Dabei ist unter Frömmigkeit die persönlich frei angenommene Bezogenheit des Menschen auf Gott in Glaube, Hoffnung und Liebe verstanden, so wie sie, von Jesus Christus vermittelt, spezifisch christlich ist. Der solche Frömmigkeit tragende Glaube an Jesus Christus ruht auf der Botschaft der Kirche. Er weiß sich bezogen auf das in die Kirche eingliedernde Sakrament der Taufe, die geschichtliche Erscheinung der heilshaften Zuwendung Gottes zum Menschen in Jesus Christus. Der Fromme aber erfährt die diese Frömmigkeit ermächtigende Zuwendung Gottes zu ihm als in der Zuwendung Gottes zu seinem Volk geschehen. Zum gegenseitigen Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen gehört auch die wirksame Erscheinung im Sakrament. So hat Frömmigkeit als Bezogenheit des ganzen Menschen auf Gott notwendig auch eine gemeinschaftliche und sogar gesellschaftliche Dimension. Kirchlich und nicht in äußerlichem Legalismus und Ritualismus erstickt ist sie natürlich nur dann, wenn all ihre auf die Gesellschaftlichkeit der Kirche bezogene Gesinnung und Tat wirklich von der innersten, freien, von der Gnade Gottes getragenen Zuwendung des Menschen zu Gott beseelt ist.

Kirchliche Frömmigkeit

Die Kirchlichkeit persönlicher Frömmigkeit ist sehr variabel und hat ihre individuelle und kollektive Geschichte. Denn Bezogenheit des Menschen auf Gott und Kirchlichkeit dieser Bezogenheit hängen zwar zusammen, sind aber nicht identisch. Es gibt allerdings auch eine heilswirksame und dennoch außerkirchliche Frömmigkeit in dem später noch genauer zu beschreibenden und zu differenzierenden Sinn. Aber legitim findet man auch innerhalb der kirchlichen Frömmigkeit verschiedene Gestalten beim einzelnen, in gesellschaftlichen Gruppen und in einzelnen Epochen. Letztlich werden alle diese Variationen parallel liegen zu den geschichtlichen Möglichkeiten.

Beide Momente, Kirchlichkeit und Individualität, sind in der Frömmigkeit aufeinander bezogen; keines kann restlos, dem Wesen des Menschen nach, eliminiert werden, und doch ist das gegenseitige Verhältnis dieser beiden Größen nicht starr und unveränderlich. Die Kirchlichkeit der Frömmigkeit kann im subjektiven Erleben erfahren werden als tragender Grund ihres Verständnisses, ihrer Sicherheit und Lebendigkeit,

[1] Die hier veröffentlichten Gedanken sind aus einer Arbeitsunterlage erwachsen, die der Verfasser einer Sachkommission der Synode der deutschen Bistümer vorgelegt hat. Der Beitrag ist weitgehend überarbeitet.

aber auch als etwas Sekundäres, als ein fast nur geduldig getragenes Anhängsel einer in sich selbst ihre Gewißheit und Kraft tragenden Frömmigkeit im einsamen Verhältnis zu Gott. Aus dem Gesagten ergibt sich schon, daß man von der Kirchlichkeit der Frömmigkeit beim einzelnen nicht allzuviel verlangen darf. In der kirchlichen Praxis und Gesetzgebung gibt es zwar so etwas wie eine Minimalforderung in dieser Richtung (Sonntagsmesse, jährliche Beichte, Osterkommunion, Säuglingstaufe usw.). Aber hier ist fast alles veränderliches Kirchengebot, dessen pastorale und menschliche Opportunität immer neu zu überprüfen ist. Die Kirchlichkeit der Frömmigkeit kann auch variieren entsprechend dem Bild der Kirche, das als Richtmaß vorgestellt ist. Diese Variabilität bewegt sich zwischen dem Bild der Kirche als Heilsanstalt und dem der Kirche als Heilsgemeinde. Dementsprechend empfindet sich der einzelne entweder als geleiteter Empfänger der kirchlichen Heilsgaben oder als mittragendes und mitverantwortliches Glied der Gemeinschaft Kirche. Die Kirchlichkeit der Frömmigkeit kann überdies noch variieren, je nachdem, ob der einzelne Kirche an der Universalkirche der Welt oder an der brüderlichen Einzelgemeinde erfährt.

Man sollte diese Variationen in der Kirchlichkeit der Frömmigkeit nicht durch ein allzu rasches Sowohl-Als-auch billig miteinander versöhnen wollen. Die Pastoral und das kirchliche Leben müssen solche Variationen erlauben und die Spannung zwischen ihnen aushalten. Sie dürfen nicht durch ein taktisch schlaues Sowohl-Als-auch von jedem einzelnen alle Grade von Kirchlichkeit fordern und auf diese Weise viele, die dem Anschein nach weniger kirchlich fromm sind, fälschlich in die Situation eines Randchristen drängen. Andererseits kann es auch neue Formen von Kirchlichkeit der Frömmigkeit geben, deren Intensität an praktisch gelebter Brüderlichkeit nicht von vornherein an der durchschnittlichen Gestalt üblicher Kirchlichkeit gemessen werden muß.

Kirchlichkeit der Frömmigkeit kann auch in Fehlformen auftreten. Solche partielle Depravation dieser Kirchlichkeit kann sogar die Signatur einer längeren Periode der Geschichte der Kirche sein, ohne daß man deutlich auf sie reflektiert und das Kollektivgewissen der Kirche entschieden genug darauf reagiert. Depravation ist immer gegeben, wenn die Kirchlichkeit sich gegenüber der Frömmigkeit als solcher selbständig macht und die Absolutheit der Frömmigkeit zum Mittel entschiedener Kirchlichkeit macht; wenn die Kirchlichkeit eindeutig und sicher als Kriterium für das Verhältnis eines Menschen zu Gott gewertet wird; wenn solche Kirchlichkeit die Kirche als Sekte versteht und zu einem gesellschaftlich möglichst geschlossenen Getto zu machen sucht; wenn Triumphalismus gegeben ist; wenn Kirchlichkeit zum Gruppenegoismus entartet und die Freiheit des Geistes verlorengeht, Gutes außerhalb der Kirche zu sehen; wenn der einzelne seine Kirchenzugehörigkeit als Absicherung gegen Gott gebraucht; wenn vergessen wird, daß die Kirche für die Welt und nicht die Welt für die Kirche da ist; wenn der reibungslose Ablauf des kirchlichen Lebens zu sehr als Ideal gilt; wenn kirchliche Einrichtungen und Vorgänge nicht immer wieder aufs neue kritisch befragt werden, ob sie wirklich Glaube, Hoffnung und Liebe in der Welt bewirken; wenn ein brüderliches Verhältnis zwischen Hierarchie und Gläubigen bloße Theorie bleibt usw. Der Kampf gegen solche Fehl-

formen ist wichtig. Denn ihre Erfahrung blockiert bei Nichtchristen und Nichtkatholiken in erheblichem Maß den Zugang zum Verständnis von Kirche und echter Kirchlichkeit.

Auf jeden Fall ist die Kirchlichkeit grundsätzlich nur als partikuläres und in einem wahren Sinn sekundäres Moment an der Frömmigkeit zu werten. Sie ist das, weil Frömmigkeit und Kirchlichkeit so sehr voneinander zu unterscheiden sind, daß es heilswirksame Frömmigkeit geben kann, die nicht kirchlich ist. Grundsätzlich ist nämlich auch in kirchlicher Frömmigkeit die Erfahrung Gottes und Jesu Christi ursprünglicher als die der Kirche. Der letzte Satz bezieht sich auf die grundsätzliche Struktur der Glaubensgegenstände und der Glaubensbegründung und leugnet weder ein gegenseitiges Bedingungsverhältnis sämtlicher Glaubensmotive untereinander, zu denen auch die Erfahrung der Kirche gehört, noch die Tatsache, daß sich „normalerweise" die Erfahrung der Frömmigkeit überhaupt eben in der Gemeinschaft der Kirche ereignet.

Außerkirchliche Frömmigkeit

Es gibt eine außerkirchliche Frömmigkeit, auch abgesehen von der Pluralität christlicher Kirchen und der jeweils auf eine von ihnen spezifisch bezogenen Frömmigkeit. Der Satz ist zunächst für jeden selbstverständlich, der die außerchristliche Religionsgeschichte kennt, die selbst heute auf dem Boden der sogenannten christlichen Länder noch nicht einfach zu Ende ist. Gemeint ist aber auch, daß es spezifisch christliche Frömmigkeit außerhalb der eigentlichen Kirchen und Gruppen (Sekten) gibt, also eine Frömmigkeit als Beziehung auf Gott, die sich in irgendeiner Weise durch Jesus Christus ermächtigt weiß.

Solche außerkirchliche Frömmigkeit kann durchaus heilswirksam sein. Der Christ sollte sie nicht als einen bloß menschlichen Versuch betrachten, von „unten" her einen Bezug zu Gott herzustellen. Denn sie wird tatsächlich durch die freie, aber überall angebotene Gnade Gottes innerlich getragen und ist dort heilswirksam, wo der Mensch dem absoluten Spruch seines Gewissens gehorcht und diesen Gehorsam mindestens in irgendeiner Form von Frömmigkeit als expliziten Bezug auf Gott realisiert und objektiviert. So kann der katholische Christ und Theologe grundsätzlich anerkennen, daß faktisch jede gewissensmäßig ehrliche Frömmigkeit heilshaft, von der Gnade getragen und in diesem Sinn schon anonym christlich ist[2].

Die christliche Botschaft, die den Menschen zu einem eigentlichen, ausdrücklichen Christen machen will, ist darum nicht einfach Indoktrination einer bisher unbekannten Sache von außen, sondern Erweckung eines wirklich schon in der Gnade Gegebenen und unthematisch Erfahrenen, gewissermaßen die ontogenetische Wiederholung einer phylo-

[2] Unter dem Stichwort vom „anonymen Christen" hat der Verf. zahlreiche weitere Aspekte der gleichen Grundproblematik behandelt. Für weitere Einzelheiten vgl.: Bemerkungen zum Problem des „anonymen Christen", in: K. Rahner, Schriften zur Theologie 10 (Zürich, Einsiedeln, Köln 1972) 531–546.

genetischen Offenbarungsgeschichte der Menschheit, immer schon von der Gnade als der Selbstmitteilung Gottes an die Welt getragen. Die Verkirchlichung dieser heilshaft außerkirchlichen Frömmigkeit ist das volle Zusichselberkommen einer durch die Gnade schon immer gegebenen Frömmigkeit in der ausdrücklichen Begegnung mit Jesus und seiner institutionell verfaßten Glaubensgemeinde. So ist Kirchlichkeit nicht Anfang, sondern Ende der Gnade, die sich nach ihrer souveränen Freiheit unter den Menschen einige beruft. Sie bilden Kirche, das heißt das geschichtliche Zeichen für die siegreiche Anwesenheit der Gnade Gottes in der Welt und darin trotz der universalen Bestimmung der Botschaft Jesu ein faktisch in der Menschheitsgeschichte partikuläres Zeichen dafür, daß Gott in aller Frömmigkeit durch seine Gnade anwesend ist, wo ein Gewissen dem hier und jetzt nicht überbietbaren Anruf gehorcht.

Auch bei einer solchen Frömmigkeit ist wie bei jedem freien menschlichen Akt zu unterscheiden zwischen der letzten, ursprünglichen, freien und von der Gnade getragenen Ausrichtung der Erkenntnis und der Freiheit auf Gott hin und ihren material- und raumzeitlich-geschichtlichen Objektivationen in Wort und Tat. Was uns in der Gesellschaft und der Geschichte an solchen Objektivationen begegnet, kann in geringerem oder größerem Maß depraviert sein, ohne daß deshalb ihre letzte Ausrichtung auf Gott und ihre Heilsbedeutung schon aufgehoben sein müßte. Analog könnte hier darauf hingewiesen werden, daß ein objektiv irriges, subjektiv aber gutes Gewissen Taten setzen kann, die den materialen Geboten des Sittengesetzes widersprechen und in denen dennoch der Gehorsam gegen das Gewissen und Gott realisiert wird. Auf einzelne Formen und Gestalten individueller oder gesellschaftlicher Art solcher Depravationen kann hier natürlich nicht eingegangen werden. Je größer die Depraviertheit des religiösen Aktes ist, desto mehr verringert sich die Chance, daß die letzte subjektive Intention doch noch auf Gott selbst bezogen ist. Es wäre gut, in der gegenwärtigen außerkirchlichen religiösen Subkultur einmal genauer solche mehr oder minder explizit religiösen Vollzüge in ihren typischen Gestalten und Depravationen darzustellen, weil solche Phänomene meist nicht deutlich genug gesehen werden, um an ihnen anerkennend oder ablehnend anzuknüpfen.

Diese Frömmigkeit hat natürlich ihre gesellschaftlich bedingten Muster und Herkünfte. Man denke z. B. nur an die üblichen Formen des Aberglaubens, der vulgären Astrologie usw. Vieles hat hier für unseren Kulturbereich immer noch christliche Herkunft und ist vielfach mitgeprägt durch einen früheren kirchlich-christlichen Unterricht.

Gotteserfahrung als außerkirchliche Frömmigkeit

Der ursprünglichste und tragende Grund aller außerkirchlichen Frömmigkeit ist die Gotteserfahrung[3]. Erst von daher kann ihr Wesen und ihre Existenz wirklich deutlich

[3] Vgl. die grundsätzlichen Erwägungen: Selbsterfahrung und Gotteserfahrung, in: Schriften zur Theologie 10, 133–144.

werden. Dabei ist zwischen ursprünglicher Gotteserfahrung und einer reflexen, verbal objektivierenden Gotteserkenntnis zu unterscheiden. Denn es gibt grundsätzlich einen Unterschied zwischen ursprünglich geistigen Vollzügen (z. B. Freude, Liebe, Angst) und deren verbaler Objektivation in Reflexion (also z. B. die feststellende Rede über Existenz und Wesen von Freude, Liebe, Angst). Zwischen beiden besteht natürlich auch ein Zusammenhang. Daher kann die verbale Objektivation solcher ursprünglichen Vollzüge inadäquat, ja sogar falsch sein[4]. Ursprüngliche Erfahrung kann sich intentional durchaus auf einen von ihr verschiedenen Gegenstand beziehen (z. B. ursprüngliche, echte Liebe zu einem anderen Menschen, die der theoretischen, reflektierenden Interpretation durch den Liebenden vorausgeht). Ein solcher „Gegenstand" könnte in einer aposteriorischen, von außen kommenden Erfahrung oder Belehrung gegeben sein (z. B. die Kenntnis eines bestimmten geliebten Menschen). Aber es ist denkbar, daß ein solcher ursprünglich intentionaler Akt gerade durch seine apriorisch gegebene Intentionalität allein schon von einem „Gegenstand" oder von seinen notwendigen Strukturen weiß[5].

Eine solche ursprüngliche Gotteserfahrung im Unterschied zu einem verbalen gegenständlichen Wissen um ihn gibt es nun tatsächlich, gleichgültig wie dieses Wissen um Gott entstanden gedacht wird. Die ursprüngliche Gotteserfahrung kann natürlich, wenn Ontologismus und auf partikuläre Erfahrungen sich berufender Mystizismus vermieden werden sollen, nur gedacht werden als Erfahrung Gottes, der mit der Transzendentalität des Menschen immer und überall gegeben ist als das Woraufhin dieser Transzendentalität.

Die traditionelle Unterscheidung zwischen Natur, natürlicher Geistigkeit des Menschen einerseits und Gnade, gnadenhafter Erhobenheit andererseits ist hier nicht von entscheidender Bedeutung. Setzen wir nämlich voraus, daß der Mensch wenigstens im Angebot immer und überall wegen des universalen Heilswillen Gottes gnadenhaft „erhoben" ist, dann kann eine ursprüngliche Gotteserfahrung gegeben sein und an sie appelliert werden, ohne daß genauer unterschieden werden muß, ob ein bestimmtes Moment an dieser Erfahrung schon mit der natürlichen Geistigkeit des Menschen gegeben ist oder nur (aber immer und überall) vorkommt, weil diese Geistigkeit durch die gnadenhafte Selbstmitteilung Gottes erhoben ist. Die Gnade kann ja von vornherein nur verstanden werden als Radikalisierung der grundsätzlich unbegrenzten Transzendentalität der

[4] Ein materialistisch denkender Anthropologe kann das Wesen der Liebe, der Freiheit, der Verantwortung usw. durchaus auch dann falsch deuten, wenn er sie selber echt vollzieht. Den Widerspruch zwischen der eigenen ursprünglichen Erfahrung und seiner Deutung braucht er nicht unbedingt zu bemerken.

[5] Aus der apriorisch erfahrenen Logik seiner Erkenntnis weiß der Mensch z. B., daß jeder Gegenstand, der ihm irgendwann und irgendwie einmal begegnet, den Grundbedingungen des menschlichen Akts entsprechen wird. Wenigstens begrifflich müßte von daher auch der Unterschied zwischen einer ursprünglichen Gotteserfahrung und einer theoretischen Lehre von Gott verständlich sein. Dabei ist es gleichgültig, daß diese Lehre durch andere vermittelt wird und sich unter Umständen als Belehrung über einen Gegenstand versteht, der so zum erstenmal an den Hörer herangebracht wird, oder als richtige Deutung einer ursprünglichen Erfahrung erfaßt wird.

menschlichen Erkenntnis und Freiheit auf die Unmittelbarkeit Gottes hin, deren Höhepunkt und Vollendung die unmittelbare Gottesschau ist.

Die hier gemeinte Gotteserfahrung ist von transzendentaler Notwendigkeit. Sie ist also (wenn auch oft unthematisch) immer und überall gegeben, wo der Mensch seine geistige Erkenntnis und Freiheit vollzieht, selbst dann noch, wenn er thematisierend und verbal objektivierend diese transzendental notwendige Bezogenheit auf Gott leugnet. Würde diese transzendentale Notwendigkeit geleugnet, dann würde Gott als ein beliebiges Objekt verstanden, dessen Erfahrung vom Menschen ebenso berechtigt vermieden wie zugelassen werden könnte. Die Berufung auf die alles überragende objektive Bedeutung Gottes käme zu spät, um Notwendigkeit und Würde der Gotteserkenntnis zu legitimieren. Es gäbe in der Verfassung des erkennenden Subjekts eben nichts, was zu der Frage verpflichten könnte, ob eine solche Wirklichkeit wie Gott überhaupt existiert, zumal er gewiß nicht zu den unmittelbar sich aufdrängenden Gegenständen der aposteriorischen Erfahrung gehört. Die apriorisch transzendentale Erfahrung des Menschen kann (wie alles, was am Menschen bewußt gegeben ist) im Modus der freien Annahme oder Ablehnung vorliegen. Annahme und Ablehnung können wieder unthematisch oder mit und durch eine thematische Objektivation dieser transzendentalen Bezogenheit auf Gott gegeben sein; von da aus wären auch die verschiedenen Möglichkeiten eines vermeintlichen oder wirklichen Atheismus abzuleiten.

Transzendenzerfahrung

Die Grundlage dieser transzendentalen Gotteserfahrung ist die Transzendenzerfahrung des Menschen. Beide sagen ein und dieselbe Wirklichkeit im Menschen aus, wobei die erste nur explizit das letzte Woraufhin der Transzendentalität des Menschen hervorhebt. Eine genauere Phänomenologie der Transzendenzerfahrung, wenn diese Analyse richtig und einigermaßen vollständig gemacht wird, würde zeigen, daß ihr Woraufhin tatsächlich das Verständnis des wirklichen Gottes hergibt.

Die Transzendenzerfahrung kann hier nur sehr unvollkommen beschrieben werden. Sie besteht darin, daß Erkenntnis und Freiheit des Menschen immer schon über den einzelnen Gegenstand der inneren und äußeren Erfahrung hinausgreifen, daß dieser Vorgriff die Bedingung der Möglichkeit gegenständlicher Erkenntnis und Freiheitstat ist, daß er über jeden angebbaren Gegenstand hinaus schlechthin unbegrenzt ist, weil jede denkbare Begrenzung, indem sie gedacht wird, schon wieder überschritten ist. Insofern die Erfahrung der Transzendentalität des Menschen sich wirklich setzt, sich durch ihr Woraufhin getragen erfährt und weiß, daß das Nichts – nichts ist, kann dieses Woraufhin der Transzendenz nur als die unendliche, unumfaßbare, radikal Geheimnis bleibende Wirklichkeit, als Gott gedacht werden. Dieses Woraufhin als unumfaßbares Geheimnis ist – nicht als Gegenstand im Sinn des Ontologismus – wirklich die Eröffnung der Transzendenzbewegung.

Natürlich ist diese Transzendenzerfahrung, die Gott zu ihrem Woraufhin hat, nicht in ihrer eigenen Ursprünglichkeit, in der Abstraktheit gegeben, in der sie hier beschrieben wird. Ein mystagogischer Verweis auf diese Erfahrung muß darum berücksichtigen, daß der nicht explizit Philosophie treibende Mensch diese Erfahrung zwar selbstverständlich macht, jedoch in ganz bestimmten Formen und Gestalten. Denn es handelt sich nicht um die absolut diffuse Transzendentalität, die ein immer gegebenes Moment am Erkenntnis- und Freiheitsvollzug ist, sondern um intensivere Vollzüge, welche eben diese Transzendenzerfahrung auch dem reflektierenden Bewußtsein deutlicher aufdrängen. So ermöglichen sie dem Menschen des Alltags mit Hilfe der schon in der gesellschaftlichen Umgebung gegebenen verbalen Thematisierung Gottes eine Reflexion auf seine Transzendenzerfahrung.

Solche Erfahrungen ursprünglicher Art sind von der Natur der Sache her immer dort gegeben, wo die Transzendenzbewegung die Endlichkeit des kategorialen Gegenstands als solche erfahren läßt[6]. Dadurch kann die Endlichkeit der kategorialen Gegenstände als nicht überwindbare und nicht erfüllende thematisch werden, ebenso wie die in einer solchen „negativen" Erfahrung immer noch gegebene Bejahung einer nicht mehr endlichen Erfüllung. Sowohl die Erfahrung der alles bedrohenden Angst wie die übersteigende Freude, die Erfahrung einer absoluten Verantwortung, Treue, Liebe, die kategorial nicht mehr adäquat gerechtfertigt werden, die Erfahrung der absoluten Logik, die das Einzelobjekt begründet, aber nicht von ihm begründet werden kann, sind solche bevorzugten Transzendenzerfahrungen. Es müßte allerdings zwischen Gestalten unterschieden werden, die durch eine freie Annahme gebildet sind, und solchen, die in der radikalen Zerrissenheit zwischen der transzendental notwendigen, unthematischen Bejahung Gottes und seiner unthematischen oder thematisierten Ablehnung durch die Freiheit des Menschen entstehen. Das eine und selbe Subjekt erfährt sich ja erkennend und frei mehreren Erfahrungen von transzendentaler Notwendigkeit ausgesetzt, die in der Einheit des Subjekts als untereinander zu versöhnende erfahren werden, doch von diesem selbst nie versöhnt werden können.

Wo aber über alle empirische Hoffnungslosigkeit hinaus dennoch bedingungslos gehofft wird, wo die einzelne Freude erfahren wird als Verheißung grenzenloser Freude, wo man liebt in unbedingter Treue und Entschlossenheit, obwohl die Brüchigkeit auf beiden Seiten für solche Liebe die Unbedingtheit gar nicht legitimieren kann, wo radikale Verantwortung gegenüber einer sittlichen Verpflichtung auch dann noch durchgehalten wird, wenn dies scheinbar nur zum Untergang führt, wo die Unerbittlichkeit der Wahrheit erfahren und unbedingt ergriffen wird, wo die unüberwindbare Diskrepanz zwischen der Individualität und Sozialität, in der Pluralität verschiedener Bestimmungen des Menschen in einer scheinbar grundlosen, d. h. nicht noch einmal objektivierbaren Entschlossenheit der Hoffnung auf alles versöhnenden Sinn und Seligkeit aus-

[6] Als kategorialer Gegenstand ist hier zunächst das andere, endliche und unmittelbare Du gemeint, die Mitwelt also und nicht nur die Umwelt.

gehalten wird, da ist Gott als die Bedingung der Möglichkeit solcher Vollzüge schon unthematisch erfahren und angenommen. Das gilt auch, wenn das Wort „Gott" noch nie gehört und als Vokabel für die Bezeichnung des Woraufhin der so erlebten Transzendentalität verwendet wird.

Solche Transzendenzerlebnisse treten nicht nur da und dort einmal auf, sondern diffuser und nicht einmal ansatzweise thematisiert bei jedem beliebigen Vorgang der menschlichen Erkenntnis und Freiheit. Als Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis und Freiheit im alltäglichen Leben wird solche transzendentale Gotteserfahrung in ihrer Notwendigkeit und Unausweichlichkeit erlebt, so daß der Mensch vor der Frage steht, ob er diese Unausweichlichkeit auch in einem freien Urvertrauen zur Mitte seiner Existenz machen will oder ob er sie verdrängen will in einer Flucht zu den übersichtlichen und manipulierbaren Einzelwirklichkeiten in seinem Leben.

Damit ist aber keine Abwertung der expliziten Lehre von Gott und der objektivierenden Reflexion auf diese Erfahrung gegeben. Der Mensch ist nicht nur Wesen von Transzendentalität, sondern auch von Geschichte und Reflexion. Deren grundsätzlich höchste Stufe ist gegeben, wenn auf die transzendentalen Bedingungen der gegenständlichen Erkenntnis und der geschichtlichen Erfahrung reflektiert wird, wenn also das Woraufhin der Transzendenz des Menschen, unter dem er Geschichte treibt, reflektiert wird. Der einzelne aber kann sich nicht legitim dem Gesamtbewußtsein der Menschheit entziehen. Er muß es explizit mit Gott zu tun haben wollen. Umgekehrt bedeutet die verbale und gesellschaftliche Thematisierung der ursprünglichen Gotteserfahrung in Geschichte und Gesellschaft für den einzelnen eine radikale Möglichkeit, seine eigene transzendentale Gotteserfahrung zu reflektieren, die Geschichte dieser Reflexion möglichst rein und vollständig zu vollziehen.

Alle bisherigen Ausführungen blieben zwangsläufig abstrakt und sehr allgemein. Natürlich muß es in eine andere Sprache übersetzt werden, wenn es religionspädagogisch, katechetisch und missionarisch wirksam werden soll. Aber es ist davor zu warnen, heute schlechthin eine so „konkrete" und „plastische" Sprache fordern zu wollen, wie sie früher einmal möglich war. Der Grund für die früher viel konkreter klingende religiöse Sprache lag darin, daß man unbefangener Gottes Wirken an ganz bestimmten Punkten der Welt und der Geschichte lokalisieren konnte, so daß sich von solchen Punkten her gewissermaßen kategorial von Gott reden ließ. Ob und in welchem Sinn eine solche gewissermaßen kategoriale Erfahrung Gottes heute noch möglich ist, kann hier nicht näher untersucht werden. Auf jeden Fall ist in radikaler Weise für uns Gott nur als letzter Grund und letztes Ziel von Wirklichkeit überhaupt denkbar und höchstens indirekt „innerweltlich" erfahrbar. Von da aus kann die religiöse Sprache von heute letztlich eine gewisse Abstraktheit gar nicht vermeiden. Diese Abstraktheit braucht darum nicht zu erschrecken, weil dem Menschen immer deutlicher wird, daß die praktisch effiziente Sprache im Verständnis und Handeln mit seiner materiellen Umwelt auch immer abstrakter wird. Diese Apologie abstrakten religiösen Redens ist natürlich nicht so gemeint, daß die hier verwendete Sprache die einzig mögliche ist, um von Gott zu reden.

Erkenntnismöglichkeit transzendentaler Gotteserfahrung

Es ist davor zu warnen, sich zu schnell und unbesehen auf partikuläre religiöse, mehr oder weniger „mystische" Erlebnisse zu berufen, um die Möglichkeit einer Gotteserfahrung darzutun. Solche Erlebnisse sind entweder sehr intensive Fälle einer grundsätzlich allgemein zugänglichen Gotteserfahrung oder sie erwecken den Verdacht, psychologische Phänomene zu sein, die sich aus partikulären psychischen Ursachen erklären. Die Gnade einer transzendentalen und durch die erhebende Gnade Gottes wesentlich radikalisierten Gotteserfahrung mindestens als Angebot an die Freiheit hat jeder Mensch. Das ist nur eine Übersetzung der katholisch verbindlichen Lehre vom allgemeinen und wirksamen Heilswillen Gottes. Die Gnade freier Annahme und Liebe hat wohl nicht jeder Mensch in jedem Augenblick seines Lebens. Es kann aber gehofft, wenn auch nicht sicher gewußt werden, daß die Geschichte jedes Menschen im vollendeten Heil endet und also irgendwann die wirksame Gnade der Annahme der transzendentalen Gotteserfahrung durch die Freiheit gegeben sein wird.

Aber die Gnade der Annahme ist etwas, das sich bei jedem Menschen einer sicheren Reflexion entzieht. Die richtige Reflexion der transzendentalen Gotteserfahrung in einem thematisierten Wissen um Gott ist gewiß wieder Gnade, die nach dem Ausweis der Erfahrung nicht jedem gegeben ist. Nach der Überzeugung des Zweiten Vatikanum braucht sie auch nicht einmal als angebotene und zureichende Gnade jedem Menschen in jeder gesellschaftlichen und geschichtlichen Situation gegeben zu sein. Das bedeutet aber nur, daß der betreffende Mensch in der Situation psychologischer und gesellschaftlicher Art konkret nicht in der Lage ist, seine gegebene transzendentale Gotteserfahrung genügend zu reflektieren und in dem, was ihm von außen über „Gott" gesagt wird, wiederzuerkennen. Das ist aber grundsätzlich auch dann gegeben, wenn ein intelligenter Mensch in seiner konkreten Situation auch durch ein Gespräch mit einem Mathematiker nicht zu einem Verständnis etwa der Matrizenrechnung kommen kann. Die Berufung auf nicht vorhandene Gnade der Gotteserfahrung darf weder ein mystisch-psychologisches Mißverständnis solcher Gnade voraussetzen noch dispensiert sie von der immer wieder erneuten Bemühung, anderen zu einem reflexen Verständnis der transzendentalen Gotteserfahrung zu verhelfen und sie so auch in der Dimension des objektivierenden Bewußtseins und der religiösen Gesellschaft zu Theisten zu machen.

Eine konkrete Mystagogie in die Reflexion der eigenen transzendentalen Gotteserfahrung des einzelnen müßte allerdings langsam und besser als bisher entwickelt werden. Man darf nicht meinen, dabei müsse das Wort „Gott" am Anfang stehen. In einer Situation, in der religiöse Sprache in der Gesellschaft keine unbestrittene Herrschaft mehr hat, steht es eher am Ende. So kann aber auch ein Gottesbegriff gebildet werden, der später nicht wegen seiner Infantilität höchst gefährliche Krisen im religiösen Bewußtsein des Menschen verursacht. Diese Mystagogie in das Zusichselberkommen der transzendentalen Gotteserfahrung muß natürlich bei Erfahrungen anknüpfen, die bewußtseinsmäßig deutlich und existentiell gewichtig sind und die transzendentale Gotteserfahrung so in

sich tragen, daß sie zu einer Thematisierung dieser Erfahrung drängen. Solche Erfahrungen sind immer eingebaut in das Ganze der existentiellen menschlichen Erfahrung. Wo diese vielleicht schon frühkindlich mehr oder minder mißglückt ist, wo eine Erfahrung zwischenmenschlicher Liebe, Treue, Geborgenheit usw. nicht genügend erreicht wurde, ist natürlich auch die Thematisierung der ursprünglichen Gotteserfahrung sehr schwierig. Nur wo in einem letzten Urvertrauen ein bergender Sinn des Lebens überhaupt frei angenommen wird, wird die Freiheit des Menschen bereit sein, die Thematisierung dieses Urvertrauens auf Gott hin mitzuvollziehen. Die Weckung dieses Urvertrauens geschieht wirksam nicht allein durch Worte, sondern durch die Teilnahme am Lebensvollzug eines anderen Menschen, der in Gelassenheit und Liebe produktives Vorbild für dieses Urvertrauen zu sein vermag.

Von daher läßt sich auch ein Verständnis gewinnen vom Zusammenhang der Gotteserfahrung und der Bezogenheit des Menschen auf Jesus Christus. Christus ist das produktive Vorbild schlechthin für ein Sicheinlassen auf das Geheimnis unseres Daseins, das wir „Gott" nennen. Die absolute Radikalisierung unserer transzendentalen Bezogenheit auf Gott nennt der Gläubige den Geist Christi. Im Blick auf die Geschichte Jesu gewinnt der Christ die geschichtliche Legitimation, sich auf den Gott einzulassen, den Jesus seinen Vater nannte. Transzendentale Gotteserfahrung und geschichtliche Erfahrung Jesu schließen sich zu einem gegenseitigen Bedingungsverhältnis zusammen, Geist und Geschichte sind eine Einheit, in der Gott Ursprung und Ende des Menschen zugleich ist.

Es ist natürlich auch denkbar, daß jemand zwar eine durch die religiöse Gesellschaft bewirkte Indoktrination über Gott besitzt, ohne daß es ihm selbst gelingt, von seiner transzendentalen Gotteserfahrung her diesen Explikationsprozeß selbst deutlich nachzuvollziehen. Auch er kann natürlich die in diesem objektivierten Gottesbegriff mitgegebene philosophisch-theologische Dynamik wirksam werden lassen und so zu einem immer geklärteren und subtileren Gottesbegriff kommen. Er braucht natürlich auch nicht mit dem schwierigen Explikationsvorgang bedrängt zu werden, außer seine individuelle oder gesellschaftliche Situation machen einen solchen Versuch notwendig. Dieser Explikationsvorgang kann bei philosophisch sehr gebildeten Menschen durch ihre Bildung nicht nur erleichtert, sondern auch erschwert werden, so daß es unter Umständen bei einem „bekümmerten Atheismus" in der Dimension der Reflexion bleibt, dem gegenüber die Schrecklichkeit der Gott-losigkeit gesehen, eingestanden und erlitten wird, ohne konkret auf der Ebene reflexer Erkenntnis überwunden werden zu können.

Einheit kirchlicher und außerkirchlicher Frömmigkeit

Jede transzendentale Erfahrung vollzieht sich am Material der Geschichte. Dies gilt auch von der transzendentalen Gotteserfahrung. Die kirchliche Frömmigkeit ist darum nichts anderes als der Vollzug der immer und überall gegebenen transzendentalen Got-

teserfahrung und deren Reflexion im Blick auf die geschichtliche Gegebenheit des gestorbenen und auferstandenen Jesus von Nazareth. Die geschichtliche Kontingenz dieses Materials gibt der kirchlichen Frömmigkeit ihre deutliche Greifbarkeit und Konkretheit wie auch ihre Anfechtbarkeit[7]. Heute muß darum kirchliche Frömmigkeit immer wieder deutlich in jene ursprüngliche Erfahrung rückgebunden werden, deren Material und Auslegung sie ist. Anders kann sie in ihrer geschichtlichen Bedingtheit (in Menschenwort, Kult und Kirchengesetz) und ihrer Bestreitbarkeit durch einen atheistischen Humanismus sowie durch den Hinweis auf die vielen anderen existierenden Religionen nicht unbefangen gelebt werden.

Ob es eine „reflektierte" transzendentale Erfahrung Gottes ohne jede Vermittlung eines kategorialen Gegenstands gibt oder geben kann, ist hier nicht die Frage. Gewiß wird es eine intensive transzendentale Erfahrung Gottes geben können, wo der vermittelnde endliche Gegenstand zurücktritt, die namenlose Wirklichkeit Gottes in stiller Gesammeltheit, in Schweigen, im Versinken der raumzeitlichen Gegebenheiten erfahren wird, wo Leere als Fülle, Schweigen redend, Tod als Andrängen des Lebens, irdische Wirklichkeiten als lautere Verheißung erlebt werden. Hier hat das religiöse Leben ein unermeßliches Feld der Vertiefung bis zu den Phänomenen hin, die man üblicherweise als „mystisch" zu bezeichnen pflegt. Solche Erfahrung nochmals als in einem letzten Sinn kirchliche zu machen, d. h. als Leben der Kirche im Geist, für das alles andere nur Mittel ist, bedeutet Vollendung der Einheit von „außerkirchlicher" und „kirchlicher" Frömmigkeit. Einweisung in meditatives Erleben müßte eine Kunst der „Seelenführer" sein. Daß dafür heute in der Kirche wenig Verständnis vorhanden ist, ist ein Moment der Rollenunsicherheit der heutigen Priester. Sie haben nichts über die Erfahrung Gottes zu sagen.

Gegen diese Gedanken ließe sich der Einwand erheben, alles hier sei zu sehr auf Theologumena gegründet, die bestreitbar und jedenfalls nicht allgemein rezipiert seien. Aber dem ließe sich entgegenhalten, daß kein Dogma ohne Verwendung von Theologumena gepredigt werden kann. Wenn wir dann aber den allgemeinen Heilswillen Gottes für jeden Menschen ernst nehmen, wenn wir voraussetzen, daß ein Mensch ohne irgendeine Begegnung mit Gott sein Heil nicht finden kann, wenn wir daraus kein mystisches Mirakel machen, das ebenso gut geleugnet wie behauptet werden kann, dann ist jeder Christ gehalten, beim Menschen eine der Verkündung im Wort schon vorausgehende Gottesbegegnung anzunehmen, denn auch der soll das Heil finden, der dieser Wortverkündigung nicht in effizienter Weise oder gar nicht begegnet ist. Jeder Verkündiger muß sagen, wie er sich diese seiner Predigt notwendig vorausgehende Gotteserfahrung denkt und wie er glaubt, sie anrufen zu können. Es bleibt aber die Frage, ob in einer anderen Terminologie wirklich eine in der Sache andere Antwort als die hier formulierte gegeben werden kann.

[7] Das Material könnte auch anders sein und behält in jedem Fall seine kontingente Herkunft. Diese ist notwendig, aber schwer zu ertragen, weil sie gerade die Konkretheit eines transzendental notwendigen und überall gültigen Verhältnisses zu Gott sein soll und ist.

Hans Zwiefelhofer SJ

Internationale Organisation und internationales System

Im Forschungsbereich „Internationale Organisation" bahnt sich seit einigen Jahren eine doppelte Schwerpunktverlagerung an: Erstens läßt tendenziell das Interesse an Untersuchungen über die Vereinten Nationen und ihre Sonderorganisationen nach und wendet sich den Problemen der Regionalisierung und der wirtschaftlichen Integration zu. Zum anderen zeigt sich dort, wo die Vereinten Nationen noch als Forschungsobjekt beibehalten werden, ein neuer Ansatz. Lag der Nachdruck vor einigen Jahren noch auf vergleichenden Studien der Institutionen und somit auf dem Versuch, internationale Organisation vom internationalen System abzulösen und von ihm getrennt zu betrachten, so hat sich in jüngster Zeit die Erkenntnis durchgesetzt, daß internationale Institutionen in ihren politischen Prozessen und Funktionen die dominanten Linien des internationalen Systems reflektieren und diese bis zu einem gewissen Ausmaß vergrößern oder modifizieren. Internationale Organisationen werden nicht mehr als geschlossenes Ganzes, als System angesehen, sondern als Verhaltensmuster der Zusammenarbeit und des Konflikts verstanden; ihre Struktur, Entwicklung und Effektivität wird unter Einbeziehung des globalen Systems oder des relevanten Subsystems untersucht.

Diese „Zusammenschau" von internationaler Organisation und internationalem System scheint sich jedoch bei jenen noch nicht durchgesetzt zu haben, die die Ohnmacht der internationalen Organisationen geißeln und dabei die Machtstruktur des internationalen Systems übersehen. Oft genug stehen allerdings hinter der Kritik auch unrealistische Erwartungen, die bei nüchterner Sicht von den internationalen Organisationen einfach nicht erfüllt werden können. Man denke etwa an Dokumente, Botschaften und Ansprachen der Päpste, des Zweiten Vatikanischen Konzils und der römischen Bischofssynode. Seit der Enzyklika „Pacem in terris" Johannes' XXIII. gibt es kein offizielles Dokument der katholischen Kirche zu Fragen der internationalen Gerechtigkeit und des Friedens, das nicht mit Nachdruck auf die Bedeutung der Vereinten Nationen und ihrer Sonderorganisationen hinweist und höchste Erwartungen für den Aufbau einer rechtlichen und friedlichen Welt mit diesem Hinweis verbindet. So berechtigt und wichtig dieses Eintreten der Kirche für die Anliegen der Vereinten Nationen und für ihre Organisationen selbst ist, es wird dabei der Eindruck vermittelt, diese seien bereits der „Anfang eines Systems" [1], von dem in unmittelbarer Zukunft sichtbare und dauerhafte Erfolge in der Neuordnung der internationalen Beziehungen erwartet

[1] Bischofssynode der katholischen Kirche: Die Gerechtigkeit in der Welt (deutsche Ausgabe Rom 1971) 25.

werden können. Die bisherige Geschichte der Vereinten Nationen und ihrer Sonderorganisationen zeigt jedoch, daß diese Teil des internationalen Systems sind und von daher in ihrer Effektivität notwendigerweise begrenzt sind und auch in absehbarer Zukunft begrenzt sein werden.

Die Vereinten Nationen im internationalen System

Die Charta der Vereinten Nationen schuf 1945 eine internationale Organisation, die für eine Welt militanter ideologischer Konflikte zwischen Ost und West und zwischen kolonialen und antikolonialen Tendenzen bedeutungslos war. Die Charta unterstellte und forderte eine pluralistische und kontrollierte Welt, die niemals existierte: konzertierte Kontrolle durch die Großmächte, optimistische Aussichten künftiger politischer Demokratisierung, günstiger wirtschaftlicher Bedingungen und internationaler Legitimität. Dieses „Weltbild" hatte eine Reihe von Konsequenzen: die Sonderstellung der fünf Großmächte und ihre Hauptverantwortlichkeit für Frieden und Sicherheit; die Verankerung der nationalen Selbstbestimmung; die traditionelle Verfahrensweise zur Vermittlung und Beilegung von Konflikten; die vagen Vorkehrungen für das internationale Wirtschaftsgeschehen, aufbauend auf dem Modell der freien Unternehmen für die internationale Wirtschaft und auf der Hoffnung, daß es keine wesentlichen Ungleichgewichte zwischen reich und arm geben würde und wirtschaftliche Entwicklung auch in Zukunft durch private Maßnahmen angeregt und gesichert werden könnte.

Die de-facto-Transformation der Vereinten Nationen in den fünfziger Jahren – der Zeit der Gründung von Organen und Sonderorganisationen für die wirtschaftliche Entwicklung – ging wiederum von dem fiktiven Bild einer Welt aus, die fähig und willens sei, die Vereinten Nationen zu einer Kraft zu machen, die die gemeinsamen Interessen der Menschheit repräsentieren und durchsetzen würde. Die Fiktion einer Weltgemeinschaft ermöglichte es den Organen der Vereinten Nationen, wichtige politische und wirtschaftliche Probleme des internationalen Systems aufzugreifen und eine Angleichung der unterschiedlichen Interessen zu fördern. Aber letztlich blieb wieder der Erfolg hinter den Bemühungen zurück, ähnlich wie den politischen Zielen und Absichten der ursprünglichen Charta kaum legale Möglichkeiten entsprachen. Der Prozeß der Willensbildung und der Entscheidung wurde nach der Erweiterung der Vereinten Nationen im Jahr 1955 immer subtiler, zäher und ungewisser. Die Hoffnung auf einen weitgehend autonomen, die Majorität repräsentierenden Generalsekretär zerbrach zweimal: durch den vorzeitigen Rücktritt von Trygve Lie auf Druck der UdSSR (1952) und durch den Tod von Dag Hammarskjöld während der ernstesten konstitutionellen Krise der Organisation (1961). Aufgrund einiger günstiger Entwicklungen des internationalen Systems in Richtung auf eine Mäßigung der bipolaren Machtverteilung und der Ideologien konnten die Vereinten Nationen eine begrenzte Rolle als „universeller Akteur" spielen.

Aber bis heute ist ihr Einfluß auf das Weltgeschehen streng begrenzt; die Bipola-

rität des internationalen Systems hat ihre Effektivität beständig reduziert. Dies zeigte sich in den Reaktionen der Vereinten Nationen beim Einmarsch der UdSSR in Ungarn und in der CSSR, bei der Intervention der USA in der Karibik, bei den beiden Krisen um Berlin, bei den Kriegen in Laos und Vietnam. Die finanzielle Krise, in der sich die Vereinten Nationen seit 1961 befinden, ist direkte Folge des fortwährenden konstitutionellen Konflikts zwischen den Supermächten. Einige Male mußten sich die Vereinten Nationen aus politischen Krisen heraushalten, wenn nämlich zu erwarten stand, daß eine Intervention den harten Widerstand einer der beiden Parteien finden würde (Algerien-Krieg) oder sogar zur Verschärfung eines lokalen Konflikts beitragen könnte (Biafra). Die lange Reihe der Mißerfolge – Kashmir, Palästina, Zypern, Rhodesien, Südafrika – ist ebenso wie der geringe Erfolg im Bereich der multilateralen Entwicklungshilfe auf den Widerstand einer oder aller Parteien in Dingen zurückzuführen, die ihre wesentlichen Interessen zu berühren schienen.

Daß die Vereinten Nationen dennoch eine Rolle im politischen und wirtschaftlichen Geschehen der Nachkriegszeit gespielt haben, dürfte wohl auf drei Faktoren beruhen: auf der neuen Legitimität des Nationalstaats, auf den neuen Bedingungen der Machtausübung im nuklearen Zeitalter und auf der zunehmenden Heterogenität des internationalen Systems, die es den Supermächten schwerer macht, die ganze Welt in ihre Rivalitäten einzubeziehen. Die Vereinten Nationen haben zu dieser Schwächung der Position der Supermächte dadurch beigetragen, daß in der Vollversammlung, auch nach ihrer Erweiterung, am Prinzip der staatlichen Souveränität und Gleichheit festgehalten wurde.

Einerseits erscheinen also die Vereinten Nationen in ihrer Aufgabe als Instrument der internationalen Zusammenarbeit und Konfliktlösung wie eine Art von Residualkategorie: sie waren effektiv in „relativ" unbedeutenden Konflikten, wie in „kalten Kriegen", in Fragen, die innerhalb der vom internationalen System gesetzten Grenzen gelöst werden konnten, wie z. B. Algerien, und in Zwischenfällen, die die Zuständigkeit regionaler Organisationen, z. B. der Organisation amerikanischer Staaten (OAS) oder der Organisation für die Einheit Afrikas (OAU), überstiegen. Andererseits haben die Vereinten Nationen bewiesen, daß sie unbedingt notwendig sind: als Forum der Diskussion und als diplomatische Bühne der Politik, sowohl im kalten Krieg wie in den Kriegen der Entkolonialisierung. Anstrengungen einzelner Nationalstaaten um direkte und bilaterale Vereinbarungen bedürfen langfristig der Absicherung im internationalen System. Die Legitimisierung des Nationalstatus durch die Vereinten Nationen hat zwar den politischen Spielraum der kleineren Staaten erweitert und ihre nationale Integration und Unabhängigkeit befördert, wodurch die internationale Hierarchie Spuren einer Auflockerung erfahren hat; gleichzeitig wurden jedoch alle jene Hindernisse aufrechterhalten, die gerade der Nationalstatus auf dem Weg zum Frieden und zur Zusammenarbeit aufbaut[2].

[2] Vgl. St. Hoffmann, International Organization and the International System, in: International Organization, Vol. XXIV, No. 1, 389–413.

Erklärungsansätze der internationalen Beziehungen

Diese Entwicklung der Vereinten Nationen ist nicht zuletzt dadurch erklärbar, daß ihre Gründer und Lenker von einem bestimmten Grundmuster für die internationalen Beziehungen ausgegangen sind, das immer mehr zum Modellplatonismus wurde. Ihre Bemühungen um den Aufbau und die politische Tätigkeit der Vereinten Nationen und ihrer Sonderorganisationen gründeten auf einer theoretischen Auffassung der internationalen Beziehungen, die dem zeitbedingten Stand dieser politikwissenschaftlichen Disziplin entsprach: sie verstanden die internationalen Beziehungen als *Integrationssystem.*

Die Modelle der internationalen Integration beruhen zum großen Teil auf der Konzeption des sogenannten *„Funktionalismus"* [3]. Seine These lautet: Aus der wachsenden transnationalen Zusammenarbeit bei der Lösung gemeinsamer Probleme wird eines Tages eine internationale Gemeinschaft entstehen. Die Entwicklung auf diese Gemeinschaft hin setzt in einem funktionalen Bereich an, der als sozial, ökonomisch oder humanitär bezeichnet wird: die Verfahrensweisen sind technisch und nicht politisch. Die Zusammenarbeit wird also überall dort stattfinden, wo es ökonomische und technische Probleme erlauben. Aus der Funktion folgt die Organisationsstruktur des Bereichs gemeinsamer Interessen. Die Kompetenz jedes Organs soll sich auf eine spezifische Funktion beschränken. Alle funktionalen Organe sollen untereinander und im Verhältnis zu bestehenden politischen Autoritäten weitgehend autonom sein. Da jede Funktion andere schafft, wird sich schrittweise ein Prozeß zur Bildung einer politischen Autorität vollziehen: über die Koordination von Funktionen des gleichen Typs, über die Koordination verschiedener Typen von funktionalen Aktivitäten und über die Koordinierung der funktionalen Behörden in internationalen Planungsstäben. „Funktionalismus ist also ein Verfahren, das die ‚politische' Trennung unter den nationalen Akteuren durch ein sich ausbreitendes Netz internationaler Aktivitäten und Behörden überdeckt, in dem und durch welches die Interessen und das Leben aller Nationen graduell integriert werden." [4] Der Funktionalismus geht demnach davon aus, daß gesellschaftliche Prozesse so aufgeteilt werden können, daß sich soziale und wirtschaftliche von sogenannten politischen Problemen isolieren lassen, jedenfalls so lange, bis sie durch Übergreifen der Problemlösungen auf sozialem und wirtschaftlichem Gebiet wieder vereinigt werden. Eine solche Trennbarkeit widerspricht jedoch der politischen Erfahrung. Auf die jüngsten, diese Feststellung beleuchtenden Beobachtungen anläßlich der III. Konferenz der Vereinten Nationen für Handel und Entwicklung in Santiago de Chile soll noch ausführlicher hingewiesen werden.

[3] Vgl. z. B. D. Mitrany, The Functional Approach to World Organization, in: International Affairs 24. Juli 1948; ders., Working Peace System (Chicago 1966); J. Sewell, Functionalism and World Politics (New York 1966); Senghaas-Knobloch, Frieden durch Integration und Assoziation (Stuttgart 1969).

[4] K. P. Tudyka, Internationale Beziehungen (Stuttgart 1971) 93.

Der alternative theoretische Ansatz für die Erklärung der internationalen Beziehungen begreift diese als *Herrschaftssystem.* Die Zielvorstellung der Konfliktlösung durch Integration wird hierbei zum Mittel in einem Ziel-Mittel-System, das auf die Veränderung von Herrschaftsbezügen abstellt. Dieses Modell geht vom empirischen Befund der internationalen Klassenauseinandersetzung aus, d. h. von Schichtung, Abhängigkeit, Über- und Unterordnung im internationalen System. Die Schule des sogenannten *„Politischen Realismus"* [5] entwickelte daraus ihre zentrale These: Das politische Leben einer Nation ist nichts anderes als ein dauernder Kampf um Macht; der im Sinn von Macht verstandene Begriff des nationalen Interesses erklärt die Gestaltung der auswärtigen Beziehungen. Internationale Politik ist der Streit unabhängiger Einheiten um Macht zur Durchsetzung nationaler Interessen; diese sind über längere Zeiträume hinweg relativ konstant, jedoch abhängig vom Zustand der Umwelt und von den vorhandenen Alternativen. Das Interessen-Macht-Konzept, so meinen die Vertreter dieses Denkansatzes, entspricht dem „staatsmännischen Denken"; es ist demnach wirklichkeitsnah und komplementär zur Lehre vom Gleichgewicht der Mächte, das allerdings nie als statisches Gleichgewicht begriffen werden darf. „Die Spurts um die Macht sind es, die fortwährend die Verteilung der Macht in der Welt durcheinanderbringen, die etablierte Ordnung bedrohen und den Weltfrieden stören. Die unterschiedliche Ausbreitung der Industrialisierung in der Welt und die daraus hervorgehenden Machtveränderungen und nicht ein automatischer Gleichgewichtsmechanismus sind es, die den Rahmen der modernen internationalen Politik ausmachen." [6]

Die an diesem System teilnehmenden relevanten Entscheidungsträger sind die Nationalstaaten. Internationale gouvernementale Organisationen, wie z. B. die Vereinten Nationen, sind dann nichts anderes als eine spezifische Art der Interaktion zwischen Regierungen, deren Verhalten von der jeweiligen gesellschaftlichen Struktur und den nationalen gesellschaftlichen Interessen bestimmt wird. Je nach der sozialökonomischen Binnen-Machtverteilung werden die auswärtigen Beziehungen von der dominierenden Stellung der Eliten, meist der Wirtschaftseliten, bestimmt [7]. Faktisch, willentlich und bewußt bleibt der Prozeß der Gestaltung auswärtiger und internationaler Beziehungen außerhalb des Rahmens demokratischer Legitimation.

Das Grundmuster der internationalen Beziehungen als Herrschaftssystem erklärt viel besser die „Ohnmacht" der Vereinten Nationen und ihrer Sonderorganisationen. Von ihm aus lassen sich auch Ansätze für neue politische und institutionelle Handlungsentwürfe formulieren. Die Erfahrungen nach drei Welthandelskonferenzen und die der „Konferenz der Vereinten Nationen für Handel und Entwicklung" (UNCTAD)

[5] Vgl. H. J. Morgenthau, Macht und Frieden (Gütersloh 1963); Th. W. Robinson, National Interest, in: J. Rosenau, International Politics and Foreign Policy (New York, London 1969).

[6] A. F. K. Organski, Der Machtwandel, in: E. Krippendorf, Political Science (Tübingen 1966) 242.

[7] Vgl. G. Kolko, The Roots of American Foreign Policy (Boston 1970); S. Melman, Our Depleted Society (New York 1965).

als internationale Organisation zugrunde liegende, weitgehend „machtfreie" ökonomische Theorie der internationalen Wirtschaftsbeziehungen zeigen beispielhaft, was mit dieser Behauptung gemeint ist.

Die Erfahrungen der Konferenz von Santiago de Chile

Mit Recht hat man bei der Auswertung und Würdigung der III. Konferenz der Vereinten Nationen für Handel und Entwicklung (UNCTAD III) – 13. April bis 21. Mai 1972 in Santiago de Chile – darauf hingewiesen, daß die von den Entwicklungsländern als „Konferenz der Hoffnung" und als Test für die Glaubwürdigkeit der „Strategie der Vereinten Nationen für die Zweite Entwicklungsdekade" erwartete Vollversammlung von Vertretern der 142 Mitgliedstaaten und etwa 70 internationalen und intergouvernementalen Organisationen für zwei Drittel unserer Menschheit eine Enttäuschung darstellte, weil sie nur wenig mehr als befürchtet und viel weniger als erhofft erbrachte[8]. In der Regel gehen jedoch die Beurteilungen der UNCTAD III davon aus, Erfolg und Mißerfolg an den verabschiedeten bzw. gescheiterten Resolutionen der Konferenz zu messen, ohne den institutionellen Aspekt hinreichend zu gewichten. Ohne Berücksichtigung der Entstehung, Entwicklung und Organisationsstruktur der UNCTAD lassen sich aber der Verlauf und die Ergebnisse der Konferenz von Santiago nicht erklären.

Die großen Erwartungen, die mit der UNCTAD III verbunden waren, beachteten wohl zu wenig, daß die UNCTAD als Institution in ihrer gegenwärtigen Verfassung nur in sehr beschränktem Maß die Rolle spielen kann, die man ihr als Instrument für die Veränderung der weltwirtschaftlichen Beziehungen unterstellt. UNCTAD ist keine mit der Ernährungs- und Landwirtschaftsorganisation (FAO), der Organisation für Erziehung, Wissenschaft und Kultur (UNESCO) und anderen vergleichbare Sonderorganisation der Vereinten Nationen. Sie kam nur aufgrund des Wunschs und des beständigen Drucks von seiten der Entwicklungsländer zustande. Daß die Frage einer Konferenz für Handel und Entwicklung in der Vollversammlung der Vereinten Nationen aufgegriffen wurde, kann bis auf das „Belgrader Treffen" der bündnisfreien Staatsoberhäupter im Herbst 1961 zurückverfolgt werden. Dieser Konferenz folgte im Juli 1962 das Treffen von Vertretern aus 34 afrikanischen, asiatischen und lateinamerikanischen Entwicklungsländern in Kairo, das mit Nachdruck eine internationale Wirtschaftskonferenz im Rahmen der Vereinten Nationen forderte. Die kommunistischen Länder unterstützten die Initiative der Entwicklungsländer, da sie hofften, die Welthandelskonferenz als Gegengewicht zum „General Agreement on Tariffs and Trade" (GATT), in dem außer der CSSR kein anderes Ostblockland vertreten war,

[8] Über Verlauf und Ergebnisse der Konferenz vgl. vom Verfasser: Unctad III – Erwartung und Wirklichkeit, in: Handel statt Hilfe? (Mannheim 1972) 7–53.

aufbauen zu können[9]. Vor allem die Erfolge der kapitalistischen Staaten in den internationalen Handelsbeziehungen und ihr Engagement in der Dritten Welt haben die Ostblockländer veranlaßt, eine weltweite Handelsorganisation zu fordern, um auf diese Weise ihren Außenhandel zu fördern und ihre Wirtschaftsbeziehungen zu intensivieren. Da sich zahlreiche Organe der Vereinten Nationen mit Welthandelsfragen beschäftigen, schien den westlichen Industrieländern eine neue Organisation nicht notwendig. Hingegen fand der Gedanke einer Welthandels- und Entwicklungskonferenz bei den Entwicklungsländern breite Zustimmung.

Im Jahr 1964 wurde die UNCTAD nach Genf einberufen mit dem Ziel, allen Mitgliedsregierungen der Vereinten Nationen Empfehlungen im Bereich des Handels und einiger damit verbundener Fragen zu geben. Nach einstimmiger Empfehlung der Genfer Konferenz beschloß dann die UN-Vollversammlung am 30. 12. 1964, die „Konferenz der Vereinten Nationen für Handel und Entwicklung" als Organ der Vollversammlung zu begründen; sie setzte gleichzeitig den Handels- und Entwicklungsrat und das ständige Sekretariat der Konferenz als nachgeordnete Organe ein[10]. Ihre Hauptaufgabe ist es, den internationalen Handel zu fördern, um die wirtschaftliche Entwicklung der Dritten Welt zu beschleunigen, zu diesem Zweck neue Grundsätze und Richtlinien aufzustellen und als Koordinierungszentrum für handels- und entwicklungspolitische Maßnahmen der Industrie- und Entwicklungsländer zu dienen.

Die Umstände ihrer Entstehungsgeschichte und die dynamische Persönlichkeit ihres ersten Generalsekretärs, Raul Prebisch, trugen dazu bei, daß sich die UNCTAD in der Tat zu einer „Gewerkschaft der Entwicklungsländer" (J. Tinbergen) entwickelte, obwohl die universelle Teilnahme aller Nationen zu ihren grundlegenden Prinzipien gehört und sie von Anfang an nicht nur ein Forum für die unterentwickelte Welt sein wollte. Da sich die Block-Politik bei den Konferenzen – vielleicht am deutlichsten in New Delhi 1968 – durchsetzte, wurde die UNCTAD zunehmend zur Bühne harter und beständiger Konfrontationen zwischen Entwicklungsländern und Industriestaaten, in viel stärkerem Ausmaß als die anderen vergleichbaren internationalen Organisationen. In der Folge haben sich die Industrieländer stets bemüht, den Einfluß der UNCTAD zu beschränken und die rechtliche Unverbindlichkeit ihrer Beschlüsse für die Mitglieder und die Vollversammlung der Vereinten Nationen zu betonen.

Trotz verbaler Beteuerungen über die Bedeutung und Anerkennung der UNCTAD waren die Industrieländer auf der Konferenz in Santiago voller Mißtrauen und wandten sich deswegen gegen eine Erweiterung der Kompetenzen und der Effizienz dieses Instruments für die Veränderung weltwirtschaftlicher Beziehungen. Zwar konnte die UNCTAD ihren Grundsatz einer globalen Sicht der Probleme der Entwicklung und der internationalen Wirtschaftsbeziehungen als interdependenten und deswegen un-

[9] Die Versuche bei der Konferenz von Havanna im Jahr 1947, eine „Internationale Handelsorganisation" zu schaffen, blieben erfolglos und führten lediglich zur Gründung des GATT; diese Organisation entsprach jedoch nicht den ursprünglichen Absichten der Havanna-Konferenz.

[10] Resolution 1995 (XIX).

teilbaren Problemkomplex durchhalten und sogar durch die Einbeziehung von Fragen der Weltwährungsordnung und des Technologietransfers ausweiten; doch ließen die Industrieländer keinen Zweifel darüber aufkommen, daß es andere und wichtigere internationale Institutionen gibt und daß sie nicht gewillt sind, der UNCTAD allein die Formulierung neuer Grundsätze für die internationalen Beziehungen zu überlassen oder sie gar mit größeren Kompetenzen für die politische Verwirklichung der Empfehlungen auszustatten. Nicht zuletzt sind es aber diese institutionellen Regelungen, die über Erfolg oder Mißerfolg der UNCTAD entscheiden.

In Santiago brachte die „Gruppe der 77" (96 Entwicklungsländer) eine Reihe von Resolutionsentwürfen ein, die sich auf die notwendige strukturelle Anpassung einschließlich neuer Mechanismen, auf die Arbeitsmethode und auf offene Fragen der Koordination innerhalb und außerhalb der Vereinten Nationen bezogen. Die wichtigste Resolution in diesem Zusammenhang fordert, der Welthandels- und Entwicklungsrat solle die Gründung einer allgemeinen internationalen Handelsorganisation prüfen; diese Resolution wurde mit 25 Gegenstimmen bei 6 Enthaltungen angenommen. Weitere Vorschläge betrafen die Verstärkung der institutionellen Verfahren der UNCTAD, ihre Rolle innerhalb der Dekaden-Strategie der Vereinten Nationen, die Erweiterung des Welthandels- und Entwicklungsrats und die Schaffung neuer untergeordneter Organe für einzelne Problembereiche. Im allgemeinen fanden die diesbezüglichen Vorschläge der Entwicklungsländer die Zustimmung der Gruppe D (sozialistische Staaten Osteuropas); diese sehen in der UNCTAD ein Forum für bessere politische Kontakte mit den Entwicklungsländern und auch ein für sie günstiges Feld politischer und ideologischer Auseinandersetzung. Hingegen beschränkten sich die Industrieländer marktwirtschaftlicher Ordnung in ihrer Mehrzahl darauf, Veränderungen der UNCTAD nur innerhalb des gegenwärtigen organisatorischen und institutionellen Status für diskutabel zu erklären.

Die Zukunft der UNCTAD

Nach der III. Konferenz der Vereinten Nationen für Handel und Entwicklung stellt sich die Frage, was aus den Zielen der UNCTAD werden soll und wie diese Institution für die Lösung der ihr gestellten Aufgaben funktionsfähig gemacht werden kann. Eine Wiederholung von Santiago im Jahr 1976 in Afrika (UNCTAD IV) nach dem „Schema" Konfrontation-Enttäuschung-Mißbehagen-Resignation wäre weltpolitisch gefährlich. Zwar haben die bisherigen Konferenzen gezeigt, daß über „kleine Schritte" immerhin spätere Ergebnisse ermöglicht wurden und auch die Einbeziehung der Entwicklungsländer als aktives Element der Weltwirtschaft vorangekommen ist; doch müßten die kommenden Jahre genutzt werden, um die Tätigkeit und Dialogfähigkeit des Handels- und Entwicklungsrats so zu forcieren, daß dieser entscheidungsreife Resolutionen an die Vollversammlung richten kann. Die in Santiago angenom-

mene Entschließung, den Rat von 55 auf 68 Mitglieder zu erweitern[11], erfüllt bereits eine der notwendigen Voraussetzungen. Weitere Voraussetzungen, von denen das politische Klima der UNCTAD IV nicht unwesentlich abhängt, können von den ständigen Organen der UNCTAD geschaffen werden.

Sie beziehen sich erstens auf wissenschaftliche Untersuchungen der anstehenden Probleme des Handels und der Entwicklung. Abgesehen von klaren und ausgewiesenen Wertprämissen, von denen solche Untersuchungen auszugehen haben, sollten sie über die systematische Beschreibung hinaus Erklärungshypothesen formulieren, die sich nicht mehr, wie dies bisher überwiegend der Fall ist, auf die traditionelle Theorie der internationalen Wirtschaftsbeziehungen stützen, d. h. Anpassungsvorgänge im Hinblick auf einen hypothetischen Gleichgewichtszustand analysieren. Wird die Macht gesellschaftlicher Gruppen nicht erforscht, gehen wissenschaftliche Aussagen über wirtschaftliche Zusammenhänge und Entwicklungen an der Wirklichkeit vorbei und bieten keine realisierbaren Ansätze für Wirtschafts- und Entwicklungspolitik. Solange Machtfragen unberücksichtigt bleiben oder als konstante Größen in die Rahmenbedingungen verbannt werden, ist der Nutzwert der Theorie für die Politik relativ gering.

Ein zweites und drittes Postulat, das sich an die Organe der UNCTAD selbst richtet und worauf hier nur hingewiesen werden soll, betrifft die intensive Förderung der wirtschaftlichen Zusammenarbeit der Entwicklungsländer untereinander und eine gezielte Öffentlichkeitsarbeit in den Industriestaaten. Ergänzend dazu wären die Entwicklungsländer sicher gut beraten, wenn sie eine alternative Strategie in Richtung auf eine effektive „counter-power" hin entwickeln würden, wozu vor allem vier Elemente gehören würden: Der Rückhalt der offiziellen Sprecher bei möglichst breiten Basisgruppen ihrer Bevölkerung, die Klärung offener Probleme innerhalb der „Gruppe der 77", die konsequente Mobilisierung aller internen Ressourcen und eine Analyse der langfristigen Interessen der Industrieländer an der Dritten Welt.

Selbst wenn solche und andere Vorbedingungen erfüllt werden könnten, die sich auf ein „Gelingen" der UNCTAD IV beziehen, bleibt doch zu bedenken, daß die künftige Rolle der Vereinten Nationen und ihrer Sonderorganisationen wesentlich davon abhängt, wie sich das internationale System entwickelt. Tendenziell wird, so kann man annehmen[12], die Durchdringung von nationaler und internationaler Politik zunehmen. Der Weg zur transnationalen Gesellschaft wird gekennzeichnet sein von den nuklearen Waffensystemen, einer Art „sozialer Mobilisierung" durch Kommunikation und durch technologische Innovationen. Unterstellt man eine Entwicklung in Richtung auf ein eher gemäßigtes internationales System, so werden sich größere Möglichkeiten und ein breiterer internationaler Bedarf für regionale und internationale Organisationen ergeben.

[11] Dem Rat gehören jetzt an: 15 afrikanische, 14 asiatische, 11 lateinamerikanische Staaten, 21 Industrieländer marktwirtschaftlicher Ordnung (darunter die BRD) und 7 sozialistische Staaten Osteuropas.

[12] Vgl. K. Kaiser, Transnationale Politik, in: Politische Vierteljahresschrift, Sondernummer 1969, 80–109.

Albert Brandenburg

Die ökumenische Theologie der Zukunft

Reflexionen über Gestalt und Vollzug

In der gegenwärtigen Situation der ökumenischen Bewegung, kurzerhand meist mit „Krise" bezeichnet, wird offenkundig, daß der ökumenische Aufbruch zur Sammlung der Christen sich von Anfang an über seine Ziele nicht wirklich klar gewesen ist. Als 1948 in Amsterdam die Gründungsversammlung des Ökumenischen Rats der Kirchen stattfand, sprach man von einer Einigung durch Erneuerung, und zwar durch radikale Erneuerung der Kirchen. Auch das II. Vatikanische Konzil empfahl den geistlichen Ökumenismus in Gebet, Buße und Umkehr. Niemand bestreitet die Wichtigkeit solcher leichthin gesprochenen Worte, schwer aber realisierten Christenaufgaben. Wie die Einigung konkret auszusehen hat, darüber ist hier und dort noch in keiner Weise Konsens erzielt.

Ist diese Zielunsicherheit in bezug auf die Gestaltung der Einheit der Kirche von jeher die Ursache einer strukturellen Dauerkrise, so kommen gegenwärtig noch andere Elemente einer starken Hemmung der ökumenischen Bewegung hinzu. Edmund Schlink[1] erstattete im Anschluß an die Vollversammlung der Kommission Glaube und Kirchenverfassung 1971 in Löwen Bericht und nannte folgende Gründe: Die Zurückhaltung der katholischen Kirche sei zweifellos bedingt durch die Sorge um den Zerfall ihrer Einheit. Die Verunsicherung von Klerus und Kirchenvolk und der Einbruch einer Autoritätskrise sehe die Kirche nicht zuletzt von ihren ökumenischen Unternehmungen her bedingt. (Diese Ansicht Schlinks ist seither oft wiederholt worden, auch in Kreisen katholischer Ökumeniker.) Bei den orthodoxen Kirchen liegen nach Schlink die Gründe anders. Sie haben nur wenige Theologen, die für ökumenische Gespräche wissenschaftlich entsprechend vorgebildet sind, als daß sie adäquate Dialogpartner sein könnten.

In der Genfer ökumenischen Bewegung herrscht eine empfindliche Unsicherheit gegenüber der unmittelbaren Zielausrichtung. Ist das Christuszeugnis entscheidend oder der Einsatz für gerechte und friedliche Ordnung der Welt? Das braucht und sollte nicht einmal eine Alternative sein, tatsächlich aber ist eine ganze Reihe von Alternativen heute da: Glaubensaussagen oder politische Programme, Gebet oder

[1] E. Schlink, Die Bedeutung von „Faith and Order" für die ökumenische Bewegung und die Evangelische Kirche in Deutschland, in: Ökumenische Rundschau 21 (1972) 145–159.

Aktion, Mission als Erweckung zum Glauben oder Entwicklungshilfe, Einheit der Kirche oder Einheit der Menschheit, zwischenkirchlicher Ökumenismus oder Säkular-Ökumenismus. Diese tatsächlichen Alternativen brechen bei jedem ökumenischen Gespräch auf, in der kleinsten Gruppe; lautstärker und unmittelbar effektvoller sind die Aussagen, die sich auf Aktion und das zu Unternehmende richten. Das Machbare verbunden mit Änderung und Veränderung ist unbestritten überall die große Faszination.

Herrscht so Unklarheit oder vielmehr Uneinigkeit in bezug auf Ziel und Ende jeder ökumenischen Realisierung, so verstärkt sich diese, wenn man darangeht, Wesen und Aufgabe *ökumenischer Theologie* als solcher zu umreißen. Hier sind wir über Versuche kaum hinausgekommen, obschon eine ganze Anzahl von Ansätzen in literarischen Äußerungen vorliegt.

Über die Dringlichkeit der Klärung von Ziel und Methode ökumenisch-theologischen Arbeitens muß nicht erst noch ein Wort gesagt werden. Unbestreitbar wahr ist das Wort eines Ökumenikers unserer Tage: Es gibt keine Zukunft mehr für die getrennten Kirchen (Ernst Lange). Unsere Frage berührt also unmittelbar Sein oder Nichtsein unserer christlichen Kirchen. Ökumenische Theologie ist eine unabdingbare Funktion ökumenischer Realisierung zwischen den Kirchen.

Es gibt Äußerungen über die Zukunft einer ökumenischen Theologie, die uns nicht gleichgültig lassen können, zumal wenn sie von Theologen wie Karl Rahner ausgesprochen werden. Auch Peter Lengsfeld hat beachtenswerte Thesen aufgestellt. Nach dem Willen des Konzils soll das ökumenische Gespräch mit den Theologen der getrennten Kirchen geführt werden. Eine ständige, reflektierende Überprüfung dieser verhältnismäßig jungen Dialog-Wissenschaft nach Aufgabe, Methode und Ziel ist notwendig. Unsere Frage also: Was will ökumenische Theologie in der Zukunft, welches ist ihre Not und Verheißung, welches ihre Herkunft und Geschichte? Gibt es überhaupt eine eigentliche ökumenische Theologie oder nur eine indirekte, uneigentliche?

Es gibt Entwicklungsstufen ökumenischer Theologie, auf die vor kurzem P.-W. Scheele[2] hingewiesen hat, früher schon E. Stakemeier[3], P. Wacker[4], J. Brosseder[5] und R. Frieling[6]. Wir meinen nicht so sehr die zeitliche Abfolge, sondern die sachlich-logische. Wir kommen von der kontroverstheologischen Ökumenik her, auf sie kann auch zukünftig nicht verzichtet werden. Der Begründer der Vierteljahresschrift für ökumenische Theologie (früher Zeitschrift für Kontroverstheologie) „Catholica", Ro-

[2] P.-W. Scheele, Prolegomena zu einer ökumenischen Theologie, in: Glaubensverständnis – Glaubensvermittlung – Erwachsenenbildung, hrsg. v. G. Koch u. J. Pretscher (Würzburg 1972) 63–84.

[3] E. Stakemeier, Konfessionskunde heute (Paderborn 1957).

[4] P. Wacker, Theologie als ökumenischer Dialog (Paderborn 1957).

[5] J. Brosseder, Ökumenische Theologie (München 1967); vgl. auch P. Bläser, Ökumenische Theologie, in: Was ist Theologie?, hrsg. v. E. Neuhäusler u. E. Gössmann (München 1966) 385–415; W. Seibel, Ökumenische Theologie, in: Gott in Welt (Festschrift K. Rahner) II (Freiburg 1964) 472–498.

[6] R. Frieling, Ökumene in Deutschland (Göttingen 1970).

bert Grosche, verwies auf das Schriftwort: „arguere eos qui contradicunt – mit guten Gründen die uns Widersprechenden überführen." Wo Dialog ist, wird und muß auch die Kontroverse möglich sein, das brüderlich geführte Gegensatzgespräch (dieses ganz sicher, da doch das Certamen immer ein Urelement geistiger Begegnung überhaupt ist). Zur Sprachregelung: Ausländer, vor allem Franzosen und Belgier, verstehen unter Kontroverse oft Polemik, was wir gänzlich ausschließen; diese kann nicht mehr sein.

Kontroverstheologie im Rahmen der ökumenischen Theologie wird es immer geben – aber nicht als Priorität[7]. Das leidige Suchen nach Differenzen, die ja da sind, ist für viele uninteressant, so daß sie zu nivellieren geneigt sind. Aber auch das ist nicht richtig. Die Differenzen sind auf verschiedene Grundstrukturen zurückzuführen. Der gelehrte Streit um Lehrunterschiede ist jedoch keineswegs mehr vorrangig. Man sieht darin oft nur den Versuch, das faktische Getrenntsein zu rechtfertigen. Junge Christen nehmen meistens die Lehrunterschiede zwischen den Konfessionen nicht mehr ernst. Was die Gegenwart verlangt, ist eine konstruktive ökumenische Theologie.

Konstruktive ökumenische Theologie

Was ist darunter zu verstehen? Es ist das förderliche *Dreiecksgespräch* zwischen protestantischer (einschließlich anglikanischer), orthodoxer und katholischer Theologie. In langer Entwicklungszeit hat sich katholische Theologie in diesem Jahrhundert den Intentionen der protestantischen Theologie erschlossen. Intensiv und autorisiert methodisch geschieht es seit dem Zweiten Vatikanum, nachdem aber längst vorher schon eine Fülle von Arbeiten über Barth, Bultmann und Tillich durch katholische Theologen angefertigt wurden. Vor allem die Mitarbeit an der Existentialinterpretationstheologie brachte uns zu den schwierigsten Problemen der Hermeneutik, dieser vor allem – wie Schleiermacher und Dilthey uns belehren – seit der Reformation höchst aktuell gewordenen Wissenschaft. Wir taten mit, mußten mittun – weil einer immer des anderen Last tragen muß – und erfuhren aus dieser ökumenischen Zusammenarbeit Reichtum und Erschütterung. Ängstliche Gemüter, die die Verunsicherung sahen, die aus der Affinität der katholischen und protestantischen Theologie folgte, wollten umkehren und scheuten selbst nicht die Kollision mit dem Konzil, das sich doch unwiderruflich für den Dialog mit den getrennten Christen entschieden hat. Aus dem Versuch der Neuinterpretation des Glaubens, aus dem fast schicksalhaften Geschichtlichkeitsdenken, aus den Einwänden von Psychologie und Naturwissenschaft erwuchs eine wirkliche theologische Not. Das in den Verstehenskategorien der Gegenwart Interpretierte zerrann einem in der Hand. Der entpersonalisierte Gott, degradiert zur

[7] Vgl. dazu: R. Kösters, Zur Theorie der Kontroverstheologie. Wissenschaftstheoretische Reflexionen über Begriff, Gegenstand und Methode der Kontroverstheologie, in: Zschr. f. kath. Theologie 88 (1966) 121–162.

Funktionalität im mitmenschlichen Bereich, hörte auf, (neben dem selbstverständlichen Vatergott) der Seiende, der Herrscherliche und vor allem der Richter zu sein. Es war nicht abzusehen, wohin dieses Sprechen von Gott in der Sprache unserer Zeit führte.

Da stieß die Theologie der Orthodoxie zu uns mit ihrem ihr besonders eigenen Zugang zum Mysterium in der betenden Kirche. Es kann nicht genug betont werden, daß der bloße theologische Dialog „evangelisch-katholisch" keinen Ausweg aus dem vielberufenen „Chaos" der Theologie zeigte. Das ist eine wichtige Erkenntnis in der konstruktiven ökumenischen Theologie: Wir stehen im Dreiecksgespräch.

Die andere Erkenntnis entwickelt sich daraus: Alle drei Partner müssen ganz ausgeprägt ihr Proprium zeigen. An der lutherischen Theologie läßt sich das klarmachen. Luther ist mit seiner Theologie bis zur Gegenwart viel stärker gegenwärtig, als gewöhnlich gemeint wird. Natürlich ist der Ansatz verfeinerter, konsequenter und radikaler, aber auch gefährlicher. Er kommt aber zu seinem Proprium erst in der katholischen Kirche, in die er ja hineingehört. Luther ist Katholik. Das alles ist ebenso erstaunlich, wie es im Augenblick schockiert. Wir haben eigentümlicherweise dieses ganz selbstverständliche Faktum völlig vergessen. Luther ist tatsächlich mit Kreuzestheologie, Worttheologie, der Lehre von der Verborgenheit Gottes und vom Evangelium in unserer Kirche gegenwärtig. Diese scheinen uns quellhaft die Impulse lutherischer Theologie abzugeben. Das bedürfte freilich einer eigenen Begründung für jeden der genannten Lehrbegriffe. Hier zeigt sich uns ein wichtiges Gesetz der ökumenischen Theologie.

Ökumenische Rezeption[8]

Wir empfangen aus der Hand unserer lutherischen Mitchristen den Reichtum der Lehre Luthers. Luther kann ja nie Doctor universalis einer eigenen Kirche sein, er wird auch nie Kirchenlehrer bei uns. Er ist Explosion, Ferment, Protest, prophetische Kraft zum Evangelium. Wir leugnen nicht Ausfallserscheinungen bei ihm, die wir bedauern: Er hat kaum Verständnis für das besondere Priestertum gehabt. Die Autorität eines Lehramts ist bei ihm kaum angelegt, seine Worttheologie ist auf die „efficacia verbi", die Wirksamkeit des Wortes, und auf die Selbstbezeugung und Selbstinterpretation der Schrift hingeordnet. Welch herrlichen Klang hat die „viva vox Evangelii", die lebendige Stimme des Evangeliums, in der Sprache des Konzils[9]. Es ist kein Zweifel, Luther und lutherische Theologie durch die Zeiten hin kommen bei uns zur

[8] Der Begriff „Rezeption" ist ein rechtsgeschichtlicher, konzilsgeschichtlicher und dogmengeschichtlicher Begriff von eminenter Bedeutung. Er stellt ein ausgesprochen ekklesiologisches Problem dar. In diesem Sinn wird das Wort „Rezeption" hier nicht gebraucht, sondern in dem einfachen Verständnis von Entgegennahme, ohne daß durch die Acceptio irgend eine rechtliche Veränderung oder Integrierung geschieht.

[9] Konstitution über die göttliche Offenbarung 8.

unerwartet fruchtbaren Entfaltung. Das ist absolut keine Schwärmerei. Es ist der Realismus im Erblicken dessen, was Sache ist. Die Sache mit Luther wird „anonym" heute bei uns mehr verhandelt als je zuvor.

Das Gesetz der Rezeption kommt zur Weiterung im Geben und Nehmen. Haben wir nicht die Kreuzestheologie selbst bei manchen Heiligen? Daß wir sie in dieser Zeit neu entgegennehmen, ist konstruktive ökumenische Theologie. Was könnten wir von Calvin übernehmen? Etwa die Predigt von Gottes herrlicher Heiligkeit oder heiliger Herrlichkeit. Was bisher an ökumenischer Theologie da war, ist ja kaum über Anfänge hinausgegangen.

Was aber sollen *wir* in dieser „konzertierten Aktion"? Der Begriff der Katholizität wird uns von den ökumenischen Konferenzen und überhaupt aus der Ökumenischen Bewegung entgegengehalten. Katholizität nicht nur geographisch, sondern als Universalismus der Tiefe, als die alles durchdringende Fülle Christi, als die Kirche, die das neue Loblied der allumfassenden Liebe singt. Wir sollen gemäß der grandiosen Vision von Papst Johannes bei der Ankündigung des Konzils allumfassend katholisch sein, nicht eine Konfession inmitten einer relativierenden Pluriformität. Nach dem Konzil mußte die Sache mit der Reformation erledigt werden: Die Reformation mußte jetzt richtig gemacht werden. Statt dessen liegen die „Fragmente einer großen Konfession" vor uns; der Weltrat der Kirchen ist leitbildlos, bei uns vorsichtige Zurückhaltung. Man will in Reaktion gegen vermeintliche oder wirklich hemmende Faktoren Fortschritte erzwingen, wo es sie gar nicht geben kann, etwa in der „Interkommunion" oder beim Amtsverständnis.

Es unterliegt keinem Zweifel – im Blick auf Rahners Konzept von zukünftiger ökumenischer Theologie –: „Theologie ist immer die Reflexion auf die Botschaft des Evangeliums in einer bestimmten geistesgeschichtlichen Situation ... (sie geschieht) von den Verständnishorizonten her auf sie hin, die von einer bestimmten Zeit angeboten werden." [10] Es ist sicher, die Zeitkategorien der Verkündigung müssen stimmen. Letztlich allein wichtig aber ist die innere Mächtigkeit der Verkündigung – auch und gerade, wenn diese quer zur Zeitmentalität steht. Wir denken paradigmatisch an Luthers Sünden-, Buß- und Kreuzeslehre. In reformatorischen und gegenreformatorischen isolierenden Polarisationen schaffen sie langweilige „Gettosituationen". Wer als Katholik oder katholischer Priester zehn Jahre in der Diaspora in evangelischen Kirchen die Messe zelebrierte, weiß um die Verlorenheit des Getrenntseins, des Partikularismus. Man ist heute eher offen für solche Erlebnis- und Gefühlsbefunde.

Das Gesetz des Lebens ist das spannungsvolle Verwiesensein von Gegensätzen aufeinanderhin. Unser Partner ist die „nachchristliche Welt", ja „sogar die nichtchristliche und antichristliche Welt" (Rahner). Voraussetzung aber ist die ungebrochene Verkündigung. Diese erhält nicht zuletzt ihre Energie aus der Kirche, die durch den

[10] In: Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs (Festschrift H. Fries) (Graz, Wien, Köln 1972) 201.

Austausch der Lebenskräfte gestärkt wird. Nach dem Willen der Vorsehung sind selbst die Ungläubigen beim Aufbau des Leibes Christi unerläßlich und haben Anteil am Lebensaustausch.

Ein Beispiel möge erläutern, wie solcher Austausch wirksam ist oder werden kann. Öffnung der Kirche und Weite des Verstehens auf der einen Seite und Synkretismus auf der anderen Seite sind ganz verschiedene Dinge. „Der Synkretismus setzt einen niedergehenden Glauben voran. Er ist eine Beleidigung des lebendigen Gottes. Im Geistigen ist er unfruchtbar wie die Politik und die Philosophie, der er entstammt. Er erniedrigt und verflacht alle Elemente, die er verbindet.“ [11] Wie Oscar Cullmann meint, bzw. wie er die Meinung von protestantischen Pessimisten wiedergibt, bedeutet die weltweite Öffnung, die auf dem Konzil erfolgte, nichts anderes als eine Rückkehr des Katholizismus zu einem gefährlichen, den mittelalterlichen Universalismus überbietenden Synkretismus, der den Protestantismus friedlich zu verschlingen drohe. Die katholische Kirche habe nun mehr Platz für die nichtkatholischen Konfessionen, ja in gewissem Sinn auch für die nichtchristlichen Religionen und den Atheismus gefunden. Die Reformation bedeute demgegenüber Konzentration auf einige wenige Prinzipien [12]. Hier ist Richtiges (neben Übertreibendem) gesehen: Die Öffnung und Weite ist nicht ohne Gefahr, wie ebenso die protestantische Engführung nicht ohne Gefahr ist. Korrektive sind Elemente des von uns gemeinten Lebensaustauschs.

Grundsätze ökumenischer Theologie

Wir versuchen, unsere Gedanken in einigen Thesen weiterzuführen, um dann Gedanken Rahners kritisch zu beleuchten.

1. Der Kontakt, die Konvergenz, die Konziliarität, die Konkordie, der allmählich zu erreichende Konsens in den auch Kontrast und Kontroverse nicht scheuenden Kirchen muß und wird sich niederschlagen in der eigentlichen ökumenischen Theologie.

2. Dieser Vorgang der Begegnung der Kirchen im lebendigen geistigen Raum wird weitergehen, auch wenn es derzeit eine Krise der Stagnation gibt, die in Wirklichkeit nur eine Denkpause ist, eine willkommene Gelegenheit zu manchen Korrekturen an der Vergangenheit.

3. Die Verkündigung an die Welt ist der Auftrag der Christen in der Kirche; davon unterscheidet sich aber der vorgängige Akt der Vor-Bereitung, der lebendigen Energiespeicherung durch die Ungebrochenheit der Lehre. So verstehen wir Joh 17, 21: „Laß sie eins sein in uns, damit die Welt glaube, daß Du mich gesandt hast.“

4. Man darf die Notwendigkeit des ersten Akts nicht übersehen. Dieser muß darin bestehen, daß die Spannung erkannt und erhalten wird, gerade durch die konstruktive

[11] H. de Lubac, Glauben aus der Liebe (Einsiedeln 1970) 265.

[12] In: Freiheit in der Begegnung (Festschrift O. Karrer) (Frankfurt, Stuttgart 1969) 31 ff.

ökumenische Theologie. Die „Konfessionen", sich nicht mehr als sich ausschließende Gebilde betrachtend, müssen sich als je andere und doch aufeinander verwiesene stets weiter befruchten, korrigierend aufeinander achten und voneinander lernen.

5. In diesem lebendigen Austausch, bei dem alle „Konfessionen" ihr eigenes Gesicht nicht verlieren, ihre Charaktere beibehalten und so eine fruchtbare Spannung wachsen lassen (fruchtbar freilich nur unter dem Dach des einen Bekenntnisses zum gleichen Herrn und der gegenseitigen Liebe), kann und wird der Kirche neues Leben erstehen und eine wahrhafte Katholizität. Es muß hier mit allem Nachdruck gesagt werden, daß ökumenische Theologie nicht ein Nachgeben, eine Subtraktion, ein Mit-sich-reden-Lassen ist, keine Verkümmerung und kein Minimalismus. Konstruktive ökumenische Theologie stellt die höchsten Ansprüche. Sie will keineswegs glaubensmüde Kirchen zusammenbinden, die sich mit einem Minimum von Gläubigkeit zufrieden geben. Je ausgeprägter evangelische Eigenart ist, je tiefer orthodoxe Theologie in Kult und Anbetung christliche Innerlichkeit pflegt, und je mehr das Katholische allumfassend Glaube und Liebe ausbreitet, um so lebensvoller wird die Spannungseinheit. Ökumenische Theologie will ein intensives Christentum, kein minimales, verwaschenes Einerleichristentum. Am Beispiel der Heimholung Luthers in das Seinige mit seinen besten Gedanken ist das Wunder der Begegnung unter dem Zeichen von Geben und Nehmen am eindrucksvollsten exemplifiziert. (Es kann freilich nicht verschwiegen werden, daß, bevor die Konfessionen ihren ursprünglichen reformatorischen Ausschließungscharakter ablegen, noch manche Kontroverse geführt werden muß.)

6. Die von uns hier gemeinte ökumenische Theologie ist ökumenische Theologie im eigentlichen Sinn; schließlich muß ja jede Theologie im weitesten Sinn ökumenisch sein. Keine Theologie kann es sich erlauben, unökumenisch zu sein.

7. An uns liegt es, solche ökumenische Theologie im eigentlichen Sinn methodisch auszubauen und ihre eminente Zukunftsaufgabe zu erkennen. Sie ist tatsächlich ein neues Lehrfach.

8. Ökumenische Theologie im eigentlichen Sinn rüstet alle Christen für die Koinonia, die Gemeinschaft in der Einheit, die abzielt auf die Verkündigung in Kraft; denn letztlich ist Joh 17, das Gebet um die Einheit, eine Verheißung des eschatologischen Siegs des Wortes Gottes.

9. Neben dieser konstruktiven, dialogisch-ökumenischen Theologie gibt es natürlich auch noch die reflektierende und objektivierende Wissenschaft von der ökumenischen Entwicklung und Entfaltung der ökumenischen Bewegung. Es kann nicht verschwiegen werden, daß hier, was den katholischen Beitrag im Lauf der letzten Jahrzehnte angeht, eine empfindliche Lücke besteht. Es kann nicht so getan werden, als ob die ökumenische Entwicklung nur eine Sache der protestantischen Theologie wäre. Wenn man auf die deutsche protestantische Kirche sieht und ihren Beitrag zum Werden des Ökumenischen abschätzt, müßte man sein Urteil gründlich revidieren. Die Forschungsarbeiten von Günther Gaßmann über das Einheitsprinzip der Bewegung „Faith and Order" von 1910 bis 1937 ergeben für den deutschen Raum des Protestantismus einige

betrübliche Phänomene von Hemmungen und Zurückhaltungen. Die deutsche protestantische Theologie, in aller Welt bekannt, ist nicht mit Vorrang ökumenisch ausgerichtet. Man lese einmal das auf bester Erudition beruhende Buch von Heinz Zahrnt „Die Sache mit Gott", eine Übersicht über die protestantische Theologie des 20. Jahrhunderts. Dieses Werk, längst nach dem Konzil erscheinend, nimmt in gar keiner Weise Rücksicht auf die Wandlungen und Entwicklungen, die das Konzil eingeleitet hat. Das Konzil wird mit keinem Wort erwähnt, katholische Theologie existiert fast nicht. Überhaupt sind die gewaltigen Anstrengungen katholischer Theologen und der mutige Einsatz mancher Generationen von katholischen Theologen für das Gespräch mit der protestantischen Theologie – von Schell bis in unsere Tage hinein – noch in keiner Weise aufgearbeitet. Die objektivierende ökumenische Wissenschaft hätte hier noch ein weites Feld.

Karl Rahners Entwurf einer ökumenischen Theologie

Von diesen Überlegungen aus ist es nun möglich, Gedanken Karl Rahners zur ökumenischen Theologie kritisch zu beleuchten. In der Festschrift für Heinrich Fries behandelt Karl Rahner unter dem Titel „Perspektiven einer zukünftigen ökumenischen Theologie" [13] eine neue Grundlegung von ökumenischer Theologie. Der Artikel ist, wie vieles von Rahner, von faszinierender Kraft und höchster Aktualität. Gleichwohl seien einige Anmerkungen zu seinen Aussagen erlaubt, die das Fundament einer bisherigen ökumenischen Theologie – diese im eigentlichen Sinn – bewußt, vielleicht provozierend in Frage stellen. Gerade in der Zeit, da die evangelischen Konfessionen untereinander und die lutherische Kirche mit der katholischen Kirche Gespräche führen, die auf eine Verständigung hinausgehen – wir denken an das Malta-Papier und die Leuenberger Konkordie –, schreibt Karl Rahner seine Abhandlung über eine zukünftige ökumenische Theologie. Das ist bemerkenswert.

Rahner sieht eine neue Zielsetzung der ökumenischen Theologie in der Zukunft. „Wenn ich von der ökumenischen Theologie der Zukunft sprechen soll, dann setzt dieses Thema die Meinung voraus, daß diese ökumenische Theologie der Zukunft nicht einfach so bleibt, wie sie bisher betrieben wurde" (505). Die Theologie allgemein hat in der heutigen Zeit in der „säkularisierten Welt" (505) einen neuen, ernst zu nehmenden Gesprächspartner gefunden. Dies hat seine Bedeutung auch für die ökumenische Theologie, die „nicht mehr so sehr von jenen Themen ausgehen wird, die von der Vergangenheit her und von den klassischen Bekenntnisschriften der einzelnen Kirchen aus kontroverstheologische Themen sind, sondern vielmehr von der gemeinsamen Aufgabe der getrennten Kirchen und ihrer Theologie, die gemeinsame christliche

[13] A. a. O. 199–212; hier zitiert nach K. Rahner, Schriften zur Theologie X (Zürich, Köln 1972) 503–519.

Glaubenssubstanz theologisch zu durchdenken, daß sie neu und besser ... assimiliert werden kann" (504). Und dies eben von weltlichen Menschen, denn der „erste und entscheidende Gesprächspartner der Kirchen von heute muß ... der ‚nachchristliche' Heide sein" (504).

Rahner stellt sich zwar öfter unter die zu Beginn seines Aufsatzes gegebene Grundbestimmung ökumenischer Theologie, wonach es auch immer um die traditionelle ökumenische Theologie gehen wird, „d. h. den Dialog der Theologien der getrennten Kirchen untereinander" (503; vgl. auch 504, 508, 509, 510), läßt auf der anderen Seite aber keinen Zweifel daran, daß sie in den Hintergrund treten soll, ja, er rückt sogar in einer gewissen Härte davon ab: „Deren (der Theologien christlicher Kirchen) erster und entscheidender Gesprächspartner ist nicht mehr die jeweilige Theologie einer anderen Kirche; die Theologien der christlichen Kirchen haben nicht so sehr miteinander zu sprechen, als zusammen mit einem gemeinsamen Partner, der von ihnen verschieden und für beide derselbe ist: die weltlich gewordene Welt" (506). Und noch einmal: „Die neue und vordringliche Aufgabe einer Theologie auf die säkulare Welt hin und von ihr her führt in allen Kirchen zu einer gleichsam indirekten ökumenischen Theologie, die vermutlich effizienter werden kann als die bisherige" (508). Dieser letzte Gedanke hat natürlich seine Konsequenzen, und Karl Rahner zögert auch nicht, sie auszusprechen: „wenn sie (die christlichen Kirchen) also scheinbar gar keine ökumenische Theologie treiben, dann ist solch ein Gespräch mit der säkularen Welt gerade die ökumenische Theologie der Zukunft" (507). Angesichts dieser Aussagen werden seine Beteuerungen über die Notwendigkeit der alten ökumenischen Theologie relativiert. Rahner entwertet sie nicht völlig, stellt ihr aber eine andere Aufgabe eindeutig voran. Ökumenische Theologie wird dann zu einer anonym christlichen Theologie, die sich nicht christlich nennen kann, aber christlich zu sein glaubt. Die Rahner so lieb gewordene „Anonymität" wird ebenfalls auf die Methoden einer solchen Theologie angewandt: sie sind „nichttheologisch" und spielen sich ab „in anonym gewordener Christlichkeit", sind eine „gesichtslos gewordene Christlichkeit" (509).

Rahner zwingt uns zweifellos, mit seiner uneigentlichen „ökumenischen Theologie" immer die großen Dimensionen unserer Aufgabe zu sehen, die letztlich zusammengefaßt werden kann in der Zielvorstellung „Gott und die Ökumene". Denn das sind die zwei allein bewegenden und beunruhigenden Wirklichkeiten: Gott, der Namenlose, der Herr der Welt, und eben die Welt, die im argen liegt und auf die Offenbarung der Kinder Gottes wartet.

Es hieße Rahner nicht zu Ende denken, wollte man seine letzten Äußerungen über die Kirche von der Basis her nicht auch noch zur Konzeption einer zukünftigen ökumenischen Theologie heranziehen[14]. Er schafft eine Brücke – ohne freilich den Begriff zu behandeln – zu einem neuen Einheitsmodell der Genfer ökumenischen Be-

[14] K. Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance (Herderbücherei 446, Freiburg 1972) 115.

wegung, der *Konziliarität*. „Unter Konziliarität verstehen wir das Zusammenkommen von Christen örtlich, regional oder weltweit – zu gemeinsamem Gebet, zu Beratung und Entscheidung in dem Glauben, daß der Heilige Geist solche Zusammenkunft für seine eigenen Zwecke der Versöhnung, Erneuerung und Umgestaltung der Kirche benützen kann, indem er sie zur Fülle der Wahrheit und der Liebe hinführt. Konziliarität kann zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten unterschiedlichen Ausdruck finden." [15]

In der Konziliarität geschieht eine Konkretisierung der ökumenischen Bewegung in die Ortsgemeinden hinein. Es ist ein vielversprechendes Modell; es sieht vor allen Dingen vor, daß in den Ortsgemeinden fernab von aller billigen Kompromißoffenheit jede Konfession zunächst streng ihr eigenes autonomes Leben lebt, um dann im Miteinander von Gebet und Erwartung des Heiligen Geistes die Einigung zu vollziehen und zu erfahren. Ihre eigentliche Attraktivität erfährt die Konziliarität aus dem Gesetz der Rezeption. Spannungen bleiben natürlich auch durch die Verbindung von verschiedenen Andersheiten, vor allem vom Amtsverständnis der universalen katholischen Kirche her.

Die Gedanken der Katholizität und der Konziliarität sind keine Alternativen, sie haben komplementären Charakter. Die ökumenische Theologie der Zukunft muß alles dieses bedenken: Das umgreifend Katholische, das in den Lebenszellen der Basis Erprobte, wo jeder ganz Individuum ist und doch mit Vertrauen sich dem anderen zuwendet. Wir erblicken hier tatsächlich den Brennpunkt vieler geistiger Strömungen aus der unmittelbaren Vergangenheit: Das Personal-Dialogische, den Abbau von Ressentiments, Rechthaberei, Aggressivität und Polemik. Die Begegnung ausgeprägt selbstbewußter, eigenständiger Gruppierungen in der liebenden Gemeinschaft einer Christengemeinde, die in neuer Kraft versucht, mit der Macht des Heiligen Geistes die Botschaft des Herrn zu verkünden. Im übrigen ist zu hoffen, daß die mutigen – um nicht zu sagen gewagten – Entwürfe Rahners noch eine lebhafte Diskussion hervorrufen. Das wäre zur Klärung der ganzen Frage nach ökumenischer Theologie und nach dem Verständnis von Kirche dringend zu wünschen.

[15] E. Lange, Die ökumenische Utopie oder Was bewegt die ökumenische Bewegung (Stuttgart 1972) 178.

Henning Günther

Walter Benjamin und die Theologie

Die Aktualität Walter Benjamins ist nicht bestritten. Es ist aber fraglich, ob die Gründe dieser Aktualität schon hinreichend geklärt und eingestanden sind[1]. Den wichtigsten neueren Beitrag zu Benjamin hat *J. Habermas* geleistet (175–223). In dieser Würdigung schiebt Habermas eigene Positionsverschiebungen in seine Benjamin-Deutung ein. Diese verborgene Positionsverschiebung bei Habermas läßt sich in drei Thesen zusammenfassen. 1. Die unter dem Kampfwort „Emanzipation" unsere Gesellschaft transformierende Bewegung könnte bloßer Schein sein. „ . . . aber für den Augenblick drängt sich der Verdacht auf: ob vielleicht eine glücklose und unerfüllte Emanzipation ebenso möglich sei wie der relative Wohlstand ohne Aufhebung der Repression?" (217) Habermas, selbst wohl der wichtigste Begründer der Emanzipationsbewegung, stellt nun die Frage: „Dürfen wir die Möglichkeit einer bedeutungslosen Emanzipation ausschließen?" (219). Dieser Zweifel ist bewegt durch das Bedenken, daß im Horizont des Marxismus die Aufhebung der Gestalten des absoluten Geistes (Religion, Philosophie, Kunst usw.) eine falsche Aufhebung sein könnte (194). 2. Diese Sorge begründet Habermas damit, daß „Sinn kein vermehrbares Gut" (201) ist und wir uns offensichtlich keine Emanzipation, die alle geschichtlichen Substanzen kulturkritisch liquidiert, leisten können. Habermas nennt diese geschichtliche Substanz – technokratisch verfremdet – mit dem Terminus „semantisches Potential" (202). 3. Aus diesen Gründen plädiert Habermas für eine Evolution, die den Sinn für die profanen Fortschritte schärft (219). Die Theorie und Praxis des Fortschritts muß immer mehr Motive der Gegenaufklärung in sich hineinnehmen (216).

Emanzipationsbewegung contra Benjamin

Diese Positionsverschiebung bei Habermas ist, wenn man sie als ein Indiz für die ideenpolitische Gesamtsituation nimmt, ein Zeichen dafür, daß eine Phase der Wiederherstellung des Konservativismus bevorsteht. So begründet Habermas in einem solchen

[1] Unter dem Titel „Zur Aktualität Walter Benjamins" (hrsg. v. S. Unseld, Frankfurt 1972) ist gerade eine Zusammenstellung von Interpretationen dieser Aktualität erschienen. Es handelt sich dabei um eine Fortsetzung der Kontroverse zwischen der sogenannten Frankfurter Schule (vgl. hierzu G. Rohrmoser, Das Elend der kritischen Theorie, Freiburg ^{2}1970) und G. Scholem um die Bedeutung der Theologie und ihr Verhältnis zum dialektischen Materialismus bei Benjamin. Durch das Erscheinen der ersten Bände der kritischen Ausgabe Benjamins erhielt die Beurteilung der Kontroverse einen gesicherten Boden. – Die Seitenzahlen im Text verweisen auf „Zur Aktualität Walter Benjamins".

Zusammenhang die Aktualität Benjamins mit dessen konservativ-revolutionärer Position (205). Konservativ ist diese Position insofern, als ihr wesentlicher Impuls die Rettung der substanziellen Inhalte der geschichtlichen Kultur über das geschichtsnihilistische Zeitalter der Posthistoire hinaus ist. Revolutionär ist die Position, weil die Substanz selbst ihrer geschichtlichen (mythischen) Umklammerung entrissen werden muß und weil darüber hinaus die Moderne selbst einer solchen Rettung prinzipiell entgegensteht. Rettung wäre erst im Kommen einer revolutionierten Gesellschaft möglich. Dann sei es Rettung für den Umsturz (220). Diese konservativ-revolutionäre Position steht vor dem Problem, welche Praxis geeignet ist, die zu rettende Tradition in ein geschichtlich Neues umzuwandeln. Die politischen Antworten, die sich bei Benjamin finden (eine trotzkistisch-syndikalistische Variante des Marxismus), lehnt Habermas, ganz in der Tradition der Frankfurter Schule, als nicht ernst zu nehmen ab („Den Gedanken an Revolution verbieten" [220]).

Nun findet man die politischen Antworten Benjamins immer in religionsphilosophischen Zusammenhängen. Auch diesen Praxiszusammenhang von Theologie und Politik kann Habermas nicht verstehen. An diesem entscheidenden Punkt bleibt er beschränkt durch die Grenzen, die Adorno hier gegen Benjamin gezogen hat. Diese Verstehensgrenzen sind vor allem wirksam, wenn Habermas die Sinn- und Weltauslegungen der Religionen differenzlos dem Mythos zuschlägt. Für ihn sind, wie für Adorno, alle Religionen Gestalten des mythischen Zeitalters, die der Aufklärung bedürfen (202). Daraus ergibt sich das Problem der „Tilgung des Mythos" (196) oder seiner Umformung (202). Zugleich sollen aber die Substanzen nicht vernichtet, sondern gerettet werden. Habermas sieht allerdings, daß Benjamin in diesem Stil negativer Dialektik nicht gedacht hat. Für Benjamin war nicht alle Religion dem Mythos zugerechnet, sondern Benjamin hielt fest an der Überwindung des Mythos nicht durch Aufklärung, sondern durch Religion, ja durch göttliche Kräfte (205). Aber Habermas kann eine solche Überzeugung nicht nachvollziehen. Für ihn ist Benjamin damit Mystiker, dessen esoterische Erfahrungen mit der Nähe Gottes nicht verallgemeinerungsfähig sind (200). Benjamin habe aber selbst mit der Esoterik der Gotteserfahrung gebrochen. Eine nicht-esoterische religiöse Erfahrung kann Habermas sich nicht vorstellen. Er bedient sich einer sehr sonderbaren Argumentation, um die Bedeutungslosigkeit religiöser Erfahrungen zu erweisen, indem er darauf hinweist, daß die Religion bereits ironisch aufgehoben sei durch das atheistische Dasein der Massen. „Die Religion ist heute nicht einmal mehr Privatsache; aber im Atheismus der Massen sind auch die utopischen Gehalte der Überlieferung untergegangen" (194).

Es ist eine der totalitären Konsequenzen der Habermasschen Kommunikationsphilosophie, daß das, was den Sprachspielen der Massen entrückt ist, unwahr wird. Nun ist aber Habermas an einer „Zufuhr" der utopischen Inhalte der Religionen interessiert, damit die Emanzipation nicht in ihrer Leere und Langeweile erstickt. Hier ist er der zynischen Zustimmung Gehlens zur Religion ganz nahe, weil er die Zufuhr religiös-mythischer Energien aus funktionalen Gründen für notwendig hält.

Habermas denkt sich eine Zufuhr ehemals religiöser Energien in den Leerlauf der Emanzipation so, daß die religiösen Inhalte als „semantische Potentiale" eingebracht werden, d. h. die religiöse Sprache soll mit ihren Sinnimplikationen und bedeutungsvollen grammatischen Eigenheiten (z. B. dem Übergriff auf Nicht-Verwirklichtes) die sprachlichen Möglichkeiten emanzipierten Sprechens erweitern. Benjamin ist für Habermas der beispielhafte Fall des Gelingens eines solchen Transfers religiös-mythischer Energien in materialistische Konzepte. Die Frage, ob ein solcher Transfer auch gelingen kann, wenn nicht an die Wahrheit religiös-mythischer Substanz geglaubt wird, stellt Habermas nicht, obwohl doch hier eine Schranke des zynischen Funktionalismus vorliegen könnte. Benjamin jedenfalls, das gesteht Habermas ein, hat nicht zynisch-funktionalistisch das Religiöse umfunktioniert. Daher setzt hier die Kritik ein. Benjamin sei wegen seines Festhaltens an der Theologie gescheitert. Er sei niemals bereit gewesen, das theologische Erbe preiszugeben, es dem Marxismus zu opfern (211).

Dialektischer Materialismus und religiöse Erfahrung

Benjamin habe zwar, dank der Theologie, eine Theorie und auch Methode der Erfahrung entwickelt, die dem Stumpfsinn eines banalen dialektischen Materialismus unvergleichlich sei. Aber er sei daran gescheitert, daß er diese Erfahrung nicht so in den dialektischen Materialismus habe einbauen können, daß die ungelösten Probleme des dialektischen Materialismus (Praxis, Revolution, Subjektivität) gelöst werden könnten (206 f.). Habermas fordert hier die Lösung des Problems, an dem Benjamin gescheitert sei: die Einführung theologisch geschärfter Erfahrung in den dialektischen Materialismus, ohne daß die Grundannahmen des dialektischen Materialismus aufgegeben werden müssen. Habermas bleibt bei dem Konzept der Aufhebung der Religion, aber es wird durch ihn nun die unüberwindbare Differenz zwischen Benjamin und der nach wie vor konsistenten Theorie der Frankfurter Schule nicht mehr geleugnet. Ist die Religion aufzuheben als Sprachmaterial für den dialektischen Materialismus?

Einen Versuch, die leere Reflexion negativer Dialektik mit Hilfe der theologischen Dimension bei Benjamin zu überwinden, macht *Hermann Schweppenhäuser*. Die Gründe für eine Einbeziehung Benjamins in Adornosche Sentenzen, wie sie Schweppenhäuser als ein Getreuer produziert, ist zunächst die unendliche Selbstreflexion der Subjektivität[2]. Die sich selbst unendlich reflektierende Subjektivität hat ohne Erfahrung keinen Inhalt. Benjamin aber ist Theoretiker, vielleicht Lehrer einer Erfahrung, die als profane Erleuchtung durch die Schule des Rausches, der Versenkung zu gehen hat. Benjamin hat den nüchternen Rausch der religiösen Erfahrung dem stimulierten des Surrealismus und des Haschisch vorgezogen.

[2] H. Schweppenhäuser, Einleitung zu Walter Benjamin, Über Haschisch, hrsg. v. T. Rexroth (Frankfurt 1972).

Ein weiteres Problem, das der theologischen Gestimmtheit Benjamins korrespondiert, ist für Schweppenhäuser die moderne, technologisch produzierte Realität selber. Es ist unter den Bedingungen „technologischer Zivilisation" sozusagen eine „zweite Natur" entstanden. Diese „zweite Natur" ist aber dort „dämonisch-ambiguitäre", wo die erste Natur mythisch war[3]. Will man unsere Realität erkennen und nimmt man sie nicht vordergründig und falsch als rationalen Zweck-Mittel-Zusammenhang, dann muß man sie „enträtseln". Dafür ist ein Erkenntnisvermögen jenseits der Subjekt-Objekt-Spaltung erforderlich (153). Dieser Bereich ist zumindest der Herkunft nach der Bereich der Theologie. Schweppenhäuser zeigt, daß Benjamin an einer Vermittlung von Theologie und Marxismus arbeitete, nicht weil er gern spekulierte, sondern weil die spezifisch moderne Realität nur erfahren werden kann, wenn eine solche Vermittlung vollzogen wird (143). Nun behauptet auch Schweppenhäuser, daß Benjamin an dieser Vermittlung gescheitert sei (151). Benjamin beziehe gewissermaßen naiv die theologische Sprache auf die Realität und zwinge ihr Bedeutung ab.

Unter dem Inkognito der Kunst

Es ist daher verwunderlich, daß entgegen der Ablehnung der theologischen Dimension Benjamins dennoch seine Aktualität geradezu eine Integration aller Gruppierungen der Linken erlaubt. Die Frage nach der Bedeutung der Theologie für Benjamin konnte bisher so leicht verdrängt werden, weil sich Religion und Materialismus in einem Dritten produktiv verbinden, in der Kunst. Habermas spricht von der „Sonderstellung, die die Kunst unter den Gestalten des absoluten Geistes . . . einnimmt" (193). Um zu verstehen, wie unter dem Inkognito der Kunst auch für orthodoxe Marxisten die Theologie tolerabel ist, muß auf die Theorie dieses Zusammenhangs von Religion und Kunst bei *Günter Rohrmoser* Bezug genommen werden. „Der in der ästhetischen Reflexion entwickelte Anspruch auf eine Versöhnung der Welt hat den christlichen offensichtlich überdauert."[4] Das Fortdauern religiöser, gedeuteter Erfahrungen unter dem Inkognito der Kunst wird von Rohrmoser nachgewiesen. In der Kunst überdauert – und sei es in der Emphase der Leugnung – die Beziehung zur „Wahrheit"[5]. Ebenso bleiben andere theologische Inhalte durch die Kunst erhalten: Die paradoxe Selbsterzeugung einer schöpferischen Subjektivität, die Fähigkeit, quer zum Weltlauf zu stehen, der Widerstand gegen den totalen Funktionalismus, die Abwendung von der Gesellschaft, die sich selbst mit dem Absoluten verwechselt, die Möglichkeit einer nichtverrückten unmittelbaren Erfahrung; das gilt ebenso für die Inhalte, die in theolo-

[3] H. Schweppenhäuser, Physiognomie eines Physiognomikers, in: Zur Aktualität Walter Benjamins 139–171; 141.

[4] G. Rohrmoser, Herrschaft und Versöhnung. Ästhetik und die Kulturrevolution des Westens (Freiburg 1972) 7.

[5] Ebd. 12.

gischer Sprache als Glück, Versöhnung, Erlösung, Hoffnung, Vergebung, Gemüt, Gewissen, Verantwortung, Seligkeit, Schuld, Versuchung, Einheit, das Ganze, Geschichte, Natur ausgesprochen wurden.

Die Umsetzung des gedeuteten Religiösen in die Kunst führt zu einem zweideutigen Ergebnis. Positiv ist festzustellen, daß unter dem Inkognito der Kunst die Inhalte der geschichtlichen Kultur überdauern. Rohrmoser weist nach, daß die Klassiker des Marxismus von der Kunst diese Leistung erwartet haben. Sie waren nicht bereit, die ideologiekritische Destruktion auch gegen die Kunst zu richten. In der Kunst sollten vielmehr die Inhalte der bürgerlichen Kultur, ja die Humanität einer Sklavenhaltergesellschaft, für ein nachbürgerliches, nachmodernes Zeitalter gerettet werden. Die Kunst sollte im Troß der Revolution mitgeführt werden. Auch das Bild des befreiten, menschlichen Menschen war ohne die ästhetisch vermittelte Humanität nicht denkbar. Walter Benjamins Bedeutung für den Marxismus besteht in seiner Leistung, in genuiner Tradition der Inkonsequenz von Marx selber, durch die Kunst die revolutionierte Gesellschaft mit ihrer Geschichte zu verbinden.

Aber kann eine solche Überführung der geschichtlichen Substanzen in Kunst gelingen? Rohrmoser zeigt an Brechts Galilei, daß ein Festhalten an dem bürgerlichen, wissenschaftlich-technischen Fortschritt eben doch zu einem Widerspruch zu den marxistischen Voraussetzungen führt. Daß schlechte Kunst dabei entsteht, ließe sich leicht verschmerzen. Aber die dahinterstehende Frage ist, ob nicht bei der ästhetisierenden Rückbeziehung auf die metaphysisch-religiösen Substanzen die Kunst zu einem die Wirklichkeit verstellenden Wahn wird. Benjamin hat sich dieser Frage gestellt. In seiner Theorie der Photographie, des Films, der Architektur und vor allem des Surrealismus hat er entschieden geleugnet, daß die Kunst diese Rolle einer profanen Erleuchtung der Wirklichkeit übernehmen kann. In der bisherigen Rezeption dieser Sätze Benjamins wird unvollständig zitiert (z. B. 201). Es heißt bei Benjamin: „Die wahre, schöpferische Überwindung religiöser Erleuchtung aber liegt nun wahrhaftig nicht bei den Rauschgiften. Sie liegt in einer profanen Erleuchtung einer materialistischen anthropologischen Inspiration, zu der Haschisch, Opium oder was immer sonst die Vorschule abgeben können. (Aber eine gefährliche. Und die der Religion ist strenger.)“ [6]

Bisher ist die in Klammern gesetzte Bemerkung Benjamins nicht hinreichend berücksichtigt worden. Man hat dann als Benjamins These ausgegeben, seine Voraussetzung sei der Wille zur Überwindung der religiösen Erfahrung, sein Ziel sei die profan-materialistische Erfahrung, der Weg dazu seien die Rauschgifte. Benjamin plädiert aber für die Strenge der religiösen Erfahrung. Er hat die Gefahr einer Übersetzung traditionell rituell gebundener Formen in die Kunst gesehen und den Faschismus als die Konsequenz der Ästhetisierung der traditionalen Substanzen verstanden. Es ist richtig, daß eine Kultur nur lebendig ist, wenn es gelingt, substanziellen Inhalten durch

[6] W. Benjamin, Angelus Novus (Frankfurt 1961) 202.

den Kultus eine ästhetische Gestalt zu geben. Aber die Ästhetisierung muß der Strenge der Sinngebung untergeordnet bleiben. Deshalb findet sich bei Benjamin die Übersetzung von religiösen Inhalten in ästhetische nur im Zusammenhang der theologischen Rechtfertigung der Inhalte selbst. Hierin ist Benjamin vom jungen Nietzsche geschieden, der den Wahn der Kunst als Stimulans zur Weiterführung des Lebens gerechtfertigt hat. „Wenn es keine Wahrheit mehr gibt, an der dieses Bild (des Ganzen) gemessen werden kann, dann wird die Kunst zur Verklärung des Wahns, der allein das an seiner Schöpfung leidende Leben zu heilen vermag. Indem aber die Kunst der Bedürftigkeit entsprechen muß, die durch den Nihilismus erzeugt wurde, wird der Ersatz von Metaphysik und Religion durch die Kunst zur Affirmation der Lüge des Scheins, der Nietzsche ihr gutes Gewissen gibt, da er die Realität zum Schein ihrer selbst erklärt.“ [7]

Das Theodizee-Motiv

Rohrmoser entwickelt exemplarisch an Platons Kritik der Dichtertheologen die Argumente gegen die Umsetzung von religiös-metaphysischem Weltverständnis in Kunst. Die Verbannung der Kunst aus der Praxis einer sittlichen politischen Ordnung ist notwendig, solange sich Praxis von Vernunft leiten läßt. Kunst kann dann allenfalls Mimesis, nachahmende Darstellung sittlicher Praxis sein. In diesem Sinn ist auch Benjamin Platoniker, als er in den grundlegenden Bemerkungen im Trauerspielbuch das Schöne an der Idee des Guten orientierte. In striktem Gegenzug gegen die Inanspruchnahme Benjamins für Ästhetik und Literaturtheorie muß daran festgehalten werden, daß Benjamin in der Tradition von Platons und Hegels letztlich theologisch begründeter Kritik der Kunst steht. Im Trauerspielbuch faßt er Natur- und Religionsphilosophie im Problem der Subjektivität zusammen. In der Trauer konvergieren die Subjektivität des Menschen und die Natur. Sie ist wie ein Eingehen des Menschen in das Innerste der Gegenstände selber. Die gefallene Kreatur ist durch Subjektivität verwandelt. „Als Wissen führt der Trieb in den leeren Abgrund des Bösen hinab, um dort der Unendlichkeit zu versichern.“ [8] Der unendliche Trieb des Menschen, er selbst zu sein, ist böse. Im Bösen konvergieren Natur und Geschichte im Subjekt. Das Böse ist nicht die Naturverfallenheit des Menschen, es ist auch nicht seine gesellschaftliche Verstrickung, sondern es ist die Subjektivität des Subjekts selber. „Die ungeheure widerkünstliche Subjektivität in dem Barock schießt hier zusammen mit der theologischen Essenz des Subjektiven. Die Bibel führt das Böse unter dem Begriff des Wissens ein.“ [9] Die Praxis der Menschen zieht die Natur in die Geschichte des Bösen hinein.

[7] Rohrmoser, a. a. O. 49.
[8] W. Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels (Frankfurt 1966) 262.
[9] Ebd. 265.

„Und während mit dem irdischen Gericht sich tief die schwanke Subjektivität des Urteils mit Strafen in der Wirklichkeit verankert, kommt in dem himmlischen der Schein des Bösen ganz zu seinem Recht. Dort kommt die eingestandene Subjektivität zu dem Triumphe über jede trügerische Objektivität des Rechts und führt als ‚Werk der höchsten Weisheit und der ersten Liebe', als Hölle, der göttlichen Allmacht sich ein. Sie ist nicht Schein, ebensowenig aber gesättigtes Sein, sondern die wirkliche Spiegelung der leeren Subjektivität im Guten. Im schlechthin Bösen greift die Subjektivität ihr Wirkliches und sieht es als die bloße Spiegelung ihrer selbst in Gott." [10] Die in diesen Sätzen vorausgesetzte Theodizee überbietet Benjamin durch den Gedanken des Gerichts, der noch über Theodizee hinausweist. Für ihn ist die menschliche Autonomie, die sogenannte säkularisierte Humanität als das Gericht der Menschen über Menschen die Hölle. Es ist die Verwirklichung des Bösen, das nur in Gott gespiegelt und gerichtet werden kann. Nur eine religiöse, nicht eine „atheistische" humane Befreiung ist möglich. Das „himmlische Gericht" gibt der leeren Subjektivität ihren Inhalt: das Gute.

Mythos und Naturverfallenheit

Es ist anerkannt, daß das Trauerspielbuch für Benjamin grundlegend war und geblieben ist. Von einer Transformation des Religiösen ins Ästhetische kann keine Rede sein. Die Intention ist genau entgegengesetzt: die Kunst wird in der religiösen Signatur des Zeitalters festgemacht, hier in der politischen Ethik der Reformation [11]. Das Mißverständnis, daß Benjamin das Theologische als Sprachmaterial zur Deutung der Kulturgeschichte verwandt habe, ist im Blick auf das Trauerspielbuch leicht aufzudecken. Schwieriger ist die Aufklärung des Grundkonflikts zwischen Benjamin und der Frankfurter Schule über das Verhältnis von Mythos und Aufklärung. Vereinfacht kann man sagen, daß für den kulturkritischen Neomarxismus alle bisherigen Weltauslegungen dem Zeitalter des Mythos zuzurechnen sind. Darin stimmen der an den Wissenschaften orientierte sogenannte Rationalismus und die kritische Theorie überein, wobei sie sich wechselseitig ebenfalls noch dem Mythos zurechnen. Innerhalb der Linken geht der Streit zwischen den Marxologen, Marxianern, Marxisten und Neomarxisten darum, wieweit auch das Denken von Marx noch dem Mythos verhaftet ist. Für Adorno zumindest ist auch Marx noch ein Denker unter mythischem Bann, weil er noch am Konzept einer Universalgeschichte der Menschheit orientiert war.

Nun geht die Fragestellung, inwieweit die Moderne dem Mythos verhaftet ist, auf Benjamin selber zurück. Benjamin hat eine religionsgeschichtliche Theorie der Moderne entwickelt, in der er politische und ideologische Realitäten mit Kategorien des Mythos

[10] Ebd. 266.
[11] Ebd. 149 ff.

interpretiert hat. Er geht aus von dem „Programm der kommenden Philosophie", in dem er eine neue, metaphysische Erfahrung fordert. Diese neue Erfahrung soll die Wirklichkeit als konkrete Totalität durchdringen. Benjamin erkannte, daß die Auslegung der Wirklichkeit im Ganzen als „konkrete Totalität" die eigentümliche Leistung des Mythos war. Wenn die Erkenntnis nicht resignieren oder sich in den Abstraktionen methodisch-restringierter Wissenschaft beschränken will, dann stellt sie sich die Aufgabe, das Ganze konkret zu erfahren, und bewegt sich dann im Horizont dessen, was bisher der Mythos leistete.

Benjamin bemühte sich zunächst darum, ob es einen Begriff der „Kritik" geben kann, der in der Gestalt einer Kritik des Mythos auch die Leistung des Kritisierten übernehmen kann. Dann wandte er sich der Frage zu, wie die Natur in der modernen technologischen Herrschaft über die Natur überdauert. Er entdeckte das, was man seither die „unüberwundene Natur" nennt. Die Natur ist wohl durch rationale Herrschaft überformt, aber sie bleibt eine übermenschliche Macht. Daher interpretiert Benjamin die unerkennbarer gewordene Herrschaft der Naturgewalten über den Menschen mit dem wichtigsten Begriff des Mythos: mit dem Begriff des Schicksals. Der Mensch ist stärker denn je den Naturmächten des Schicksals ausgeliefert. Die Aufklärung und das Christentum haben nach Benjamin die Macht des Schicksals indirekter und damit wirksamer werden lassen, weil durch die Autonomie des Menschen, durch seine Subjektivität und sein Person-Sein sich der Charakter des Menschen als neue Qualität eines unvordenklichen Schicksals ausgebildet hat. Benjamin führt seine Theorie vom unüberwundenen Mythos weiter, indem er neben den Naturgewalten, die den Menschen als Schicksal bestimmen, die Geschichte von Staat und Gesellschaft interpretiert als neue Qualitäten mythischer Einbindung des Menschen in konkrete Totalität. Benjamin sieht, daß die Gewalt, mit der die Gesellschaft durch Normen und Rechtsordnungen über die Menschen herrscht, nur verstanden werden kann als Manifestation mythisch göttlicher Gewalten[12]. Damit ist in der Moderne der einzelne in einen universalen Bedeutungszusammenhang eingelassen, der in halb gedeuteten, halb rätselhaften Zeichen zu ihm spricht.

Benjamin spricht nun in dieser Phase seines Denkens und bis zu den letzten hinterlassenen Fragmenten mit aller Radikalität aus, daß eine Selbstbefreiung des Menschen oder der menschlichen Gattung unmöglich ist, weil die praktisch werdende Aufklärung entweder die Gesellschaft als neue, mythische konkrete Totalität errichtet oder durch die Individualisierung des Schicksals und die Vereinzelung des Menschen seinen „Charakter" als Ausdruck mythischer Bestimmtheit ausprägt. Hier liegt der geistige Ursprung der Verzweiflung der negativen Dialektik des Neomarxismus, daß keine Praxis der Überwindung des Mythos möglich ist. Benjamin dagegen hat aus der Radikalität der Leugnung rettender Praxis einen radikalen Schluß gezogen: nur die Mani-

[12] Im Aufsatz „Zur Kritik der Gewalt" führt er den Nachweis, daß aufklärerische rationalistische Erklärungen der Gewalt, die zur Ausbildung einer menschlichen Gesellschaft notwendig war und ist, unzulänglich sind und mit pseudowissenschaftlichen Mystifikationen arbeiten.

festation göttlicher Gewalten als reine Gewalt kann von der Herrschaft des Mythos befreien. Benjamin hat dieser Überzeugung zu verschiedenen Zeiten unterschiedliche konkrete Gestalt gegeben. Er hat im Anschluß an Goethes Wahlverwandtschaften die natürliche Unschuld der Heiligen als einen christlichen Ausdruck der Lösung von dämonisch-mythischen Mächten von Natur und Gesellschaft verstanden. Er hat Sorels Mythos vom Generalstreik als spontane Erhebung der Massen mit seiner Theorie der Manifestation reiner göttlicher Gewalt verbunden. Er hat angesichts des Siegs des Faschismus auf die kommunistische Revolution gesetzt. Vor allem aber hat er in einem großartigen Werk, dem „Ursprung des deutschen Trauerspiels", wie es doppelsinnig heißt, den Versuch gemacht, die Reformation als eine politische Ethik zu verstehen, die der Geschichte eine neue Qualität gegeben hat.

Die ständig wiederholte These von Gershom Scholem, daß Benjamin allein jüdischer Theologie verhaftet sei und daß christliche Ideen niemals Anziehungskraft auf ihn ausgeübt hätten (157), ist falsch, wenngleich Scholems Interpretationen der jüdischen Elemente in Benjamins Theologie eindrucksvoll sind. Scholems Interpretationen sind richtig, weil sie Benjamin einer jüdischen Religionsphilosophie zuordnen, die selber durch die Geschichte des Christentums verwandelt ist. Es ist richtig, daß Benjamin eine originelle Theorie eines politischen Messianismus entwickelt hat. Aber die Kabbala ist ja, wenn man auch jüdische Wurzeln finden kann, eine Umdeutung des Messianismus unter dem Eindruck der Christologie, wie z. B. die Beziehung von Molitor, der hier für Benjamin wichtig war, zu Schelling zeigt (158). Christologie und Messianismus ist ein entscheidendes Thema der Religionsphilosophie des 20. Jahrhunderts unter dem Eindruck der Herrschaft des Fortschritts in der Gestalt der bürgerlichen Gesellschaft und der Verheißungen der Endzeit in marxistischer Praxis[13].

Das Regiment der Bilder über Vernunft und Phantasie

Es gibt aber über die politischen Konsequenzen der Herrschaft des Mythos und der religiös-politischen Praxis der Überwindung des Mythos hinaus noch einen eigentümlichen Bereich, von dem nun die Rede sein soll. Es geht darum, ob die Vernunft aus eigener Kraft etwas gegen die Herrschaft des Mythos vermag. Der Mythos herrscht auch über die Vernunft, und zwar herrscht er, indem er die Vernunft in dialektische Bilder bannt. Benjamin verbindet seine Theorie mit einer Analyse der modernen Medien (Photographie, Film), die ein geradezu totalitäres Regiment der Bilder über die Vernunft und die Phantasie verhängen. Mit diesem Regiment der Bilder über das Bewußtsein der Massen ist eine Veränderung der menschlichen Wahrnehmung von Realität überhaupt verbunden. Benjamin analysiert in viel beachteten Studien diese Veränderung

[13] Siehe zur Vorgeschichte des Problems: Henning Günther, Philosophie des Fortschritts. Hermann Cohens Rechtfertigung der bürgerlichen Gesellschaft (München 1972). Cohen hat stark auf Benjamin gewirkt, wie auch Scholem und W. Kraft bezeugen. Dazu: Zur Aktualität Walter Benjamins, 69.

der Wahrnehmung von Realität und die realen sozialgeschichtlichen Voraussetzungen und Konsequenzen dieser veränderten Erfahrung des kollektiven Bewußtseins der Massen. Mit der Herrschaft der Bilder über das kollektive Bewußtsein setzt sich eine Surrealität an die Stelle unmittelbarer Realitätserfahrung.

Für die Religionsphilosophie bedeutet die Herrschaft der Bilder, daß die von der Reformation endgültig durchgesetzte, zum Christentum von Anfang an gehörende Unterscheidung des Profanen vom Religiösen wieder verlorengeht. Denn in der Surrealität des kollektiven Bildraums durchdringen sich nach Benjamin die leiblichen Innervationen des einzelnen und des Kollektivs ununterscheidbar. Das Marxsche Diktum, daß der einzelne in den kollektiven Leib der Gattung aufgehoben werden soll, sieht Benjamin auf sonderbare Weise im 20. Jahrhundert surrealistisch verwirklicht[14]. Der Faschismus war für ihn die erste Gestalt der Verwirklichung der neuen kollektivistischen Surrealität, in dem sich profane und religiöse Energien ununterscheidbar durchdringen. Benjamins Trauerspielbuch versuchte noch, der neuen Totalität die reformatorische Auflösung theokratischer Herrschaft entgegenzuhalten. Es kann daher nicht bestritten werden, daß Benjamin die eigentlich wirksamen Formationen des Zeitalters religionsphilosophisch zu verstehen gesucht hat. Denn er setzt der neuen Totalität des Religiösen die heilige Nüchternheit, die ihm an Hölderlin als christliche aufgegangen war, entgegen. Die profane Erleuchtung, die Idee des Glücks im Profanen ist eben nicht, wie fälschlich unterstellt wird, atheistisch möglich (Habermas, 194), sondern die Profanität ist in der Geschichte bisher nur durch die christliche Religion durchgesetzt worden, und zwar durch die Trennung des Religiösen vom Profanen, durch die Trennung des kollektiven Leibes und des Rausches, der im Kultus diszipliniert ist, vom Bereich der Sachen und ihrer rationalen Organisation.

Benjamin hat eine tief in die christlich-jüdische Religion dringende Anstrengung gemacht, dieser neuen Kollektivität des Bildraums eine befreiende Erkenntnis entgegenzusetzen. Er versteht die Namensverweigerung Gottes als die Voraussetzung einer Befreiung des Bewußtseins von den dialektischen Bildern. Das ist nur verständlich, wenn man seine Sprachphilosophie berücksichtigt. Denn die Realität verbindet sich mit den Erfahrungen des Menschen durch die Namen der Dinge. Hier sah Benjamin die menschliche Vernunft quasi-magischen Gewalten ausgeliefert, die sich durch die Bindung der Namen an die Dinge des Bewußtseins bemächtigen. Die Namen, also die Sprachen, wurden von ihm nicht als rationaler Verständigungsapparat angesehen, sondern als das Gefängnis des Bewußtseins im Reich der Ähnlichkeiten. Das Bewußtsein ist fixiert an kollektive und individuelle Erlebnisse, die bei der Nennung des Namens das Bewußtsein lenken. Allein eine Religion, in der das Höchste den Namen verweigert, löst die Magie der Sprache, die Benjamin in seiner Sprachsoziologie mit dem Begriff „Onomatopoesis" begriffen hat. Auch hier befreit von den falschen Gewalten des Religiösen nicht etwa die Aufklärung, sondern die religiösen Gewalten

[14] Angelus Novus, 215.

können nach Benjamin nur selber durch religiöse Energien und Erkenntnisse gebannt werden. Schweppenhäuser hat diesen Zusammenhang erkannt und subtil dargestellt. Seine Kenntnis auch der unveröffentlichten Manuskripte gestattet es ihm, Benjamins theologische, ja spekulative Überlegungen ins Zentrum zu rücken (156 f.).

Auch Habermas unterstützt diese These, indem er klarmacht, daß Benjamins Deutung der Bilder, die das Bewußtsein konfigurieren, nicht in ideologiekritischer Absicht vorgetragen wird. Habermas macht auf den tiefgreifenden Unterschied aufmerksam, der zwischen neomarxistischer Ideologiekritik und Benjamins Kritik besteht. Benjamin setzte eben nicht voraus, daß man durch Aufklärung das mythisch gefesselte Bewußtsein befreien könne, indem man die bewußtseinsprägenden Bilder ideologiekritisch als die Funktion von etwas ganz anderem, von Herrschaft interpretiert. Ausdruck und Bedeutung kann man eben nicht so leicht trennen, wie es die Ideologiekritik gern suggeriert (208 f.). Wenn aber Ausdruck und Bedeutung tief ineinander eingelassen sind, wenn ihre Verschränkung zwar dargestellt, aber nicht gelöst werden kann, befindet man sich wieder inmitten jenes Erfahrungskontinuums der Religion.

Magie der Wirklichkeit

Ein weiterer wichtiger Aspekt ist Benjamins Deutung der modernen, technologisch produzierten Realität. Diese Realität wird von Kollektiven produziert. Daß die Dinge und ihre Konstruktion für einen bestimmten Zweck optimal funktionieren sollen, ist, so scheint es oberflächlich, das Prinzip, demgemäß produziert wird. Aber in der Verfremdung dieser funktional geordneten Realität durch Kinder, Geisteskranke und Primitive wird erkennbar, daß hier ein kollektives Unbewußtes am Werk ist. Auch hier erkennt Benjamin, daß bei der Massenproduktion industrieller Güter und bei ihrer Repräsentation, ihrem Arrangement, durch das tendenziell die Welt im Ganzen zum Warenhaus wird, magische und fetischistische Naturmächte im Spiel sind. Im Film (und Fernsehen) konfrontieren sich die Massen eigentümlich zerstreut mit ihrer Massenform. Es ist eine neue Magie und auch Dämonie der Wirklichkeit im Spiel, wenn die Kamera durch die Realität flaniert und die Wirklichkeit im Ganzen zum Interieur der Seele der Massen verwandelt. Diese Wiederkehr magisch-mythischer Religion unter dem Anschein funktionaler und rationaler Produktion zwingt nach Benjamin den Materialismus, wenn er überhaupt noch menschlich geprägte Realität erkennen will, sich von einer theologischen Erfahrung der Wirklichkeit in den Dienst nehmen zu lassen [15]. Eine neue Anstrengung der Theologie gegenüber der Realität einer technologischen Gesellschaft in der Erkenntnis dieser Realität wird von Benjamin

[15] Habermas will das Verhältnis von Theologie und Materialismus gegen Benjamin wieder herumwenden und die Theologie in den Dienst des Materialismus stellen. Diese Frage ist keine Frage des Glaubens, sondern nach Benjamin entscheidet sich das Verhältnis von Theologie und Materialismus an dem Erklärungswert beider in bezug auf die Realität und an der Ermöglichung von Erfahrung.

gefordert. Diese Anstrengung ist mit jener Befreiung zu vergleichen, die die jüdisch-christliche Religion schon einmal gegenüber der magisch, mythisch und fetischistisch regulierten Erfahrung durchzusetzen begonnen hatte.

Benjamin weist in Richtung einer neuen Praxis der Erfahrung, die er auch die „Versenkung" nennt. Er zeigt, daß ein „Kommentar" der Realität möglich ist, ohne daß platte Erklärungen sich hybrid an die Stelle des zu Erkennenden setzen. Vor allem wird es eine Frage der Lebensform sein, wie sich Menschen der kollektiv produzierten Realität zuordnen. Es ist im Grund genommen das alte Problem der Ausbildung eines Kultus als eines freien und geregelten Umgangs mit den Gütern, nun nicht mehr der Natur, sondern der industriellen Produktion als zweiter Natur. Benjamin spricht hier vom „Ausdruckslosen" als einem kultischen Gehalt; durch das Ausdruckslose kann das Unterworfensein des Menschen unter den Warenfetischismus in ein freies Verhältnis überführt werden. Es bleibt eben auch unter den Bedingungen der technologischen Zivilisation die entscheidende Voraussetzung der Freiheit, daß sich das menschliche Bewußtsein auf etwas beziehen kann, das es nicht selbst produziert hat, ohne daß es gezwungen ist, das Nicht-Eigene als übermächtiges Schicksal anzubeten.

Benjamin und die Theologie

Religion ist für Benjamin eben nicht Mythos, d. h. eine die Menschen entfremdende und durch den falschen Schein einer illusionären Aufhebung die Entfremdung fixierende Macht. Es kann die Leistung der Religion sein, den Menschen vom Bann falscher Religion zu befreien. Benjamin hat nun keine Systematik der Kriterien aufgestellt, nach denen falsche Religion von befreiender unterschieden werden kann. Diese Unterscheidung bleibt vorausgesetzt. Scholems Interpretation Benjamins als negative Theologie ist insofern richtig, als Benjamin die Notwendigkeit von Theologie fast immer ex negativo induziert hat. Theologisches Denken wird uns aufgezwungen durch den Zustand der modernen Gesellschaft, die durch die Wiederkehr archaischer Gestalten religiöser Befangenheit des individuellen und kollektiven Bewußtseins bestimmt ist. Theologie wird uns aufgezwungen durch die Naturverfallenheit des Menschen. Diese Naturverfallenheit ist durch die technologische Beherrschung der Natur nicht überwunden. Auf den Straßen der Großstadt, so heißt es bei Benjamin, fühlen wir uns schutzlos den Naturgewalten ausgeliefert. Theologie wird uns aufgezwungen durch die Veränderung des Vermögens, Realität zu erkennen. Die moderne Kunst (die nach Benjamin nicht im Sinn der Trennungen bürgerlichen Denkens ästhetische Kunst ist, sondern Kunstprodukt und Realität werden durch die industrielle Massenproduktion identisch) erzeugt ein surrealistisches kollektives Bewußtsein, das durch das Flanieren von Bildern von eigenen unmittelbaren Erfahrungen abgeschirmt wird und die Fähigkeit verliert, auf das Gedächtnis einzuwirken. Theologie in einem strengeren Sinn

ist notwendig, um die Dämonie der Sprache (durch die Namensverweigerung des Höchsten) zu brechen und um die Verschränkung von Ausdruck und Bedeutung (durch das Ausdruckslose) auszudrücken.

Alle diese Übergangskonstellationen von Sozialphilosophie und Theologie sind erzwungen durch die zu erkennende Realität. Sie sind nur insoweit selber theologisch motiviert, als sie an Befreiung orientiert sind, wobei der Weg der Religion als Weg der Befreiung interpretiert wird. Holz konnte also bisher recht haben, wenn er Benjamins Interesse an Theologie begründet mit der Evidenz, mit der eine Geschichte der Kultur auch an ihrem Ende dem Denken ihre Fragemöglichkeit und Inhalte aufzwingt.

Aber es gibt bei Benjamin auch affirmative Züge der Zuwendung zur Theologie. In der ersten Phase seines Denkens fordert er eine „metaphysische Lebensform" und die Theologie als die Vernunft dieser Lebensform[16]. Diese Fragestellung bleibt wirksam in Benjamins Orientierung am Theodizee-Motiv, das er im „Ursprung des deutschen Trauerspiels" als das eigentliche Thema einer nachreformatorischen Geschichte erkennt. Aber als das Motiv der Rechtfertigung bleibt es das wichtigste Thema, auch seines persönlichen Lebens. Mit der Rechtfertigung eng zusammenhängend steht im Mittelpunkt seines Denkens das eschatologische Motiv, wie man heute sagen würde: die Versöhnung oder Erlösung im Gedanken des Reichs. Der Erlösungsgedanke hat einen politischen Aspekt: die Zukunft eines Reichs reiner Gewalt, die als göttliche Gewalt über die Zweck-Mittel-Rationalität hinausgeht[17]. Benjamin verbindet den Gedanken mit dem trotzkistischen Programm der Weltrevolution. Der Erlösungsgedanke hat ebenso einen Aspekt für das Glück des einzelnen. Hier bestehen Zusammenhänge zwischen der Gestalt der Heiligen (Ottilie in Goethes Wahlverwandtschaften), ihrer unschuldigen Verschuldung, der Sühne und Erlösung, ihrem pflanzenhaften Dasein – und Benjamins Identifikation mit dem Engel der Geschichte (ein Bild von Klee: Angelus Novus), wo bei Benjamin subtilste Bewegungen der Ich-Findung des Menschen und naive religiös-okkultistische Vorstellungen ineinander übergehen (127).

Erlösung ist auch der Impuls für ein Lebensthema Benjamins: die Kindheit. Benjamin hat Kindlichkeit als Lebensform religiös verstanden. Hier finden sich christliche Parallelen von der Unschuld der Kinder und ihrer Nähe zum Erlöser.

Das Motiv der Erlösung ist in Benjamins Werken unmittelbar greifbar mit dem Begriff des Messianismus. Auch hier durchdringen sich Christliches und Jüdisches, denn der Messias ist nicht nur Erlöser, sondern Überwinder des Antichrist[18]. Der Messias ist nicht zukünftiger Erlöser, sondern im augenblickshaften Durchbruch in Aktualität wird ein christliches Motiv – die Erlösung hier und jetzt – in den Messianismus hineingenommen. Der Messias tritt durch die Pforte des Augenblicks. Ebenso ist Benjamin jüdischer und christlicher Theologie gleich nah, wenn er die Erlösung als profane versteht. Eine spiritistische Verfälschung des Christentums darf hier nicht den Blick ver-

[16] Angelus Novus, 66.
[17] Ebd.
[18] W. Benjamin, Illuminationen (Frankfurt 1962) 270.

stellen. Das Profane des Erlösungsgedankens liegt für Benjamin darin, daß es an der Idee des Glücks orientiert ist.

Dennoch ist es verständlich, daß sich die Benjamin-Rezeption einer Vereinnahmung durch „die Theologie" widersetzt. Benjamin war von „der Theologie" weit entfernt. Er hätte von ihr eine unerhörte Anstrengung der Erkenntnis verlangt und sie wohl an ihrer Aufgabe und ihrer Verantwortung für die religiöse Signatur des Zeitalters gemessen. Sein Denken ist eher eine Gratwanderung zwischen den Schulmeistern des dialektischen Materialismus und den „wissenschaftlichen" Theologen und ihren Errata. Er partizipiert an der Notwendigkeit, mit der die Philosophie die Sache der Theologen zu ihrer eigenen machen muß. Religiöses suchte er an den Orten äußerster Gefährdung, sei es als Rausch, als Wahnsinn, als Unschuld, als Erkenntnis. Die Aktualität ist jedenfalls durch Klassenkampf und Ideologiekritik nicht ausgeschöpft.

Béla Weissmahr SJ

Gibt es von Gott gewirkte Wunder?

Grundsätzliche Überlegungen zu einer verdrängten Problematik

Die Kardinalskommission, die im Jahr 1968 die Lehre des holländischen „Neuen Katechismus" untersuchte, stellte im neunten Punkt ihrer Empfehlungen fest: „Zu vermeiden ist, daß der Katechismus zu sagen scheine, Wunder können durch Gott nur insoweit gewirkt werden, als sie nicht vom Ablauf der Wirkungen abweichen, welche die Kräfte der geschaffenen Welt hervorbringen können."[1] Wie aus dieser Stelle hervorgeht, war die Kommission offenbar der Meinung, man müsse als katholischer Theologe daran festhalten, daß Gott innerhalb der Welt Wirkungen hervorzubringen vermag, die nicht durch die Tätigkeit innerweltlicher Kräfte vermittelt sind, sondern „unmittelbar" von ihm herstammen, d. h. nur von ihm bewirkt werden.

Wie denken heute die katholischen Theologen über diese Frage? Sind sie davon überzeugt, daß zumindest gewisse Wunder als Ereignisse, die Gott ohne Vermittlung geschöpflicher Ursachen bewirkt, zu interpretieren sind? Noch vor 20 Jahren war das allgemeine und unangefochtene Lehre. Heute gewinnt man dagegen den Eindruck, daß es (wenigstens im mittel- und westeuropäischen Raum) kaum noch Theologen gibt, die sie vorbehaltlos vertreten. Wie kam es zu diesem Wandel?

Die Ursachen des veränderten Wunderverständnisses

Eine gewisse Akzentverschiebung in der Wunderauffassung der katholischen Theologie bahnte sich schon seit Ende der vierziger Jahre an. Sie stand unter dem Einfluß der allmählichen Erneuerung und Intensivierung zunächst der patristischen, dann aber auch der biblischen Studien im katholischen Bereich. Die in früheren Jahrzehnten vorherrschende, fast ausschließlich apologetische Ausrichtung, die im Wunder einen gleichsam handgreiflichen, wissenschaftlich nachprüfbaren Beweis der Macht Gottes und damit ein eindeutiges Zeichen für die Wahrheit des christlichen Glaubens sah, wurde verlassen. Man erkannte, daß das Wesen des Wunders nur sehr einseitig erfaßt wird, wenn man es bloß als Erweis der Macht Gottes deutet. In der Heiligen Schrift

[1] Acta Apostolicae Sedis 40 (1968) 690 f. Deutsch in: Report über den Holländischen Katechismus. Dokumente, Berichte, Kritik (Freiburg 1969) 229 f.

erscheint das Wunder vielmehr als ein Zeichen Gottes, als ein Ereignis, das durch seine Außergewöhnlichkeit den weltbefangenen Blick des Menschen auf neue Dimensionen hin eröffnet und durch die irdische Rettung (Befreiung, Genesung), die sie bewirkt, das übernatürliche Heil, die persönliche Liebe Gottes offenbart. Weil das Wunder nur auf Gott hinweist, weil es ein Zeichen zwischen Personen ist, kann es die Glaubenszustimmung niemals erzwingen. Die Erkenntnis des Wunders als eines von Gott gewirkten Ereignisses muß vielmehr schon von einer gewissen Bereitschaft zum Glauben getragen werden und kann sich nur in der freien personalen Hingabe des Glaubenden vollenden.

Neben diesen mehr bibeltheologischen Impulsen drängten auch spekulative Überlegungen zu einer Neubesinnung. Mehr und mehr erkannte man, daß der Begriff eines „göttlichen Wirkens in der Welt ohne innerweltliche Ursachen" unhaltbar ist. Der Anstoß zu dieser Erkenntnis kam von der Naturwissenschaft. Denn wie sollte man überhaupt feststellen, daß etwas ohne innerweltliche Ursachen geschieht. Mittels exakter, naturwissenschaftlicher Methoden ist dies offensichtlich nicht möglich. Denn naturwissenschaftlich erklären bedeutet immer nur, daß man die eindeutig formulierbaren Zusammenhänge ermittelt, unter welchen ein Zustand der Welt sich aus anderen Zuständen ergibt. Der Naturwissenschaftler bleibt mit seiner Erklärung grundsätzlich innerhalb der Welt. Von seiner Methode her muß er sich zum sogenannten „Prinzip der weltimmanenten Kausalität" bekennen, d. h. er muß davon ausgehen, daß jedes Ereignis innerhalb der Welt durch innerweltliche Ursachen zustande kommt. Wenn aber eine exakte Feststellung des nur transzendenten Verursachtseins eines Geschehens grundsätzlich unmöglich ist, dann ist es zumindest äußerst problematisch, in einem Einzelfall zu behaupten: Dieses Ereignis wurde nur von Gott verursacht.

Durch die Besinnung auf diese Schwierigkeit entdeckten dann die Theologen auch die innertheologischen Gründe, die gegen die Annahme eines göttlichen Wirkens in der Welt ohne geschöpfliche Ursachen sprechen. Man sah nämlich ein, daß Gott, würde er ohne geschaffene Ursachen in der Welt wirken, notwendigerweise auch die im naturwissenschaftlichen Sinn genommene Ursache des hervorgebrachten Ereignisses sein müßte. Damit wäre aber Gott (zumindest zusätzlich) eine Naturkraft in der Reihe der übrigen Naturkräfte und nicht mehr der vollkommen transzendente Schöpfer der Welt, dessen Wirken niemals (also nicht einmal zusätzlich) mit dem Wirken des Geschöpfes verglichen, mit ihm auf die gleiche Ebene gestellt werden kann. Ein Wirken Gottes ohne geschaffene Ursachen würde also ein Wirken Gottes als geschaffene Ursache bedeuten, das heißt aber, Gott selber wäre eine geschaffene, innerweltliche Ursache. Damit wäre jedoch das Gottsein Gottes geleugnet.

Man beachte: es heißt nicht, Gott könne *überhaupt nicht* ohne Zweitursachen wirken, sondern nur, Gott vermag *innerhalb* der Welt nicht ohne geschöpfliche Ursachen zu handeln. Man kann also gegen die Widersprüchlichkeit eines außerhalb geschöpflicher Kräfte vollzogenen göttlichen Wirkens in der Welt nicht einwenden, Gott habe ja die ganze Welt ohne Zweitursachen hervorgebracht, also könne er auch jedes belie-

bige Seiende in der Welt durch sein alleiniges Wirken in das Sein rufen. Dieser Einwand übersieht einen bedeutenden Unterschied, der zwischen der Welt als ganzer und einem einzelnen Geschöpf, das ein Teil der Welt ist, besteht. Die Welt als ganze und ein Geschöpf innerhalb der Welt sind nämlich als Seiende verschieden. „Teil der Welt sein" ist eine Seinsbestimmung, die nur dem Seienden innerhalb der Welt, nicht aber der Welt als ganzer zukommt. Ein durch nichts vermitteltes Verhältnis zu Gott hat nur die Welt als ganze, das unmittelbare Verhältnis jedes einzelnen geschaffenen Seienden zu Gott ist aber zugleich auch immer durch die Welt vermittelt.

Wenn es widersprüchlich ist, von einem göttlichen Wirken in der Welt ohne geschöpfliche Ursachen zu reden, dann gilt das Prinzip der innerweltlichen Ursächlichkeit nicht nur für den Naturwissenschaftler, sondern auch für den Theologen. Allerdings nur dann, wenn man es in einem affirmativen, nicht aber, wenn man es in einem exklusiven Sinn versteht. Das Prinzip besagt also: alles, was in der Welt geschieht, muß entsprechende innerweltliche Ursachen haben. Aus ihm folgt aber nicht, daß das, was in der Welt geschieht, *nur* innerweltliche Ursachen hat bzw. *nur* von innerweltlichen Ursachen her erklärt werden kann. Es darf also niemals dazu verwendet werden, die transzendente Ursächlichkeit Gottes zu leugnen.

Das Dilemma der Theologen

Wenn nun ein göttliches Wirken innerhalb der Welt, das sich nicht geschöpflicher Kräfte bedient, unmöglich ist, so kann das Wunder nicht als Wirken Gottes ohne Zweitursachen erklärt werden. Das haben die Theologen – wie es scheint – weitgehend eingesehen. Dennoch sprechen es nur wenige klar und eindeutig aus. Der Grund dafür liegt wohl in den bedeutenden theologischen Schwierigkeiten, mit denen jeder konfrontiert wird, der unumwunden zugibt: Gott wirkt in der Welt immer, also auch im Wunder, durch Zweitursachen. Denn es stellt sich sofort die Frage: Wie kann man gleichzeitig daran festhalten, daß Gott selbst auf persönliche Weise in der Welt wirken und als souveräner, freier Herr das Weltgeschehen lenken kann? Es ist leicht einzusehen, daß diese Frage für das Christentum, ja für den Gottesglauben überhaupt von grundlegender Bedeutung ist. Denn das Christentum (wie auch das Judentum, aus dem es hervorgegangen ist) versteht sich als Offenbarungsreligion. Darin ist aber die Überzeugung enthalten, daß Gott nicht bloß der erhabene Baumeister der Welt ist, der das Weltgeschehen teilnahmslos von der Ferne beobachtet, sondern daß er in der Weltgeschichte wirkend anwesend ist, daß er sich dem Menschen persönlich zuwendet und mit ihm sogar einen „Bund" schließt. Offenbarung, Menschwerdung, Erlösung (um nur die wichtigsten Stichworte zu nennen) wären bloß Einbildung oder Mythologie, wenn es für Gott nicht möglich wäre, in die Welt persönlich „einzugreifen" und sich dadurch dem Menschen als unbedingtes, persönliches Gegenüber kund-

zutun[2]. Ein Gott, der in der Welt nicht als Person, sich frei entscheidend, handeln kann, ist für den Menschen bedeutungslos. Das Wort „Gott" wäre in diesem Fall tatsächlich ein leeres Gebilde.

Die Frage: Wie wirkt Gott frei und persönlich in der Welt? stellte sich allerdings schon immer, seitdem der denkende Mensch die Eigengesetzlichkeit der innerweltlichen Kräfte entdeckt hat. Die Antwort, welche die Theologie seit dem Mittelalter gab, lag auf der Hand: Gott wirkt zwar gewöhnlich durch die geschaffenen Ursachen: seine freie und persönliche Verfügungsgewalt über die Welt offenbart er jedoch dadurch, daß er in der Welt etwas verursacht, was die Möglichkeiten der geschaffenen Kräfte übertrifft. So wurde das Wunder als ein außerhalb der natürlichen Kräfte von Gott selbst hervorgebrachtes Ereignis beschrieben. In dieser Perspektive ist auch die eingangs erwähnte Empfehlung der Kardinalskommission zu sehen. Indem sie gegen die Auffassung Stellung nimmt, Gott könne in der Welt nicht mehr bewirken, als was die geschaffenen Kräfte von sich aus hervorzubringen vermögen, will sie offenbar nur die persönliche und freie Verfügungsgewalt Gottes der Welt gegenüber sicherstellen.

Der Theologe muß jedenfalls daran festhalten, daß Gott persönlich in das Weltgeschehen einzugreifen und mit souveräner Freiheit in der Welt zu wirken vermag. Das persönliche göttliche Tun in der Welt kann jedoch unmöglich als Wirken Gottes ohne Zweitursachen dargestellt werden, da dies die Leugnung der Transzendenz Gottes implizieren würde, d. h. absurd wäre.

Der katholische Theologe, der sich auf das Wunderproblem einläßt, befindet sich also in einer schwierigen Lage. Seine Verlegenheit zeigt sich darin, daß in den Veröffentlichungen über das Wunder, die in den letzten zehn bis zwölf Jahren erschienen, die Frage, wie Wunder und Naturgeschehen zusammenhängen, wenn überhaupt, dann in der Regel nur in kurzen Bemerkungen behandelt wurde. Jene Frage also, welche die theologische Besinnung früher sogar allzu stark beherrschte, wurde in den Hintergrund gedrängt. Vielleicht beschäftigten sich die Theologen auch deshalb so eifrig mit den vielen neuentdeckten Gesichtspunkten der Wunderfrage, weil sie dadurch die lästige Frage, wie das freie Walten Gottes durch die Eigenwirksamkeit der Geschöpfe zur Geltung kommt, auf sich beruhen lassen konnten. Auch katholische Theologen bezeichnen die Frage heute manchmal als müßige metaphysische Spekulation. Andere nehmen indirekt Stellung zu ihr, indem sie ausschließlich die kerygmatische Funktion der Wundererzählungen betonen, so daß man den Eindruck gewinnt, die Wunderberichte z. B. der Evangelien seien für den Glauben nur wichtig, insofern sie das Betroffensein der Jünger für uns aktualisieren, nicht aber insofern sie Berichte über Geschehenes sein wollen. Öfters begegnet man auch der Meinung, die Wunder, welche früher als wichtige Glaubwürdigkeitsmotive galten, seien heute eher eine Belastung

[2] Viele Theologen vermeiden den Ausdruck „Eingreifen Gottes". Doch macht G. von Rad darauf aufmerksam, daß „Israel zu allen Zeiten beschäftigt war, seine Geschichte von bestimmten Eingriffen Gottes her zu verstehen" (Theologie des Alten Testaments I, München 1958, 7).

für die Glaubensbereitschaft und deshalb sollte man so wenig wie möglich über sie reden.

Wenn aber einerseits die Annahme einer göttlichen Tätigkeit in der Welt ohne Zweitursachen nicht in Frage kommt, anderseits der Aufweis der Möglichkeit des persönlichen und freien göttlichen Handelns in der Welt für den Glauben wesentlich ist, da Glaube und Denken weder widersprüchliche noch disparate Vollzüge des Menschen sein können, so muß man sich dem Problem stellen: Wie ist es denkbar, daß Gott durch die Eigenwirksamkeit der Geschöpfe persönlich und frei in der Welt handelt? Bleibt diese Frage ungeklärt, so kann auch die Tatsächlichkeit der göttlichen Heilstaten nicht überzeugend verteidigt werden. Sie ist freilich ohne eine ontologische Besinnung auf die Strukturen der geschaffenen Wirklichkeit nicht zu lösen.

Was muß geklärt werden?

Die Schwierigkeiten, mit denen wir uns auseinandersetzen müssen, haben wir schon angedeutet. Es scheint, man könne nicht von persönlichen Taten Gottes, vom besonderen Wirken Gottes in der Welt reden, wenn alles, was in der Welt geschieht, zunächst immer auf geschaffene Kräfte zurückgeführt werden muß, wenn also Gott stets nur transzendente Ursache der Ereignisse ist. Und es scheint, ein freies Wirken Gottes in der Welt sei undenkbar, wenn Gott innerhalb der Welt nur das hervorzubringen vermag, was das wirkende Geschöpf selbst hervorzubringen imstande ist, wenn also Gottes Wirkmöglichkeiten jeweils auf das begrenzt sind, was geschöpfliche Kräfte von sich aus leisten können.

Diese Schwierigkeiten ergeben sich nun offensichtlich daraus, daß man spontan voraussetzt: 1. Was unmittelbar von geschaffenen Ursachen herstammt, kann nicht zugleich eine persönliche, besondere Tat Gottes sein. 2. Alles, was in der Welt von innerweltlichen Kräften hervorgebracht werden kann, ist (allenfalls mit Ausnahme der freien Taten des Menschen) durch die immanenten Gesetzlichkeiten der Natur in einer für das praktische Leben jedenfalls gültigen Weise vorausbestimmt.

Sind aber diese Voraussetzungen wahr? Halten sie einer kritischen Prüfung stand? Mit dieser Frage werden wir uns beschäftigen müssen.

Der transzendent und immanent wirkende Gott

Was die erste Annahme betrifft, können wir kurz sein. Das Verhältnis zwischen göttlicher und geschöpflicher Ursächlichkeit darf niemals nach dem Modell des Zusammenwirkens zweier physikalischer Kräfte aufgefaßt werden. Auf der Ebene der physikalischen Ursächlichkeit gilt: Je mehr eine Kraft leistet, um so weniger Energie muß die andere Kraft zum gemeinsamen Ergebnis beisteuern. Im Zusammenwirken von Schöpfer und Geschöpf ist es jedoch grundsätzlich anders. Hier gilt vielmehr: Je

intensiver Gott in der Welt wirkt, desto intensiver entfaltet das Geschöpf seine von Gott stammenden Wirkkräfte. Und umgekehrt: Je bedeutender und eigenständiger die geschaffenen Kräfte selbst wirken, desto mächtiger ist Gott durch sie handelnd in der Welt gegenwärtig[3]. Das Ergebnis des transzendenten göttlichen Wirkens ist innerhalb der Welt das dem Geschöpf eigene Wirken, und durch das dem Geschöpf eigene Wirken wirkt Gott selbst weltimmanent. Man darf also die Aussage: Gott wirkt in der Welt stets durch geschaffene Ursachen, nicht so interpretieren, als würde unmittelbar nur das Geschöpf in der Welt Tätigkeit entfalten und Gott nur mittelbar. Alles Geschaffene und jedes Ereignis steht in einem unmittelbaren Verhältnis zu Gott, obwohl das unmittelbare Verhältnis des einzelnen Geschöpfes zu Gott immer auch durch die Welt als ganze vermittelt wird. Durch die Vermittlung des Geschöpfes wirkt Gott selbst in der Welt.

Führt man diesen Gedanken weiter, so zeigt sich, daß man sinnvoll auch dann von einem besonderen Wirken Gottes reden kann, wenn man betont, daß Gott stets auf dieselbe Weise, nämlich durch Zweitursachen, in der Welt wirkt. Gottes Wirken ist zwar immer auch vermittelt, doch schließt das die Unterschiede im göttlichen Wirken nicht aus. Um zu verstehen, in welchem Sinn man von Unterschieden im göttlichen Wirken reden kann, müssen wir bedenken, daß nicht nur das Sein der Geschöpfe und der Ereignisse, sondern auch ihre Verschiedenheit letztlich von Gott herstammen. Das heißt aber: nicht nur die Einheit der Welt, sondern auch ihre Vielfalt muß im schöpferischen Wirken Gottes begründet sein. Die Einheitlichkeit der göttlichen schöpferischen Tätigkeit bedeutet also keine Undifferenziertheit.

Es läßt sich freilich in eindeutigen, klaren Begriffen niemals darstellen, wie Gott durch das Geschöpf stets als Erstursache und doch stets anders wirkt. Um das Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf, zwischen göttlicher und geschöpflicher Ursächlichkeit denkerisch zu erfassen, muß man das begrifflich Ausgedrückte übersteigen, und das ist für unser Denken, das an Vorstellungen gebunden ist, immer eine schwierige Aufgabe.

Sind die Naturvorgänge eindeutig determiniert?

Die Probleme, die mit der zweiten oben erwähnten Annahme zusammenhängen, müssen etwas ausführlicher behandelt werden. Bevor wir aber auf die Frage eingehen, ob die Naturvorgänge zumindest in einer für das praktische Leben (und damit auch für das Wunder) relevanten Weise bestimmt sind, ist eine Vorbemerkung vonnöten.

Wir beschäftigen uns im folgenden nur mit „Naturvorgängen". Dadurch könnte der Eindruck entstehen, wir rechneten nicht mit der Möglichkeit, daß Gott durch die

[3] Diesen Zusammenhang zwischen dem Wirken Gottes und des Geschöpfes betonen heute viele Autoren, z. B. K. Rahner, Schriften zur Theologie I, 126, 183; III, 53; P. Schoonenberg, Bund und Schöpfung (Einsiedeln 1970) 107 f.; W. Kern, Zur theologischen Auslegung des Schöpfungsglaubens, in: Mysterium Salutis II (Einsiedeln 1967) 537.

freien Taten des Menschen frei in der Welt wirkt. Dieser Eindruck wäre jedoch falsch. Wir setzen vielmehr als selbstverständlich voraus, daß Gott, wenn er seine Heilsabsichten in der Welt verwirklichen will, sich in erster Linie der persönlichen Freiheit des Menschen (sowohl der Freiheit des betreffenden einzelnen, um dessen Heil es in einem konkreten Fall geht, als auch der Freiheit seiner Mitmenschen) bedient. Der soeben festgestellte Grundsatz: „je intensiver das Geschöpf selbst wirkt, desto mehr vermittelt es das Wirken Gottes", gilt auch und sogar in besonderer Weise vom freien Wirken des Menschen. Gott verwirklicht in der Welt seine freien Heilsratschlüsse vor allem durch die menschliche Freiheit. Doch ist es ein verhängnisvoller Irrtum zu meinen, daß Gott nur durch die existentielle Betroffenheit des Menschen bzw. durch seine persönlichen Taten frei in der Welt wirken kann. Wäre es für Gott nicht möglich, auch die unterpersonale Wirklichkeit in den Dienst seiner persönlichen Liebe zu stellen, so stünde der Mensch nur, insofern er Person ist, nicht aber, insofern er als leibliches Wesen Teil der materiellen Welt ist, unter der persönlichen Vorsehung Gottes. Da aber der Mensch als leibliches Wesen und der Mensch als Person derselbe Mensch ist, kann die Freiheit Gottes, soll sie für den ganzen Menschen eine Bedeutung haben, nicht auf das Wirken durch die menschliche Freiheit beschränkt sein. – Außerdem ist zu bedenken, daß es sich in der Wunderdiskussion, so wie sie konkret geführt wird, stets auch um die Frage dreht: Gibt es denn, kann es denn Ereignisse geben, die mit Recht als Naturwunder bezeichnet werden können? Auch wenn man meint, diese Fragestellung sei etwas zu eng, muß man sie beantworten können.

Was nun die Ereignisse in der Natur betrifft, ist die moderne Physik bekanntlich zum Ergebnis gekommen, man könne nicht von einer eindeutigen Determination aller Naturvorgänge reden. Die im mikrophysikalischen Bereich sich manifestierende Indetermination gewisser Naturvorgänge wurde prompt von manchen Theologen aufgegriffen, um die Möglichkeit eines unmittelbaren göttlichen Eingriffs in die Welt von daher zu erweisen. Man hat aber mit Recht darauf hingewiesen[4], daß man die mikrophysikalische Unbestimmtheit nicht als den Spalt bezeichnen könne, durch den Gott gleichsam naturwissenschaftlich aufweisbar, doch „ohne die Naturgesetzlichkeit zu brechen", in der Welt wirksam werde. Eine solche Theorie läuft nämlich auf die Vorstellung hinaus, daß Schwankungen, die von der mikrophysikalischen Unbestimmtheit des Materiellen herrühren, sich gelegentlich summieren und so plötzlich makrophysikalische Ereignisse hervorrufen. Ein solcher Erklärungsversuch belastet sich aber nicht nur mit Problemen, die von der Naturwissenschaft und von der Wahrscheinlichkeitsrechnung auf sie zukommen, sondern ist grundsätzlich deshalb verfehlt, weil er das freie Wirken Gottes gleichsam naturwissenschaftlich, das heißt aber nach der Weise der Zweitursachen, aufzuweisen versucht.

Das Problem der Freiheit Gottes in der unterpersonalen Welt kann also in dieser Weise nicht gelöst werden. Um der Lösung näherzukommen, muß man die grund-

[4] Z. B. A. Kolping, Wunder und Auferstehung Jesu Christi (Bergen-Enkheim 1969) 26.

sätzliche Frage stellen: Woher weiß der Naturwissenschaftler, daß die Naturvorgänge notwendig sind? Er kann das offensichtlich nicht aus der Erfahrung wissen, da die Notwendigkeit der Naturvorgänge nie unmittelbar beobachtet oder experimentell nachgewiesen werden kann. Beobachtet wird nur der regelmäßige Zusammenhang von einzelnen Vorgängen, nicht aber deren Notwendigkeit. Es handelt sich hier vielmehr um eine Grundvoraussetzung, die die Naturwissenschaft als solche erst möglich macht. Denn aus der Regelmäßigkeit der Vorgänge kann man nur dann auf feste Gesetze schließen, wenn man annimmt, daß die Regelmäßigkeit nicht zufällig ist, sondern einer Notwendigkeit entspringt. – Woher nimmt aber der Naturwissenschaftler das Recht zu dieser Voraussetzung? Sie ist insofern begründet, als die Naturwissenschaft, ihrer Methode gemäß, sich mit den Vorgängen der Natur nur beschäftigt, insofern sie notwendig sind. Denn der (im neuzeitlichen Sinn verstandene) Naturforscher befaßt sich nicht mit der Natur schlechthin, sondern nur mit jenen Aspekten der Natur, die als quantitative Beziehungen dargestellt werden können. Als quantitative Beziehung kann aber nur das dargestellt werden, was immer zutreffend, allgemein und somit notwendig ist.

Wenn man hier noch weiterfragt und wissen möchte, woher der Naturwissenschaftler die Gewißheit hat, daß es in der Natur überhaupt Notwendigkeit gibt, daß also die Annahme der Notwendigkeit überhaupt in der Wirklichkeit begründet ist, so geht es um eine erkenntnistheoretische Frage. Sie kann z. B. dadurch beantwortet werden, daß man auf die menschliche Grunderfahrung der Passivität hinweist. Die Passivität, das „Nicht-anders-Können" wird vom Menschen als materiellem Wesen in jeder seiner Tätigkeit miterfahren, und darin ist die Erkenntnis enthalten, daß es in der Welt eindeutige Notwendigkeit gibt.

Die Selbstbeschränkung der Naturwissenschaft auf jene Zusammenhänge zwischen Naturvorgängen, die notwendig sind und die als quantitative Beziehung dargestellt werden können, ist durchaus legitim. Darin liegt sogar ihre Stärke. Weil sie von Fragen, wie etwa nach Sinn, Wert, Wesen absah und sich mit qualitativen Bestimmungen nur insofern beschäftigte, als diese auf quantitative Faktoren zurückgeführt werden können, wurde es ihr möglich, die Voraussetzungen für eine früher ungeahnte Beherrschung der Natur zu schaffen. Der Naturwissenschaftler und jeder, der die von der Naturwissenschaft ausgehende Faszination verspürt, sollte sich jedoch stets bewußt bleiben, daß sie nur mit einem begrenzten Ausschnitt der Wirklichkeit, genauer gesagt, mit einer Abstraktion zu tun hat. Die Realität ist viel reicher.

Die sich selbst überbietende „Eigendynamik" des Geschaffenen

Was vor allem ins Gewicht fällt, ist die vollständige Vernachlässigung des jeweils Individuellen, dessen also, was mit allgemeinen Bestimmungen nicht erfaßt werden kann. Diese Einseitigkeit wird freilich meistens kaum beachtet, denn sie kennzeichnet

praktisch das gesamte abendländische Denken. Die abendländischen Philosophen haben seit Platon fast bis zur Gegenwart, d. h. bis zum Entstehen der verschiedenen existenzphilosophischen und personalistischen Systeme, eigentlich nur das als „wesentlich" angesehen, was allgemein und notwendig ist. Vollkommenheit wurde stets in der Richtung des Gemeinsamen, nicht aber in der Richtung des Eigentümlichen gesucht. Dort, wo es um Erkenntnis der Wirklichkeit ging, wurde das einzelne dem Allgemeinen stets untergeordnet. Es ist hier nicht möglich, diese Behauptung zu belegen; wer sich in der Philosophiegeschichte auskennt, wird dem Gesagten zustimmen.

Hat man aber einmal eingesehen, daß die Struktur der Wirklichkeit nicht so sehr an den Dingen abzulesen ist, sondern sich vielmehr in der Begegnung mit den Menschen, die Personen sind, zu erkennen gibt, so weiß man auch darum, daß Wirklichkeit niemals restlos in allgemeine Bestimmungen aufgelöst werden kann. Die allgemeinen Bestimmungen verlieren damit nichts an Bedeutung, doch ergibt sich aus dem „personalistischen" Wirklichkeitsverständnis, daß das jeweilig Individuelle, das unvertauschbar Eigene, ein Moment an jedem Seienden sein muß, welches jeweils proportional mit dem Seinsgrad des Seienden wächst. Auf eine Begründung dieser zugestandenermaßen weittragenden Behauptung müssen wir hier verzichten. Es soll nur auf die Konsequenzen hingewiesen werden, die sich hieraus für die Wunderfrage ergeben.

Weil Eigenständigkeit, Selbstbesitz ein notwendiges Moment am Sein jedes Seienden ist, weil es kein Seiendes gibt, noch geben kann, das nicht eine (wenn auch vielleicht nur sehr geringe) unvertauschbare Individualität besitzt, muß dieses „Selbstsein" dem Seienden auch zukommen, insofern es wirkendes ist, und zwar nach dem Maß seiner jeweiligen Seinsvollkommenheit. Daraus folgt aber, daß es in jeder Wirkung etwas geben muß, das nur auf das Selbst des Wirkenden zurückgeführt werden kann, das nur von ihm abhängt, das nur durch es bestimmt werden kann. Das bedeutet nichts weniger, als daß in jedem Wirken das Moment der Selbstdetermination, der Eigendynamik, der Freiheit in analogem Sinn aufzufinden ist. Wenn aber das „Selbst" des Wirkenden (mit)bestimmendes Moment der jeweiligen Wirkung ist, so ist es eigentlich selbstverständlich, daß jedes Wirken jedes Seienden etwas Neues, Ursprüngliches, eine „Seinszunahme" erzeugt, etwas, das Ergebnis einer „Selbstüberbietung" ist, da es innerweltlich nur auf das Selbst des Wirkenden, nicht aber auf ein anderes Geschöpf zurückgeführt werden kann[5].

Um keine Verwirrung zu stiften, muß man mit dem Wort „Freiheit" freilich behutsam umgehen. Dennoch muß man daran festhalten, daß die Fähigkeit zur Selbstbestimmung und damit auch die Fähigkeit, Neues, Unvorhergesehenes hervorzubringen, eine Seinseigenschaft ist, die jedem Seienden nach dem Maß seines Seins unterschiedlich

[5] Zum Begriff der „Selbstüberbietung" siehe: K. Rahner, Die Hominisation als theologische Frage, in: P. Overhage – K. Rahner, Das Problem der Hominisation (Freiburg ³1965) 55–78. – Selbstüberbietung ist nichts Widersprüchliches, obwohl der Begriff behauptet, daß das Geschöpf durch sein Wirken aus „Weniger" „Mehr" hervorbringen kann; denn das selbsterwirkte Mehr hat seine letzte Begründung in dem Wirken der durch das Eigene des Geschöpfes weltimmanent wirkenden transzendenten Ursache.

– also analog – zukommt. Jedes Seiende ist dynamisch, jedem kommt Eigenaktivität zu[6]. „Freiheit" im vollen Sinn, die als solche nur auf der Ebene des Geistes, des bewußten Selbstbesitzes, gegeben ist, ist keine isolierte Eigenschaft, der im untermenschlichen Bereich nichts entsprechen würde. Es gibt kein Geschehen in der Welt, das absolut eindeutig vorausbestimmt wäre. Überall, wo ein Geschöpf wirkt, entsteht als Ergebnis seiner Tätigkeit etwas Neues. In der vom geschöpflichen Wirken hervorgebrachten Wirkung wird das auf anderes innerweltliches Seiendes nicht zurückführbare und deshalb „schöpferische" Moment desto bedeutender sein, je höher der Seinsgrad des tätigen Seienden ist[7]. Da das selbstüberbietende Wirken des Geschöpfes die transzendente Ursächlichkeit Gottes als seine Möglichkeitsbedingung voraussetzt, stammt das vom Geschöpf auf der Ebene der innerweltlichen Ursächlichkeit hervorgebrachte Neue zugleich auch von Gott.

Das freie Wirken Gottes durch das Geschöpf

Hieraus ergibt sich, daß es zum Wesen jedes geschaffenen Seienden gehört, nach dem Maß seiner Eigenständigkeit und Eigendynamik der freien Tätigkeit Gottes in der Welt Raum zu bieten. Weil vom Geschöpf her Unvorhergesehenes möglich ist, kann Gott, obwohl sein Handeln in der Welt immer durch geschöpfliche Tätigkeit vermittelt ist, Unvorhergesehenes hervorbringen und sich damit als freier Herr der Welt erweisen. Oder mit anderen Worten: Gott vermag zwar in der Welt nur durch geschöpfliche Kräfte zu wirken, doch kann er unerwartete, vom Vorhandenen unableitbare Ereignisse in der Welt hervorbringen, weil von innerweltlichen Ursachen her stets mehr möglich ist, als was naturwissenschaftlich grundsätzlich erkennbar bzw. berechenbar ist[8].

Wie geschöpfliche Selbstaktivität ein Mehr, etwas Unableitbares hervorbringt, läßt sich freilich ebensowenig vorstellen wie das freie Handeln Gottes durch das Geschöpf. Von der Eigendynamik als solcher können wir uns – im Gegensatz zum Wirken, das auf jeweils anderes zurückgeführt werden kann – kein Modell konstruieren, das ihre

[6] Vielleicht kann man die Heisenbergsche Unschärfebeziehung als ein Zeichen der nur im mikrophysikalischen Bereich wahrnehmbaren Eigendynamik des materiellen Seienden auffassen. – Trotz einer möglichen Übereinkunft in diesem Punkt unterscheidet sich der hier vorgelegte Gedankengang grundsätzlich von den Bemühungen jener Theologen, die aus der mikrophysikalischen Indetermination der Naturvorgänge das freie Wirken Gottes in der Welt gleichsam physikalisch aufzuweisen versuchen. Denn unsere Überlegungen gehen von allgemeingültigen philosophischen Einsichten aus und bleiben auch dann gültig, wenn es sich herausstellen sollte, daß die Unschärfebeziehung nicht als Manifestation der Individualität des Materiellen betrachtet werden kann.

[7] Aus dem Gesagten folgt nicht, daß die Zurückführung eines Ereignisses auf seine Ursachen eine Illusion ist. Nur dürfen die Ursachen, auf die ein Geschehen zurückgeführt wird, nicht bloß in den sowohl äußeren als auch inneren Determinismen des betreffenden Wirkenden gesucht werden.

[8] Wäre die sich von daher anbietende Unterscheidung zwischen dem „von innerweltlichen Ursachen her überhaupt Möglichen" und dem „von begrifflich eindeutig erkennbaren Ursachen her Möglichen" der Kardinalskommission bekannt gewesen, so hätte sie unseres Erachtens keinen Grund gehabt, die am Anfang zitierte Empfehlung auszusprechen.

Wirkweise für uns veranschaulichen würde. Daraus folgt aber weder ihre Nichtexistenz, noch, daß sie für das Leben irrelevant wäre. Das deutlichste Beispiel für die praktische Relevanz der selbstüberbietenden Tätigkeit ist in unserer je eigenen Freiheit gegeben, nach deren Analogie die Wirkung der „selbstbestimmenden Kräfte" zu denken ist. Wie eine Selbstbestimmung, ein Willensentschluß sich in eine einfache Handbewegung umsetzt, wie also eine (wie man zu sagen pflegt) „psychische Kraft" einen „physikalisch beobachtbaren Effekt" hervorbringt, kann naturwissenschaftlich letztlich nicht geklärt werden, weil die naturwissenschaftlich analysierende Betrachtungsweise grundsätzlich nur die von der freien Entscheidung ausgelösten Mechanismen, also die Folgen des Willensentschlusses, nicht aber die freie Selbstbestimmung als solche in den Griff bekommen kann. Doch ist es nicht zu leugnen, daß die freie Selbstbestimmung des Menschen Wirkungen hervorbringt, die beobachtbar sind und denen praktische Bedeutung zukommt. Wenn es auch nur in einem Fall geschieht, so ist es grundsätzlich möglich.

Die aufgezeigte grundsätzliche Möglichkeit des freien göttlichen Wirkens durch Zweitursachen kann nicht mit der Bemerkung abgetan werden, die zur „Selbstüberbietung befähigenden Kräfte" könnten nur infinitesimal kleine und deshalb praktisch unbedeutende Wirkungen verursachen. Wenn nämlich geschöpfliche Eigendynamik überhaupt Effekte hervorzubringen vermag, mit denen man praktisch rechnen muß, so kann die Frage nach der möglichen Größenordnung des von ihnen Bewirkten nur a posteriori beantwortet werden. Das heißt aber, wir sind auf die Tatsachen angewiesen, wenn wir darüber Auskunft geben wollen, was Gott in der Welt durch Zweitursachen verwirklichen kann und was nicht.

Freilich bietet die hier dargelegte Erklärung der Möglichkeit des freien göttlichen Wirkens durch geschöpfliche Kräfte keine eindeutige hermeneutische Norm für die Beurteilung von Wunderberichten. Sie befähigt uns also nicht, unabhängig von der Erfahrung zwischen dem zu unterscheiden, was Gott in der Welt durch das Geschöpf hervorbringen bzw. nicht hervorbringen kann. Sie öffnet lediglich unseren Blick dafür, daß vom Geschöpf her (und so auch von Gott her) mehr möglich ist, als was aufgrund nicht nur der bekannten, sondern der überhaupt eindeutig formulierbaren Naturgesetzlichkeiten vorausberechnet werden kann. Sie befreit damit das Denken, von gewissen Tatsachen unbefangen Kenntnis zu nehmen, auch wenn sie nicht in das naturwissenschaftliche Weltbild hineinpassen. Der Hinweis auf „selbstüberbietende Kräfte" ist selbstverständlich kein Freibrief, um nun alles als möglich zu erklären, was man sich nur vorstellen kann. Auch von dieser Seite her sind wir auf die Tatsachen verwiesen.

Was nun die Tatsachenfrage betrifft, sind vor allem zwei Bereiche zu berücksichtigen. Einmal die einwandfrei bezeugten Wunderberichte. Zum anderen jene außergewöhnlichen, doch sicher natürlichen Phänomene, deren Existenz und Natur die Parapsychologie mit wissenschaftlichen Methoden erforscht. Wir können hier nicht in Einzelheiten gehen. Einige Hinweise müssen ausreichen.

Der Parapsychologie ist es unbezweifelbar gelungen nachzuweisen, daß es sowohl Wahrnehmung außerhalb der uns bekannten Sinnesorgane (Telepathie, Präkognition)

als auch „Psychokinese", d. h. direkte Einwirkung von psychischen Kräften auf materielle Gegenstände ohne kausal erkennbare Mittelglieder gibt[9]. Wir möchten hier nur an den „Fall Rosenheim" aus jüngster Vergangenheit erinnern, der auch in dieser Zeitschrift behandelt wurde[10]. Die betreffenden Spukphänomene und psychokinetischen Vorkommnisse wurden teilweise mit elektrischen Meßapparaten registriert. Bei der Erklärung solcher Phänomene tastet man noch weitgehend im Dunkeln. Doch sind sich alle Fachleute einig, daß es sich dabei jedenfalls um „natürliche", d. h. von innerweltlichen Kräften verursachte Vorkommnisse handelt.

Was nun jene außergewöhnlichen Ereignisse betrifft, die man im allgemeinen als Wunder betrachtet, da sie in einem religiösen Kontext stehen, sei hier vor allem auf die medizinisch nicht erklärbaren Heilungen hingewiesen, die vom Ärztebüro in Lourdes festgestellt und von der internationalen Kontrollkommission überprüft worden sind. Die Außergewöhnlichkeit dieser Heilungen wird so sorgfältig und unparteiisch geprüft, daß ihre Tatsächlichkeit vernünftigerweise nicht bezweifelt werden kann[11]. Als wunderbares Ereignis, das keine Heilung ist, erwähnen wir hier nur das Tränenvergießen der „Madonna von Syrakus", das sich vom 29. August bis zum 1. September im Jahre 1953 ereignet hat. Die chemische Analyse stellte fest, daß die Terrakottabüste der Madonna Tränen vergoß, die dieselbe Zusammensetzung hatten wie menschliche Tränenflüssigkeit[12].

Vielleicht ist es für manche anstößig, wenn hier auch „Wunderberichte" als Beispiel für die immanenten Möglichkeiten innerweltlicher Kräfte gebraucht werden. Diese Argumentationsweise scheint uns jedoch erlaubt zu sein, weil schon oben nachgewiesen wurde, daß die Annahme eines göttlichen Wirkens in der Welt ohne geschöpfliche Kräfte absurd ist. Man beachte außerdem: Auch wenn wir annehmen, daß die kirchlich anerkannten Wunder auf der Ebene der innerweltlichen Ursächlichkeit von geschöpflichen Kräften stammen, so ist damit weder gesagt, daß sie nicht auch auf besondere Weise von Gott verursacht wurden, noch daß die Fachgelehrten, die das Fehlen einer natürlichen Erklärung im betreffenden Fall bescheinigten, sich geirrt haben. Wenn sie nämlich laut Can. 2119 des kirchlichen Gesetzbuchs feststellen, daß ein Ereignis aus den Naturgesetzen nicht erklärt werden kann, so bezieht sich ihr Gutachten selbstverständlich nur auf das Verhältnis des Ereignisses zu den erkannten Naturgesetzen (deshalb braucht

[9] Vgl. beispielsweise: Parapsychologie. Entwicklung, Ergebnisse, Probleme, hrsg. v. H. Bender (Darmstadt 1966); J. Mischo, Parapsychologie und Wunder, in: Zschr. f. Parapsychologie 12 (1970) 73–89, 137–162; 13 (1971) 24–40.

[10] W. Büchel, „Spuk" und Wunder, in dieser Zschr. 181 (1968) 387–398. Der in diesem Aufsatz angedeuteten Wunderauffassung können wir allerdings nicht zustimmen.

[11] Aus der umfangreichen Literatur sei nur auf den jüngsten zusammenfassenden Bericht aufmerksam gemacht: A. Olivieri, Y a-t-il encore des miracles à Lourdes? 18 dossiers de guérisons (1950–1969) (Paris 1969).

[12] Siehe dazu: G. Siegmund, Wunder. Eine Untersuchung über ihren Wirklichkeitswert (Berlin 1958) 158. Hier auch ein Auszug aus der von den Bischöfen Siziliens abgegebenen Erklärung, laut welcher sie nach Prüfung der Dokumente zum Ergebnis kamen, „daß an der Tatsächlichkeit der Tränen nicht zu zweifeln sei".

man den „peritus"), nicht aber auf die ontologische Frage, ob ein Geschehen allein von der Erstursache oder von der Erstursache durch Zweitursachen hervorgebracht wurde.

Manchen kommen auch Bedenken, wenn man parapsychologische Phänomene und Wunder im gleichen Atemzug erwähnt. Sie meinen, das Wunder stelle man als rein natürliches, d. h. als nicht von Gott selbst verursachtes Phänomen dar, wenn man die Möglichkeit einer „psychogenen Erklärung" der als Wunder betrachteten Ereignisse zugibt. Dies ist aber keineswegs der Fall, vorausgesetzt, daß man unter „psychogener Erklärung" nicht bloße Einbildung versteht. Wenn „psychogene Erklärung" gleichbedeutend ist mit einem Hinweis auf Kräfte, welche sicher oder vermutlich mit der menschlichen Psyche zusammenhängen, um dadurch gewisse naturwissenschaftlich nicht ableitbare, doch sicher objektive Tatsachen zu erklären, so scheint uns nichts gegen eine „psychogene" Wundererklärung einzuwenden zu sein. Denn es ist theologisch unerheblich, welches genau die Zweitursachen sind, durch die Gott innerhalb der Welt seine Heilsabsichten verwirklicht.

Was ist ein Wunder?

Aus diesen Überlegungen ergibt sich jedenfalls, daß Gott durch geschöpfliche Kräfte innerhalb der Welt wesentlich mehr hervorzubringen vermag, als was für eine rein naturwissenschaftliche Betrachtungsweise selbstverständlich ist. Allerdings bleibt die Freiheit Gottes an die von ihm stammenden Wirkmöglichkeiten der geschaffenen Kräfte gebunden, das heißt, es gibt keine unbeschränkte Freiheit Gottes in der Welt in dem Sinn, daß Gott jederzeit und an jedem Ort alles verwirklichen könnte, was dem Menschen eben einfällt. Das ist aber auch nicht nötig, um in einer sinnvollen Weise von einer unbeschränkten Freiheit Gottes in der Welt zu reden. Denn es gehört nicht zur Allmacht Gottes, Widersprüchliches, mit seinem den Geschöpfen Eigenständigkeit verleihenden Wirken Unvereinbares tun zu können. Und überhaupt: Das freie Wirken Gottes kann sich sinnvollerweise niemals auf bloße Dinge, sondern nur auf den Menschen, der selber Person ist, beziehen. Um in der Welt im wahren Sinn des Wortes unbeschränkte Freiheit zu besitzen, ist es für Gott nicht nötig, die Gegenstände der Welt verzaubern zu können, er muß nicht Taten verrichten können, die den von ihm gesetzten Wesenheiten der Dinge widersprechen. Es genügt vollkommen, wenn es in seiner Macht liegt, jeder Person gegenüber als Person zu handeln, d. h. sich als den kundzutun, der das Schicksal des Menschen letztlich bestimmt und als absolutes, persönliches Gegenüber sein unerschöpfliches Leben ihm mitzuteilen bereit ist.

Gerade das ist nun für Gott unbezweifelbar möglich. Weil er durch die Vermittlung von Geschöpfen (sowohl durch die Mitmenschen als auch durch untermenschliche Kräfte) unerwartete, wahrhaft wunderbare Ereignisse hervorbringen kann, die in einer konkreten Situation eines Menschen (oder eines Volks oder der ganzen Menschheit) als unbedingte persönliche Antwort auf das unauslöschliche menschliche Verlangen nach

Rettung, Vollendung, Heil erscheinen, denen also von sich aus eine transzendentale dialogische Bedeutung zukommt, kann er sich dem Menschen persönlich offenbaren. Vielleicht ist der betroffene Mensch nicht imstande, den erfahrenen Sinnzusammenhang anderen zu verdeutlichen, weil weder die Unvorhersehbarkeit und damit die Außergewöhnlichkeit noch die überragende persönliche Bedeutung des Ereignisses ins Auge springt. Die Gewißheit der persönlichen Erkenntnis ist dadurch nicht betroffen, auch wenn man in ähnlichen Fällen nur von „providentiellen Fakten" redet. Es kann aber vorkommen, daß die Außergewöhnlichkeit eines Ereignisses, das innerweltliches Heil herbeiführt, eine solche Intensität erreicht, daß der transzendentale Sinnzusammenhang gleichsam auf der Hand liegt. In diesem Fall reden wir mit Recht von einem Wunder. Ein solches Ereignis offenbart mit einer vernünftigerweise unabweisbaren Deutlichkeit die persönliche, für das Heil des Menschen eintretende Liebe Gottes, ohne freilich jemals die Zustimmung, daß es sich um eine persönliche Tat Gottes handelt, zu erzwingen.

Was ist also ein Wunder? Nach dem Gesagten kann man es beschreiben als ein außergewöhnliches, unser Vorverständnis in bezug auf das innerweltlich Mögliche gleichsam sprengendes Ereignis, durch welches der transzendente Gott mittels der eigenen, zum Hervorbringen auch von Neuem und Unvorhergesehenem fähigen Kräfte des Geschöpfes, d. h. weltimmanent wirkend, auf unerwartete Weise innerweltliche Rettung oder irdisches Heil dem Menschen schenkt und somit seine persönliche, auf unbedingtes Heil ausgerichtete Liebe zeichenhaft in der Materialität der Welt zum Ausdruck bringt.

Einige Folgerungen

Diese Beschreibung des Wunders betont, daß das Wunder ein feststellbares Ereignis innerhalb der Natur ist, daß also als Folge des freien göttlichen Tuns sich in den Zuständen der materiellen Welt etwas verändert[13]. Das freie, persönliche Wirken Gottes ist also nicht nur für den Glaubenden eine Wirklichkeit; aber es darf ebensowenig vergessen werden, daß das Ereignis als Zeichen Gottes und damit das persönliche Handeln Gottes in der Welt als solches nur in der freien Bejahung der in der Sache liegenden Aufforderung zum Glauben, d. h. nur im Glaubensakt erkannt werden kann.

Es ist kein Widerspruch, wenn wir behaupten, daß das freie Wirken Gottes in der Welt einerseits eine konstatierbare Wirklichkeit ist, anderseits thematisch nur der Glaubenszustimmung zugänglich ist. Denn es hängt nicht von der Erkenntnis ab, was ein Sachverhalt zutiefst ist. Es kann aber vorkommen, daß dieser Sachverhalt nur durch jene Erkenntnis voll ergriffen werden kann, die wir Glaube nennen. Glaube darf freilich nicht als eine Erkenntnis aufgefaßt werden, die im Gegensatz zur „natürlichen"

[13] Dies gegen Bultmann, der in seinem Aufsatz „Zur Frage des Wunders" behauptet, „daß Wunder in keinem Sinne ein irgendwo und irgendwie konstatierbares Ereignis in der Welt bedeutet" (R. Bultmann, Glauben und Verstehen I, Tübingen ^{6}1966, 217).

Erkenntnis steht, sondern sie ist die letzte, sich selbst durch die Gnade Gottes überbietende Dimension der natürlichen Wirklichkeitserkenntnis, die aufgrund der Berufung des Menschen zur personalen Gemeinschaft mit Gott ansatzweise in jeder die Person irgendwie engagierenden Erkenntnis anwesend ist. Sie kommt in der Glaubenszustimmung zur vollen Entfaltung, in der Weigerung zu glauben wird sie dagegen auf sich zurückgeworfen und letztlich der Sinnlosigkeit ausgeliefert.

Aus dem Gesagten ergibt sich auch, daß die heute auch in Kreisen der katholischen Exegeten weitverbreitete, sich als zeitgemäß vorstellende, grundsätzliche Ablehnung der Naturwunder und Totenerweckungen nicht gerechtfertigt ist. Diese Feststellung könnte zugleich bei jenen eine Entkrampfung herbeiführen, die alle Ergebnisse der modernen Exegese als Teufelswerk bezeichnen. Wenn nämlich Wunder grundsätzlich möglich sind, so ist es für den Glauben keine Bedrohung, wenn es sich herausstellt, daß auch in den Evangelien vieles nicht in jener Weise historisch gesichert ist, wie frühere Generationen es vermutet haben. Denn auch wenn „Gemeindebildung", Redaktionsarbeit usw. zur Entstehung der kanonischen Texte das ihre beigetragen haben, so muß man doch nicht befürchten, daß die Gesamtheit der in den Evangelien berichteten Wunder frei erfundene Erzählungen sind. Denn die Überzeugung, daß Gott in der Welt als der souveräne Herr wirken und seine Heilsabsichten frei verwirklichen kann, ist in der Wirklichkeit begründet.

UMSCHAU

Sinn und Bedeutung der christlichen Mission

Der Verfassser des folgenden Beitrags ist Marxist. Die zunehmende Spannung zwischen Christentum und Marxismus in Lateinamerika spiegelt sich auch in diesem Artikel. Wir veröffentlichen den Text, weil er Probleme der kirchlichen Erneuerungsbestrebungen aus einer ungewohnten, aber sicherlich bedenkenswerten Sicht aufzeigt.

Die Redaktion

Wenn an dieser Stelle ein lateinamerikanischer Marxist den Versuch unternimmt, seine Gedanken über die christliche Mission im allgemeinen und die Indiomission in seinen Ländern im besonderen zu formulieren, so mag das in konservativ christlichen Kreisen wohl eine Vermessenheit sein. Ich glaube jedoch, daß in unserer immer enger gewordenen Welt, deren Einheit Männer wie Johannes XXIII., Teilhard de Chardin und Albert Schweitzer aufgezeigt haben, Koexistenz und Zusammenarbeit aller Gutwilligen möglich und notwendig sind. Dazu gehören auch Gespräch und Zusammenarbeit von Marxisten und Christen.

Hier wollen wir nur zu dem engen und doch so bedeutsamen Thema der Mission Stellung nehmen. Sie hat im Leben unserer lateinamerikanischen Völker stets eine große Rolle gespielt. Millionenfacher Mord spanischer Konquistadoren an den indianischen Ureinwohnern im Namen des katholischen Glaubens und bedenkenlose Unterstützung dieser Verbrechen durch Priester und Mönche sind in Europa allgemein bekannt. Sie werden jedoch oft allzu einseitig von Gegnern Spaniens oder gar Feinden der christlichen Religion ausgebeutet. Steht ihnen doch das Bemühen der spanischen Krone und der Kampf vieler Geistlicher und Missionare um Gerechtigkeit für den Indio gegenüber. Namen wie Las Casas oder Pedro Claver, der Missionar der Negersklaven von Cartagena, stehen nicht allein. So haben sich in der Nachkonquistazeit besonders die Dominikaner und in vielen Ländern auch die Franziskaner der Indios angenommen. Spanische Ordensgeistliche entwickelten sogar eine ganz eigene soziale Mystik, in der sie im Stammesleben der Eingeborenen eine Art verlorenes Urparadies und im Indio dessen Bewohner zu erkennen glaubten. Die Taufe eines so verstandenen Heidentums mußte in ihrer chiliastischen Erwartung zu einer höheren und christlicheren Synthese führen, ja zum Beginn des wahren christlichen Endreichs. Die Geschichte der Jesuitenmission in Lateinamerika ist allgemein bekannt. Ihr größtes Werk, der sogenannte Jesuitenstaat in Paraguay, hat nicht nur unzählige Guaraní vor Tod und Versklavung bewahrt, sondern die „primitiven" Eingeborenen, die in keiner Verbindung zu den indianischen Hochkulturen Südamerikas gestanden hatten, im wahrsten Sinn des Wortes zivilisiert. Sozialistischer Gemeinschaftsgeist, soldatische Tapferkeit, kulturelle Arbeit und Landwirtschaft machten das Leben in den Reduktionen aus. Sie wirkten auch nach der Ausweisung der Jesuiten weiter und schufen aus dem Stamm der Guaraní das paraguayische Volk mit seinem nur ihm eigenen Charakter und seiner indianischen Landessprache, die zugleich auch die einer bedeutenden Literatur wurde.

Daß dabei die Patres nicht allen Ansprüchen gerecht werden konnten, versteht sich von selbst. Waren doch auch sie Kinder ihrer Zeit und ihrer Kultur. Eine vielleicht oft etwas übermäßige Strenge, eine gewisse patriarchalische Grundeinstellung entsprach ganz dem Zeitgeist, war jedoch mit echter Menschlichkeit verbunden. Ökonomisch brachten die

Jesuiten gegenüber vorhergehenden, primitiveren Gesellschaften einen eindeutigen Fortschritt. Sie wurden den Indios sicher nicht in jenem Sinn abstrakter Geschichtsfremdheit und blasierter Weltverbesserei gerecht, wie sie gerade in unseren Tagen pseudomarxistische Theoretiker, aufgeplusterte junge Leute und anarchistische Terroristen fordern. Innerhalb der allen Menschen und Gesellschaften gesetzten Grenzen jedoch haben sie Unerhörtes geleistet. Von Terror und Ausbeutung kann keine Rede sein.

Die untrennbare Verbindung von Gutem und Bösem ist der christlichen Mission Lateinamerikas von ihren ersten Tagen an bis heute erhalten geblieben. Die enge Verbindung der kirchlichen Hierarchie mit dem spanischen Kolonialismus und später mit den kreolischen Großgrundbesitzern gehört zu den traurigsten Kapiteln der Geschichte des Katholizismus. Jedoch auch hier darf nicht verallgemeinert werden. Die Verwurzelung europäischer Volksgruppen, insbesondere von Spaniern und Portugiesen, in den eroberten Ländern, die rassische Aufgeschlossenheit, die sich in der Zeit nach der Conquista in jener allgemeinen Rassenmischung ausdrückte, aus der sich die Bevölkerung der heutigen lateinamerikanischen Staaten entwickelte: all das unterscheidet sich trotz Conquista-Morden und auch späterer ökonomischer Vorherrschaft weißer Oligarchen entschieden vom Kolonialismus anderer europäischer Völker und der Besiedlungsgeschichte Nordamerikas. Insbesondere erwies sich der Portugiese als aufgeschlossen. So kam es schon während der Sklaverei in Brasilien auf den großen Pflanzungen zu engsten menschlichen Kontakten zwischen weißer und schwarzer Rasse und zu jenem Mestizismus, aus dem sich die heutige brasilianische Bevölkerung und das Ideal des brasilianischen Menschen der Zukunft bildete.

In alldem war christlich-katholisches Geistesgut anwesend. Die rassische Toleranz des Katholizismus darf bei den Aufrechnungen nicht vergessen werden, in denen zu Recht katholische Intoleranz, Klerikalismus, Latifundienwirtschaft und Unterstützung der herrschenden Klassen angeprangert werden. Jedoch hat sich die Kirche vom ersten Tag ihres Auftretens in Lateinamerika bis heute nicht nur als die mit den Reichen verschwägerte gezeigt, sondern immer auch als die der Armen.

Am paraguayischen Beispiel haben wir gesehen, daß es in Lateinamerika nicht nur zu einer wirklichen Durchdringung indianischen und europäischen Geistes, sondern auch zu einer echten Verbindung von Indianertum und christlichem Glauben kam. Die lateinamerikanische Kunstgeschichte zeigt die Einheit all dieser Elemente in den Kirchenbauten der Kolonialzeit wie auch in der großartigen Literatur unserer Tage, eine Einheit, in der das getaufte indianische Element so vertreten ist wie das antik und christlich getaufte germanische in der Kultur des durchaus nicht nur finsteren Mittelalters. Ähnliches kann von der Verbindung mit der schwarzen Rasse und deren christlicher Taufe insbesondere in Brasilien gesagt werden.

Taufe und Mission: Es kann nicht unsere Aufgabe sein, im innerchristlichen Streit um Kinder- und Erwachsenentaufe zu entscheiden. Es gibt protestantische Sekten, die von den offiziellen Kirchen ihres abweichenden Taufglaubens wegen abgelehnt werden. Jedoch ist auch der neumodische Haß vieler „Aufgeklärter" gegen die Kindertaufe mit Vorsicht zu betrachten. Er gehört in die Reihe seniler Philantropien, die im Gewand von Menschenliebe und Freiheit Chaos und Menschenverachtung praktizieren. Wer Gesellschaft, Familie und Eltern „antiautoritär" von den Kindern trennt, zerstört die Möglichkeit der Erziehung wie auch des Dialogs, der das Gegenteil von endlosem Diskutieren und Schwätzen ist. Kindertaufe ist in einem gewissen Sinn auch die Taufe anderer Kulturen, wobei es seitens der Täufer durchaus nicht immer zu hochmütiger Selbstgefälligkeit kommen muß. Ist doch gerade die der katholischen Kirche zugeschriebene „Gerissenheit und Diplomatie" bei ihrer Tauf- und Missionsarbeit oft nichts anderes als Achtung vor den Sitten und Religionsvorstellungen anderer Völker und Rassen. Daß man diese als Aberglauben bekämpfen und doch zugleich als vorchristli-

ches „Ahnen der Wahrheit" anerkennen und damit als unterbewußtes Symbol und volkstümlichen Brauch übernehmen kann, widerspricht sich nicht. Auch germanisches und slawisches Heidentum wurden so im frühen Europa für den neuen Glauben gewonnen, ohne daß der von „reinen Christen" oder nazistischen Neuheiden gemachte Vorwurf des Glaubensverrats, Glaubensmischmaschs oder Glaubensterrors zuträfe. Die Verbindung christlicher Feste mit den jahreszeitlich bedingten des Heidentums war weder Aufpfropfung fremden Glaubensguts noch Heidnischwerden des Christentums, sondern echtes Durchdringen, Erfüllung christlicher Existenz mit realer Welt und wirklichen Menschen und umgekehrt deren Taufe, ihre Verwandlung und Erhöhung in eine neue, humanere und geistigere Wirklichkeit. Mag das Weiterwirken heidnischer Götter und Zeichen nach Ablauf ihrer Zeit auch Aberglaube sein, als getaufte sind sie es nicht. Die großen Weltreligionen, insbesondere Buddhismus und Katholizismus, haben das Heidentum nicht nur bekämpft, sondern es sich auch durch Taufe dienstbar gemacht.

Thomas von Aquin und selbst der in seiner Christozentrik viel undialektisch radikalere Augustin besaßen jene Achtung gegenüber vorchristlichen Glaubensvorstellungen, die sie als Sehnsuchtsreligionen nach der Wahrheit definierten. Als solche Sehnsuchtsreligionen und als Manifestation einer vom gleichen christlichen Gott geschaffenen Welt werden sie als vorchristliche Glaubenszeichen erkennbar und können deswegen getauft, das heißt auch „umfunktioniert" werden. Zusammen mit astralmythischen Symbolen, den Zeichen einer von Gott geschaffenen Natur, treten sie nach ihrer Taufe in den Dienst des neuen Gottes. Zwar kann ihr Überhandnehmen zu einem für die Religion gefährlich werdenden Überwuchern durch Mystizismus, Folklore oder auch zu inhaltsleerer Gewohnheit werden. Jedoch haben sich die großen Religionen stets aus eigener Kraft davor bewahren können. Daß die mit Natur und Jahreszeiten verbündeten christlichen Feste Nordeuropas verkümmerten, immer oberflächlicher und kommerzialisierter wurden und deshalb zu Recht einer christozentrischen Besinnung und Erneuerung bedurften, spricht nicht gegen jene Feste und noch weniger gegen eine Natur, die beide durchaus geeignet sind, christlich und human Zentrales auszudrücken. Das Pochen auf die Reinheit der Religion kann ihr Gegenteil dokumentieren und erreichen. Zwar sind die schriftgebundenen Religionen des Judentums, des Protestantismus und des Islam schon immer unduldsamer gegenüber anderen Glaubenszeichen und gegenüber der Natur selbst gewesen. Religiöse Orthodoxie mußte sich ihrer inneren Struktur wegen so äußern. Fernöstliche, von Konfuzius und Taoismus beeinflußte Religionen jedoch, der Buddhismus, die orthodoxe und die katholische Christenheit konnten Strenge des Glaubens und Reinheit der Lehre durchaus mit der Übernahme heidnischer Symbole, Philosophien und Gebräuche oder der Zeichen aus der Natur und den Jahreszeiten verbinden, ohne dabei liberal und „weltfreudig" zu werden wie schriftgebundene Religionen, die sich allzuweit vom Wort entfernen. Möglich wurde das durch das Wunder einer „Taufe", die des Verwandelns fähig ist, des Humanisierens und Heiligmachens. Ernst Bloch hat über eine solche religiöse und insbesondere christliche „Taufe" und Übernahme heidnischer und natürlicher Zeichen, ihre Verwandlung und Humanisierung gesprochen und sie zusammen mit der Religion in den atheistischen Humanismus marxistischer Philosophie integriert.

So großartig auch eine gewisse katholische christusbezogene Erneuerung, eine brüderliche Begegnung mit dem Protestantismus auf der Grundlage der Bibel, Aufgeschlossenheit und Toleranz gegenüber anderen Glaubens- und Nichtglaubensformen sein mag, ihr parallel läuft heute eine Liberalisierung von Dogma, Liturgie und Glaubensformen, die zur Selbstzerstörung führen muß. Nicht einmal einem atheistischen Marxisten, der nur am Aufbau einer gerechteren und sozialistischen Welt interessiert ist, kann an solchen Bundesgenossen gelegen sein. Daß unter dem Deckmantel einer Befreiungstheologie europäische und

nordamerikanische Theologen und „Christen" uns „Unterentwickelten" oft nur Pillen und Abtreibung, Anarchie und Sittenlosigkeit anzubieten haben, spricht für die Unmenschlichkeit und Unchristlichkeit solcher Gruppen. Es sind die gleichen, die für die Glaubensäußerungen in der Vergangenheit ihrer Länder und für die unseren nichts als Zynismus und Spott übrighaben. Sie, denen kaum etwas an der Reinheit ihres eigenen Glaubens gelegen ist, werden hier zu Streitern gegen „folkloristisches" Verfälschen der Religion. Der Indio Perus, der Neger Brasiliens oder der Mestize Kolumbiens sind für sie keine Christen, sondern allein „mit christlicher Tünche überzogene Heiden". Nun gibt es ein solches Heidentum wirklich, ohne daß das unbedingt kritikwürdig sein müßte. Andererseits ist der Christ in Lateinamerika, gleich welcher Rasse er angehören mag, so guter und schlechter Christ, so hoffend und zweifelnd und betend wie nur je andere Christen anderer Länder und Zeiten. Auch kann er glücklich darüber sein, daß sich sein Glaube noch in jenen Dimensionen von Land und Natur, Volk und Familie, Weinen und Lachen, also der biblischen Dimension abspielt und nicht in der sterilen Welt emotionsloser Automaten und Maschinen.

Hat also christliche Mission einen Sinn? Für den Gläubigen sind Missions- und Taufauftrag ganz eindeutig. Er muß ihm auch in unseren Tagen nachkommen. Daß das heute toleranter, menschenfreundlicher und verständnisvoller erfolgt, ist zu erhoffen und zu erwarten. Das Gespräch der Christen untereinander, mit den anderen Religionen und dem Atheismus zeigt zugleich, daß christliche Mission einen neuen Stil annehmen wird. Das Erkennen der Wahrheit auch beim anderen wird Missionieren als theologische Arbeit auf den Dialog aufbauen statt wie bisher oft auf dem „Überfahren" des anderen. Wer sich diesem Dialog nicht zu stellen gewillt ist, wird auch nicht damit belästigt oder gar dazu gezwungen werden. Neben der theologischen Arbeit des Missionierens aber wird die menschliche des sozialen und individuellen Verhaltens stehen, jener Wettstreit der Liebe, zu dem Christen und Marxisten heute aufgerufen sind. An rein formalen oder gar an Zwangstaufen wird der moderne Christ sicher nicht mehr interessiert sein, da es auch ihm auf die Qualität mehr ankommen wird als auf die Masse.

Damit ist, wie bereits gesagt, nicht das letzte Wort über die Kindertaufe gesprochen. Vieles in unserer modernen Welt spricht zweifellos dagegen, jedoch steht das letzte Wort dazu den Religionsgemeinschaften selber zu. Der Glaube an das Sakrament der alles verwandelnden Taufe und damit auch das Recht der Eltern, ihre Kinder christlich zu erziehen, kann von keiner Gesellschaft ohne weiteres abgelehnt werden. Elternhaus und Kirche als sozialen Organisationen innerhalb der des Staats muß dieses Recht zugestanden werden. Taufe als Verwandlung und Gnade, als Geschenk kann eben nicht nur unter dem Aspekt freier Willensentscheidung gesehen werden. Andererseits wäre eine nichtchristliche, sozialistische Gesellschaft besser als jede religiös gebundene in der Lage, Tauf- und Erziehungsglaube jedes Christen sich in einer humanen, religiös aber wertfreien Umwelt bewähren zu lassen, was auch die Möglichkeit einschließen muß, freien Willens zu diesem Geschenk ja zu sagen oder sich eventuell nachträglich, es nicht als Geschenk oder Sakrament akzeptierend, von ihm trennen zu können. (Damit ist natürlich nur die vom Staat garantierte Freiheit des Religionswechsels oder Kirchenaustritts gemeint, nicht eine liberale Zersetzung des Sakramentsbegriffs.)

Lateinamerika ist zweifellos in einem anderen Sinn christlich als Europa und Nordamerika. Als einziger Kontinent der Dritten Welt, der christlich-katholisch ist, sind seine Christen in einem ganz besonderen Maß dem revolutionären Befreiungskampf von einheimischer Oligarchie und ausländischem Imperialismus und Neokolonialismus verbunden. Eben deshalb wird auch in der innerchristlichen Erneuerung der soziale und chiliastische Impuls aus Lateinamerika eine Rolle spielen. Zugleich wird ein neuer Katholizismus die Kirche verjüngen und zum Vorkämpfer der Hungernden und Vergessenen der Dritten

Welt machen. Der Missionsgedanke braucht dabei durchaus nicht aufgegeben zu werden. Der Christ wird bis zuletzt die Hoffnung haben müssen, daß sich die Einheit getrennter Kirchen verwirklicht und die Taufe einer sich zu Christus bekennenden Menschheit realisiert. Er wird dabei zweifellos, wenn auch friedlich, mit dem Missionsglauben anderer Weltreligionen, insbesondere des Islam, zusammenstoßen und mit dem wissenschaftlichen Humanismus der Marxisten rechnen müssen. Umstritten ist auch die Missionsarbeit bei noch „primitiven" Völkergruppen und Stämmen. Zwar hat sich bisher bei den lateinamerikanischen Indianerstämmen die katholische Mission nicht nur als erfolgreicher, sondern auch als menschlicher und großzügiger erwiesen als die der Protestanten. Das Eingehen der katholischen Kirche auf die Mentalität der Eingeborenen und die Übernahme alter Bräuche und Symbole in den neuen Glauben heben sie sympathisch von den unduldsameren Protestanten ab. Andererseits sind jedoch spanische Missionare oft heute noch Kolonialisten, die z. B. gerade in diesen Tagen in den kolumbianischen Wäldern des Putumayo durch ihre Ausbeutung der Indios und ihren europäischen Kulturhochmut die Aufmerksamkeit auf sich lenkten. In der protestantischen Indiomission wiederum verbinden sich nordamerikanische Interessen mit echter christlicher Befreiungsarbeit, wenn sich die einheimischen Missionare zusehends von ihren Gringo-Ursprüngen entfernen und die Mission mit nationalen und sozialen Anliegen der Nation vereinbaren.

Die wahre Freiheit des Christen aber bleibt im Spiel. Daß sie sich im großen Wettstreit unserer Zeit realisieren und verwirklichen möge als christlicher Humanismus, allein das ist der Wunsch eines Marxisten und mitnichten, daß christlicher Glaube und christliches Leben zugrunde gehen.

Miguel E. Legov

Kaiserwetter und Donnergrollen

Das Porträt einer Epoche im Roman

Karl Jakob Hirschs Roman „Kaiserwetter"[1] ist wohl die gelungenste Ausgrabung innerhalb der von Peter Härtling edierten Reihe „Im Fischernetz", die es sich zur Aufgabe gemacht hat, einst von S. Fischer verlegte, inzwischen aber zu Unrecht in Vergessenheit geratene Bücher — so bislang von Fritz Mauthner, Otto Flake, Eduard von Keyserling, Sonja Kowalewski und Julius Levin — wieder zugänglich zu machen. Zugleich haben wir mit „Kaiserwetter" eines der wichtigsten Werke der „Neuen Sachlichkeit" vor uns, einer Literaturepoche (1920—1933), deren systematische Erforschung jetzt endlich, wenn auch noch langsam, einsetzt. Nicht zuletzt stellt diese Neuauflage einen Akt der Wiedergutmachung dar. Denn Buch wie Autor hatten ein tragisches Schicksal, in dem sich ein trauriges Stück deutscher Vergangenheit dokumentiert: Kaum hatte der 1931 erschienene Roman, von der Presse — mit Ausnahme einiger Angriffe von rechts — begeistert aufgenommen, sich durchzusetzen begonnen, machte der Nationalsozialismus jede weitere Resonanz zunichte, indem er „Kaiserwetter" auf die erste „schwarze Liste" setzte und öffentlich verbrennen ließ.

Sein Autor Karl Jakob Hirsch, zunächst als Maler und Graphiker — in dieser Zeit war er u. a. Mitbegründer der Künstlervereinigung „Novembergruppe" und Mitarbeiter vieler expressionistischer Zeitschriften —, sodann als Ausstatter expressionistischer Dramen und Filme und zuletzt als Journalist und freier Schriftsteller in Berlin und Worpswede tätig, mußte 1934 in die Schweiz und danach in die USA emigrieren. Er starb 1952 vergessen und mittellos in München, ohne je recht — das Los vieler zurückgekehrter Emigranten — wieder Anschluß gefunden zu haben. Abgesehen von der kleinen Erzählung „Felix und Felicia" (1933) und seiner Autobiographie

[1] Karl Jakob Hirsch: Kaiserwetter. Roman. Neu hrsg. und mit einem Nachwort versehen v. Paul Raabe. Frankfurt: Fischer 1971. 261 S. Lw. 20,–.

„Heimkehr zu Gott" (1946) blieb „Kaiserwetter" Hirschs einziges größeres publiziertes Opus.

Der Roman „Kaiserwetter" schildert am Beispiel der Bewohner Hannovers das Leben und die Atmosphäre in der wilhelminischen Ära, der „guten alten Zeit" vor 1914, in der der Kaiser selbst das Wetter zu bestimmen schien. Doch Hirsch sieht diese sorglose, selbstsichere, heile Welt der Belle Epoque keineswegs verklärt. Er entlarvt den immerwährenden „Sonnenschein" des „Kaiserwetters", der schließlich zur Katastrophe von 1914 führte, als hohlen Schein und geißelt die Engstirnigkeit einer Zeit, „die das Donnergrollen nicht hören wollte, das am Horizont der Geschichte ertönte". Dies erfolgt nie laut und aggressiv, vielmehr unterschwellig mit den Mitteln von Satire und Sarkasmus, verbunden mit einem Hauch Wehmut und Melancholie.

Das Leben und Treiben im wilhelminischen Vorkriegsdeutschland wird exemplarisch dargestellt an zwei Familien mit konträrem sozialem Status: auf der einen Seite der kleinbürgerliche, kaisertreue, naive ehemalige Landwehrsergeant und Briefträger Emanuel Tölle mit seiner Frau Luise und seinem Sohn Bernhard (von dessen Geburt bis zu seinem Einrücken zum Militär der Roman spielt), auf der anderen Seite der wohlsituierte angesehene jüdische Rechtsanwalt S. de Vries mit seiner Frau Johanna, deren Sohn Joe eine nicht „standesgemäße" Freundschaft mit dem draufgängerischen, unbekümmerten Sohn Tölles verbindet. Eine komplizierte Erzählstruktur und kontinuierliche Handlung kennt dieser Roman nicht, da Hirsch „nur" eine lose Folge von Erlebnissen der Leitfiguren und Nebengestalten — Miniaturen, Genrebildern gleich — entwirft, die zunächst scheinbar beziehungslos für sich stehen, bald jedoch ein geschlossenes Gesamtbild ergeben.

So ist das großartige Panorama einer ganzen Epoche entstanden, das getreue Abbild einer Stadt mit ihren Kaffees, Kneipen, Mietshäusern, Villen, mit Altersheim und dem stolzen, alles überragenden Welfenroßdenkmal vor dem Bahnhof; und zugleich ein Abbild ihrer Bewohner, von den Honoratioren, Bürgertöchtern und Soldaten bis hin zu Verbrechern und Homosexuellen. Wir erleben Alltag und Sonntag dieser Gesellschaft, Militärparaden und erste Arbeiterdemonstrationen, Feiern zum Sedanstag, eine jüdische Beerdigung und den Besuch des Kaisers. Alle Register menschlichen Erlebens und menschlicher Emotionen — Elend, Haß, Liebe, schwelender Antisemitismus, Sozialistenverfolgung, politische Ahnungslosigkeit — werden durchgespielt.

Die wilhelminische Epoche vor 1914 wird im Stil der zwanziger Jahre wiedergegeben: trocken, stakkatoartig, eher distanziert, bewußt sachlich und realistisch, dennoch bildmächtig mit malerisch-poetischem Einschlag, wie das zu jener Zeit des „Magischen Realismus" oder, wie Hirsch selber sagte, des „Romantischen Naturalismus" als Reflex auf das übersteigerte Pathos der Expressionisten üblich war. Angeregt und beeinflußt von John dos Passos' Roman „Manhattan Transfer" (1925, deutsch 1927) muß Karl Jakob Hirschs „Kaiserwetter" im Kontext der zu gleicher Zeit entstandenen Großstadtromane Alfred Döblins („Berlin Alexanderplatz"), Erich Kästners („Fabian") und Hans Falladas („Kleiner Mann, was nun?") sowie der in dem Dichterkreis um die Zeitschrift „Die Kolonne" vertretenen magisch-mystischen Naturlyrik eines Huchel, Eich oder Lehmann gesehen werden: „Kaiserwetter" bildet die Synthese zwischen beiden Stilrichtungen.

„Kaiserwetter" ist autobiographisch inspiriert. Man erkennt unschwer Züge des Autors — er nannte sich in der Emigration zeitweilig Joe Gassner — in der Gestalt des Joe de Vries, dessen Leben und Emanzipationsprozeß am ausführlichsten dargestellt wird. Er entwickelt sich vom sensibel-frühreifen, idealistischen Schwärmer mit langem Haar und Schlapphut zu einem spöttischen, alles negierenden Künstler, der moderne Musik à la Schönberg komponiert; er macht einen radikalen Desillusionierungsprozeß durch und steht stellvertretend für den neuen Menschentyp des zwanzigsten Jahrhunderts.

Das „Kaiserwetter" endet am 2. August 1914: „Der zweite Augusttag ging weiter in

den Morgen, in den Mittag, es wurde ein heißer und brennender Tag. In irgendeiner Stunde erdröhnte der erste Schuß. Der erste Soldat fiel. Der Krieg hatte begonnen." Damit hat die Katastrophe ihren Höhepunkt erreicht, die der Autor schon symbolisch angedeutet hat: im Brand einer Windmühle, im Morphiumtod des Rechtsanwalts de Vries oder — als Höhepunkt des Romans — in der Hinrichtung des Massenmörders Max Büter. So wird der Untergang der bürgerlich-adeligen Welt besiegelt und die Brüchigkeit der wilhelminischen Zeit aufgedeckt. Eindringlich hat Hirsch die damalige Kriegsbegeisterung weiter Teile der Bevölkerung geschildert. Er zeigt, wie der Krieg herbeigesehnt und sein Ausbruch überall als Freudenfest gefeiert wird, mit Ausnahme von Joe und seiner russischen Freundin Nina, die damit zum Symbol einer neuen, friedliebenden Menschheit werden. Mit diesem Appell reiht sich „Kaiserwetter" in die Schar der Antikriegsromane der zwanziger Jahre.

Mit der Analyse von Geist und Ungeist, Pracht und innerer Zerrissenheit der wilhelminischen Ära sind die Themen von „Kaiserwetter" nicht erschöpft. Der äußerst komplexe Roman behandelt eine Reihe weiterer Themen: Die Bedeutung literarischen Schaffens, die Wechselbeziehungen zwischen verschiedenen Zeitaltern, die Sympathie für die im Leben „Zukurzgekommenen, Ewigwartenden", die Anklage gegen einen pervertierten Staat und eine korrupte Gesellschaft.

Karl Jakob Hirschs „Kaiserwetter" gehört zu den bedeutendsten literarischen Arbeiten der Weimarer Republik. Es bleibt zu hoffen, daß dieser Autor endlich einen bleibenden Platz im Bewußtsein der Literaturbetrachtung einnehmen wird. Auch wäre die Veröffentlichung der Fortsetzung von „Kaiserwetter" zu begrüßen. Sie war 1933 schon bei S. Fischer im Druck, konnte aber wegen der politischen Situation und des über Hirsch verhängten Berufsverbots nicht mehr fertiggestellt werden. Das Originalmanuskript ging verloren. Nach dem Krieg hat es der Autor aus der Erinnerung in nahezu gleicher Form neu verfaßt.

Thomas B. Schumann

BESPRECHUNGEN

Theologie und Kirche

THEIS, Nicolas: *John Henry Newman in unserer Zeit.* Nürnberg: Glock und Lutz 1972. 240 S. (Bibliothek unseres Zeitalters.) Lw. 25,–.

Seit Meriol Trevors zweibändiger Auseinandersetzung mit J. H. Newman (The Pillar of the Cloud; Light in the Winter, London 1962), nach der gründlichen Darlegung der Religionsphilosophie des großen englischen Konvertiten durch Heinrich Fries (Die Religionsphilosophie Newmans, Stuttgart 1948), bei der noch immer unerreichten Meisterschaft des „Essai de biographie psychologique" aus der Feder des französischen Abbé Henri Bremond (Newman. Sa vie, sa spiritualité, Paris ²1932), könnte man mit einiger Berechtigung annehmen, daß gedrängte Gesamteinführungen in das Werk Newmans kaum noch Neues zu bieten haben. Zu einer Revision dieses Urteils veranlaßt das Werk von N. Theis. Diese Einführung in Leben und Denken Newmans richtet sich in Anlage, Stil und Gehalt an den allgemeingebildeten Laien von heute. Theis will dem denkenden und religiös interessierten Zeitgenossen den Konvertiten und späteren Kardinal in einer Perspektive zeigen, die dem Lebensgefühl und dem Problembewußtsein unserer Zeit entspricht.

Das Buch ist zunächst lesbar. Das macht es liebenswert und anziehend. Ohne Konzession an gewisse Praktiken des gehobenen Trivialstils, in Respekt vor den Ansprüchen, die Objekt und Sprache stellen, versteht es der Verfasser, so fesselnd und spannend zu schreiben, daß man sein Buch nur ungern beiseite legt. Eleganz des Stils, ausgewogener Sprachrhythmus, klarer, wohlproportionierter Satzbau, unerwartete, treffsichere Vergleiche, Präzision und Konzentration des Ausdrucks, diese heute seltenen Qualitäten zeichnen das Buch aus. Mit diesem Stil fanden Gestalt und Denken Newmans – selbst einer der feinsten Stilisten der englischen Literatur – die ihrem Wesen gemäße Darstellungsform.

Bei Newman bilden Leben und Denken eine Einheit. Deshalb mußte auch bei der Darstellung dessen, was Newman unserer Zeit zu sagen hat, der Ansatz biographischer Natur sein. Der Rezensent ist ein leidenschaftlicher Leser von Literatur dieser Art, und er glaubt versichern zu dürfen, daß diese Darstellung von Newmans „Lebensweg" (9–108) in Ehren neben den großen Leistungen der Biographie bestehen kann. Die einmalige, aus dem Landschaftlichen ins Geistige und Religiöse wachsende Atmosphäre Oxfords wird treffend beschrieben. Hier spürt man, daß Newman ohne Oxford nicht denkbar und nur von dieser Atmosphäre her zu erfassen ist. Es wird sichtbar, wie ein sensibler, aber distanziert-kühler Intellektueller und Denker zögernd, jeden Schritt absichernd seinen Weg geht und ihm auch dann treu bleibt, als die Richtung eindeutig nach Rom weist.

Darin liegt die Bedeutung dieses Buchs. Unsere hochintellektualisierte Zeit erkennt im Spiegel des Lebens und Denkens Newmans, daß Intellektualität und Spiritualität wohl zu vereinbaren sind. Newmans Botschaft ist das Ja zum Geist, zur Wissenschaft, und die gleichzeitige, in Wissenschaft und Geistigkeit begründete Anerkennung der Transzendenz. Der von Camus konstruierte Gegensatz Panneloup-Rieux, die Malrauxsche Alternative der Wahl zwischen einem das Denken opfernden Katholizismus oder einer logischen Hinnahme und Annahme der Absurdität erweisen sich beide als hinfällig. New-

mans Leben zeigt, daß freies Denken und Katholizismus vereinbar sind.

Diese Grundthese bestimmt auch den 2. Teil des Buchs, in dem der Verfasser unter dem Titel „Philosophie der höheren Bildung" Newmans Denken darlegt. Die Darstellung beginnt bei Newmans Auffassung der Universität als Ort der Bildung im griechischen Sinn, führt über die Kontroverse zwischen einem konservativen Bildungsideal und einem utilitaristischen Universitätskonzept zur Idee des Wissens als Ganzem, um dann in die religiöse Thematik des 3. Teils („Philosophie des Denkens und Glaubens") einzumünden. Theis skizziert zunächst die Ideen John Lockes, des Modephilosophen des Jahrhunderts, sowie die Rezeption und die Folgen seines Denkens. Newmans „Oxford University Sermons" und die „Grammar of Assent" werden als notwendige Reaktion auf einen mißverstandenen und verflachenden Rationalismus gedeutet. Das Kapitel „Konkretes und abstraktes Denken" zeigt, wie weit ein manchmal ganz in der Nähe Bergsons denkender Newman seinem Jahrhundert voraus war. Unter den Titeln „Der Weg der gläubigen Vernunft" und „Personales Denken" wird schließlich Newmans theologisch-philosophische Erkenntnislehre dargestellt.

Es ist in erster Linie dem Stil des Autors zu verdanken, daß er Newmans an Halbtönen, Facetten, stillschweigenden Einverständnissen und Andeutungen so reichem, völlig unorthodoxem Denken gerecht wird. Sein Buch weckt die Sehnsucht nach einer Form so vollendeter, urban-heiterer Geistigkeit, die uns verlorenzugehen droht.

F. Hoffmann

Benz, Ernst: *Geist und Leben der Ostkirche.* 2., verb. Aufl. München: Fink 1971. 206 S. Kart. 14,80.

Das Buch, dessen erste Auflage in dieser Zeitschrift schon besprochen wurde (165 [1959/60] 314), hat in dieser Neuedition eigentlich nur in der Bibliographie eine Ergänzung auf den Stand von 1970 erfahren (zur Liturgie wäre unbedingt zu erwähnen: H.-J. Schulz, Die byzantinische Liturgie, Freiburg 1964). Auch wenn sich der Verfasser nur zum Ziel gesetzt hat, den nicht vorgebildeten Laien in die Geisteswelt der Orthodoxie, vor allem Rußlands, einzuführen, wäre diesem Leserkreis besser gedient, wenn gängige Klischeevorstellungen nicht verfestigt, sondern in ihrer komplexen Entwicklung analysiert würden. Dies gilt z. B. von den Ikonen, die keineswegs erst im Bilderstreit des 7./8. Jahrhunderts ihre Gegner fanden. Auch andere Problemstellungen des Buchs (orthodoxe Kultur, Überwindung der Schwächen in der Orthodoxie) hätten einer gründlichen Neubearbeitung bedurft. – Das Buch bietet viel interessantes Material, läßt aber in der geistigen Durcharbeitung des Stoffs, leider auch in dieser Neuauflage, zu wünschen übrig.

G. Podskalsky SJ

Philosophie

Kamlah, Wilhelm: *Philosophische Anthropologie.* Sprachkritische Grundlegung und Ethik. Mannheim: Bibliographisches Institut 1972. 192 S. Lw. 19,–.

Nach der so erfolgreichen „Logischen Propädeutik" wird die neue Arbeit Kamlahs großes Interesse finden. In der sprachkritischen Grundlegung führt der Autor zunächst seine bisherige Methode weiter. Er versucht auch in der Anthropologie „eine für diese Lehre geeignete Sprache durch eine sprachkritische Grundlegung erst herzustellen" (17). Sehr kritisch und teilweise polemisch wertet der Verfasser die Ergebnisse der empirischen Humanwissenschaften, aber auch der Theologie, wobei sich manchmal die Vermutung

einstellen kann, daß eine genauere Kenntnis des Kritisierten zu differenzierteren und positiveren Urteilen geführt hätte. Der anthropologische Teil befaßt sich vor allem mit Sprachanalyse, stellt aber in zahllosen Beispielen den Bezug zum konkreten Leben her. Trotzdem wirkt die Darstellung ziemlich formal und abstrakt. Während der rationale Aspekt stark betont wird, werden Emotionalität und Geschlechtlichkeit nur flüchtig berührt, der Begriff eines freien Willens und eines unfehlbaren Gewissens ausdrücklich abgelehnt. Etwas ungeschichtlich erscheint das uneingeschränkte Verdikt früherer Herrschaftsverständnisse.

In der „Eudämonistischen Ethik" tritt die sprachanalytische Methode mehr in den Hintergrund. Kamlah geht aus von der Frage, wie der Mensch leben könne. Es geht dabei nicht um äußere Lebensbedingungen, sondern um die rechte Einstellung zum Leben, um die philosophische Gelassenheit. Der Autor greift dabei auf das Gedankengut der stoischen Ethik zurück. Besonders deutlich wird diese Übereinstimmung im abschließenden Kapitel über den positiv gewerteten Freitod.

Kamlah hat hier ein eigenwilliges und unbequemes Buch geschrieben. Daß es eigenes Weiterdenken anregt, wird niemand bestreiten.

H. Rotter SJ

EHLEN, Peter: *Die philosophische Ethik in der Sowjetunion.* Analyse und Diskussion. München, Salzburg: Pustet 1972. 461 S. Lw. 42,–.

Der „Sozialismus mit menschlichem Gesicht" wird in der Sowjetunion sowohl als Schlagwort wie als Programm verworfen. Er ist ja als Anpassung des Sozialismus an den Menschen gedacht. Die Sowjetführung zieht die Anpassung des Menschen an den Sozialismus vor. Das bedeutet zwar nichts weniger als die Schaffung eines neuen Menschen. Jedoch auch vor einer solchen Aufgabe schreckt man in der Sowjetunion nicht zurück: sie steht auf dem Parteiprogramm von 1961. Seither werden Philosophen und Sozialwissenschaftler immer wieder ermahnt, an der Lösung des Problems zu arbeiten. Da der neue, sozialistische Mensch sich durch hohe Sittlichkeit auszeichnen soll, kam auch in die philosophische Ethik der Sowjetunion neues Leben.

Das Hauptproblem der sowjetischen Ethik ist heute dasselbe wie vor der Unterdrückung jeglicher Diskussion während der Stalinzeit: wie ist das Verhältnis des Klassenbedingten und des Allgemeinmenschlichen in der Moral zu bestimmen? Es gibt zur Zeit wohl kaum einen sowjetischen Ethiker, der das Vorhandensein allgemeinmenschlicher Elemente in der Moral leugnete, und das ist ein Fortschritt gegenüber der Stalinzeit. Wenn es jedoch darum geht, dieses allgemeinmenschliche Element zu begründen, bleibt die große Mehrheit der sowjetischen Ethiker in einem Soziologismus stecken, ob sie nun einfach das Menschlich-Gute mit dem Sozial-Nützlichen, oft als das von der Partei Gewollte verstanden, unverbunden gleichsetzen, oder in komplizierten Gedankengängen sozial- und geschichtsdialektisch miteinander zu verbinden suchen. Nur zwei Autoren nehmen eine klare existentiell-anthropologische Position ein. Sie haben jedoch seit der im Institut für Philosophie der Akademie der Wissenschaften der UdSSR im Februar 1968 veranstalteten kollektiven „Beurteilung" eines von ihnen weithin bestrittenen Sammelbands nicht mehr publiziert.

Dieser seit 1961 neu belebten Ethik in der Sowjetunion ist das vorliegende Buch des Jesuiten und Dozenten für philosophische Fragen des Marxismus an der Philosophischen Fakultät SJ in München gewidmet. Die Darstellung ist systematisch, nicht chronologisch. Dabei geht der Verfasser einen Fragenkreis nach dem anderen durch, wie: Gegenstand und Methode der Ethik, Begründung des sittlichen Sollens, Kriterium der sittlichen Handlung, Eigenart des sittlichen Wertes, Gut und Böse, Freiheit und Notwendigkeit. In ausführlichen Zitaten stellt er das Spektrum der vertretenen Meinungen vor, analysiert und diskutiert sie. Das Werk hat in der Vollständigkeit der Erfassung der einschlägigen

sowjetischen Literatur nicht seinesgleichen. Analyse und Diskussion zeichnen sich durch Klarheit aus. Die langen und gut übersetzten Passagen aus den sowjetischen Veröffentlichungen – sie machen mehr als die Hälfte des Gesamttextes aus – werden den des Russischen Unkundigen besonders willkommen sein.

J. Macha SJ

ZU DIESEM HEFT

Religiosität und Kirchlichkeit hängen zusammen, sind aber nicht identisch. Die kirchliche Tradition hat immer anerkannt, daß es außerkirchliche, heilswirksame Frömmigkeit gibt. KARL RAHNER untersucht die Möglichkeiten einer solchen Frömmigkeit, ihre Grade und Formen. Ihren ursprünglichsten und tragenden Grund sieht er in der transzendentalen Gotteserfahrung.

Die Vereinten Nationen und ihre Sonderorganisationen sind ein wesentliches Element in den politischen Auseinandersetzungen unserer gegenwärtigen Welt. HANS ZWIEFELHOFER, Direktor des Instituts für Gesellschaftspolitik an der Hochschule für Philosophie in München, geht der Frage nach, wieweit internationale Organisation in das internationale System eingebunden ist und welche theoretischen Vorstellungen der internationalen Beziehungen dem Aufbau und der Wirkweise der Vereinten Nationen zugrunde liegen.

Die Entwicklung der ökumenischen Bewegung hat zu einer zunehmenden Unsicherheit über ihre Ziele geführt: Steht das Christuszeugnis im Vordergrund oder geht es eher um den Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden in der Welt? Ausgehend von dieser Situation fragt ALBERT BRANDENBURG nach den Möglichkeiten, dem Ziel und der Methode einer ökumenischen Theologie. In Auseinandersetzung mit einem Entwurf, den Karl Rahner vorgelegt hat, formuliert er Grundsätze heutiger ökumenischer Theologie. Albert Brandenburg ist Professor für Konfessionskunde des neueren Protestantismus an der Katholisch-Theologischen Fakultät Paderborn und Sektionsleiter am Johann-Adam-Möhler-Institut.

Das Werk des Philosophen und Kritikers Walter Benjamin (1892–1940) war bis vor kurzem nur wenigen Kennern vertraut. Heute findet er einen stets wachsenden Leserkreis. HENNING GÜNTHER nimmt sich eines meist vernachlässigten Aspekts des Werks Benjamins an. Er zeigt, welche Bedeutung die Theologie für Benjamin hatte.

Wie bei vielen theologischen Themen haben sich auch in der Erklärung des Wunders die Akzente in den letzten Jahren verschoben. Vor 20 Jahren interpretierten die Theologen allgemein und unangefochten die Wunder als Ereignisse, die Gott ohne Vermittlung geschöpflicher Ursachen bewirkt. Heute wird diese Auffassung nur noch selten vertreten. BÉLA WEISSMAHR, der an der Hochschule für Philosophie/Philosophische Fakultät SJ in München philosophische Gotteslehre doziert, entwirft eine Deutung des Wunders auf dem Hintergrund der modernen, durch die Naturwissenschaften bestimmten Problemstellung. Er untersucht, wie sich das Wunder als freies Wirken Gottes in der Welt in die innerweltliche Ursächlichkeit des Naturgeschehens einordnen läßt.

Die Zitate in dem Artikel von WALTER KERBER stammen aus dem im Verlag Benziger erschienenen Buch von Stephan H. Pfürtner, Macht, Recht, Gewissen in Kirche und Gesellschaft (276 S., kart. 23,–), S. 32 und 253.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung liegt im Ermessen der Redaktion

Adam, Adolf: Erneuerte Liturgie. Ein Sachbuch zum katholischen Gottesdienst. Freiburg: Herder 1972. 207 S. Kart. 22,–.

Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs. Hrsg. v. Max Seckler u. a. Graz, Wien, Köln: Styria 1972. 839 S. Lw. 98,–.

Bill, Josef: Begegnung in Bild und Meditation. Stuttgart: KBW 1972. 63 S., Abb. Kart. 9,80.

Biser, Eugen: Theologie und Atheismus. Anstöße zu einer theologischen Aporetik. München: Kösel 1972. 93 S. (Kleine Schriften zur Theologie.) Kart.

Blandino, Giovanni: Il Problema della Conoscenza. Filosofia della conoscenza e fondamenti di filosofia della scienza. Roma: Ed. Abete (1972). XI, 470 S. Kart. L. 4000.

Blank, Josef: Jesus von Nazareth. Geschichte und Relevanz. Freiburg: Herder 1972. 150 S. (Theologisches Seminar.) Kart. 14,80.

Böcher, Otto: Das Neue Testament und die dämonischen Mächte. Stuttgart: KBW 1972. 92 S. (Stuttgarter Bibelstudien. 58.) Kart. 8,80.

Bohne, Regina: Das katholische System. Eine Skizze. Zürich, Köln: Benziger 1972. 90 S. (Kritische Texte. 11.) Kart. 6,80.

Borchardt-Sattler, Dodo: Die Schöpfung. Bild, Zyklus aus 15 Blättern im Originalformat von 92/62 und 91/62 cm. München: Ed. Rose Verlag 1972. 15 Blätter mit 15 Texttafeln. Kart. Mappe 125,–.

Brenner, Hildegard: Ende einer bürgerlichen Kunst-Institution. Die politische Formierung der Preußischen Akademie der Künste ab 1933. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1972. 173 S. Kart. 14,–.

Brotbeck, Kurt: Der Mensch – Bürger zweier Welten. Menschenkunde als Erziehungs- und Führungshilfe. Zürich, Stuttgart: Rotapfel 1972. 270 S. Lw. 32,–.

Brunner, August: Der Schritt über die Grenzen. Wesen und Sinn der Mystik. Würzburg: Echter 1972. 282 S. Kart. 29,–.

Buße und Beichte. Drittes Regensburger Ökumenisches Symposion. Hrsg. im Auftrag der Ökum. Kommission der dtsch. Bischofskonferenz, Sektion Kirchen des Ostens. Von Ernst Chr. Suttner. Regensburg: Pustet 1972. 118 S. Kart. 7,80.

Buße und Bußsakrament. Studientagung des Klerusverbandes in St. Ottilien vom 17. bis 19. April 1972. St. Ottilien: EOS-Verlag 1972. 90 S. Kart. 2,80.

Coreth, Emerich: Einführung in die Philosophie der Neuzeit. Bd. 1: Rationalismus, Empirismus, Aufklärung. Freiburg: Rombach 1972. 168 S. (Rombach hochschule paperback. 51.) Kart.

Dreissen, Josef: Leben – Lieben. Unterrichtsentwürfe zum Thema Caritas. München: Don Bosco 1972. 142 S. Kart. 9,80.

Dumas, André: Glaube, den der Zweifel nährt. Freiburg: Herder 1972. 137 S. Kart. 14,50.

Ell, Ernst: Dynamische Sexualmoral. Psychologische Grundlagen. Moraltheologische Folgerungen. Praktische Auswirkungen. Zürich, Köln: Benziger 1972. 230 S. Kart. 19,80.

Ernst, Josef: Anfänge der Christologie. Stuttgart: KBW 1972. 173 S. (Stuttgarter Bibelstudien. 57.) Kart. 12,80.

Flitner, Andreas: Spielen – Lernen. Praxis und Deutung des Kinderspiels. München: Piper 1972. 137 S. (Serie Piper. 22.) Kart. 8,–.

Fünf Minuten täglich. Ausgewählte Texte über das Gebet. Zusammengest. v. Sr. M. Lucia OCD. Freising, Linz: Kyrios, Veritas 1972. 84 S. (Theologie und Leben. 9.) Kart. 5,80.

Fürstenberg, Friedrich: Die Sozialstruktur der Bundesrepublik Deutschland. Ein soziologischer Überblick. 2., neubearb. Aufl. Opladen: Westdtsch. Verl. 1972. 150 S. (UTB 191.)

Gahlen, Heinz – Schladoth, Paul: Arbeitsbuch zum Katechismus. Düsseldorf: Patmos 1972. 213 S. Kart. 16,80.

Generationen. Dreißig deutsche Jahre. Hrsg. v. Eva Zeller. Stuttgart: Dtsch. Verlags-Anstalt 1972. 249 S. Lw. 25,–.

Gluth, Bernhard: Als ich in deinem Alter war. Stellungskrieg der Generationen. Freising, Linz: Kyrios, Veritas 1972. 35 S. (Meitinger Kleinschriften. 18.) Kart. 3, –.

Gott-Frage und moderner Atheismus. Von Josef Blank u. a. Regensburg: Pustet 1972. 104 S. Kart. 9,80.

Große Gestalten des Judentums. 2 Bände. Hrsg. v. Simon Noveck. Zürich: Flamberg, Benziger 1972. 221, 172 S. Lw. 22,– und 18,–.

Grothues, Dirk: Schuld und Vergebung. Zeitgemäße Überlegungen zu Buße und Beichte. München: Don Bosco 1972. 88 S. Kart. 8,80.

Gruber, Elmar: Alles ist erlaubt. Überlegungen zur Freiheit des Christen. München: Don Bosco 1972. 93 S. (Wort und Erfahrung. 5.) Kart. 7,80.

Gruber, Elmar: Bußgottesdienste. Überlegungen und Modelle. München: Don Bosco 1972. 141 S. (Hilfen für den Gottesdienst.) Plastik 13,80.

Günther, Henning: Philosophie des Fortschritts. Hermann Cohens Rechtfertigung der bürgerlichen Gesellschaft. Mit einem Vorwort von Günter Rohrmoser. München: Goldmann 1972. 128 S. (Das Wissenschaftliche Taschenbuch. Abtlg. Geisteswissenschaften. 13.) Kart. 20,–.

Hainz, Josef: Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung. Regensburg: Pustet 1972. 400 S. (Münchener Universitäts-Schriften. 9.) Kart. 64,–.

Hemmerle, Klaus: Unterscheidungen. Gedanken und Entwürfe zur Sache des Christentums heute. Freiburg: Herder 1972. 132 S. Kart. 13,80.

Herbstrith, Waltraud: Edith Stein. Freising: Kyrios 1972. 55 S. Kart. 5,–.

Herders Theologisches Taschenlexikon. Bd. 3: Genugtuung bis Islam. Hrsg. v. Karl Rahner. Schriftleitung Robert Scherer. Freiburg: Herder 1972. 382 S. (Herderbücherei. 453.) Kart. 9,90.

Jones, Max – Chilton, John: Die Louis Armstrong Story 1900–1971. Freiburg: Herder 1972. 255 S., 183 Abb. Lw. 29,50.

Kilga, Bernhard: Das Religiöse. Der Mensch als Werkzeug der Transzendenz. Wien: Verlag Der Palme 1970. 224 S. Lw.

Konfrontation – Massenmedien und kirchliche Verkündigung. Stuttgart: KBW 1972. 158 S. (Verkündigen. 3.) Kart. 15,–.

Kott, Jan: Spektakel – Spektakel. Tendenzen des modernen Welttheaters. München: Piper 1972. 172 S. (Serie Piper. 44.) Kart. 10,–.

Kranz, Gisbert: Liebe und Erkenntnis. Ein Versuch. München: Pustet 1972. 141 S. Kart. 14,80.

Lang, Bernhard: Die weisheitliche Lehrrede. Untersuchung von Sprüche 1–7. Stuttgart: KBW 1972. 116 S. (Stuttgarter Bibelstudien. 54.) Kart. 12,80.

Läpple, Alfred: Jesus von Nazaret. Kritische Reflexionen. München: Don Bosco 1972. 151 S. Kart. 14,80.

Lorenzen, Thorwald: Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Studie. Stuttgart: KBW 1972. 118 S. (Stuttgarter Bibelstudien. 55.) Kart. 12,80.

Maaß, Fritz-Dieter: Mystik im Gespräch. Materialien zur Mystik-Diskussion in der katholischen und evangelischen Theologie Deutschlands nach dem Ersten Weltkrieg. Würzburg: Echter 1972. 269 S. Kart. 48,–.

Mysterien Christi. Frühchristliche Hymnen aus dem Griechischen. Übertr. v. Thomas Michels. Münster: Aschendorff 1972. 76 S. Lw. 4,–.

Ohler, Annemarie: Gattungen im AT. Ein biblisches Arbeitsbuch. Düsseldorf: Patmos 1972. 224 S. Kart. 19,80.

Osche, Günther: Evolution. Grundlagen – Erkenntnisse – Entwicklungen der Abstammungslehre. Freiburg: Herder 1972. 116 S., Abb. Snolin 20,–.

Peitz, Marietta: Kirche auf neuen Wegen. Die Arbeiterpriester von Dünkirchen. München: Kösel 1972. 187 S. Kart. 20,–.

Pesch, Rudolf: Der Besessene von Gerasa. Entstehung und Überlieferung einer Wundergeschichte. Stuttgart: KBW 1972. 70 S. (Stuttgarter Bibelstudien. 56.) Kart. 6,80.

Pfürtner, Stephan H.: Macht, Recht, Gewissen in Kirche und Gesellschaft. Zürich, Köln: Benziger 1972. 276 S. Kart. 23,–.

Probst, Manfred – Plock, Heinrich – Richter, Klemens: Kommunionfeier mit Kranken. Eine Handreichung für Priester und Laien. Essen: Driewer 1972. 141 S. Kart. 13,50.

Rahner, Karl: Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance. Freiburg: Herder 1972. 142 S. (Herderbücherei. 446.) Kart. 3,90.

Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Hrsg. v. Manfred Riedel. Freiburg: Rombach 1972. 584 S. (Sammlung Rombach. Neue Folge. 14.) Kart. 70,–.

Reinhardt, Klaus: Die Wende vor Moskau. Das Scheitern der Strategie Hitlers im Winter 1941/42. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1972. 355 S. (Beiträge zur Militär- und Kriegsgeschichte. 13.) Lw. 38,–.

Ritter, Raimund: Autorität im Widerstreit. Überlegungen zum Autoritätswandel in der Gegenwart. München: Don Bosco 1972. 84 S. Kart. 7,80.

Ruppert, Lothar: Jesus als der leidende Gerechte? Der Weg Jesu im Lichte eines alt- und zwischentestamentlichen Motivs. Stuttgart: KBW 1972. 87 S. (Stuttgarter Bibelstudien. 59.) Kart. 8,80.

Sander, Hans-Dietrich: Geschichte der Schönen Literatur in der DDR. Ein Grundriß. Freiburg: Rombach 1972. 354 S. Kart.

Singh, Gopal: Der Mensch der niemals starb. Aus dem Englischen v. Maria Alberta Lücker. Wuppertal: Hammer 1972. 94 S. Kart. 10,–.

Soziologie der Freizeit. Hrsg. v. Erwin K. Scheuch u. Rolf Meyersohn. Köln: Kiepenheuer u. Witsch 1972. 346 S. (Neue Wissenschaftliche Bibliothek. 46.) Kart. 26,–.

Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Knecht-Verlages, Frankfurt/M., bei. Wir bitten unsere Leser um freundliche Beachtung.

Die Synode und ihr Kirchenbild

Die Meinung, institutionelle Reformen könnten eine geistige Erneuerung bewirken, oder jede Veränderung, jedes Infragestellen des Bestehenden bedeute einen „Fortschritt" zum Besseren, wurde durch die Entwicklung der Nachkonzilszeit gründlich widerlegt. Was damals am Konzil so faszinierte und ihm eine unerwartete Resonanz verschaffte, war der in allen Einzeldiskussionen aufscheinende Wille zu einer Erneuerung der Kirche aus dem Geist ihres Ursprungs im Blick auf die Fragen und Aufgaben unserer Zeit. Heute, mehr als zehn Jahre nach Konzilsbeginn, genügt es nicht mehr, nur Reformen, Offenheit, Dialog zu wollen. Es ist soviel in Bewegung gekommen, daß diese rein formalen Kategorien nicht mehr ausreichen.

Die unter dem Zeichen der Durchführung und Anwendung des Konzils begonnene Gemeinsame Synode der deutschen Bistümer kann nur dann Gewicht und Bedeutung für die Kirche in unserem Land gewinnen, wenn es ihr gelingt, Orientierungspunkte für die künftige Entwicklung zu setzen, die mehr sind als nur allgemeine Bereitschaft zur Erneuerung und zum Wandel. Ob die Synode dies geleistet hat, läßt sich erst nach ihrem Abschluß beurteilen. Doch kann man schon heute in zahlreichen Einzelaussagen der Vorlagen und Diskussionen gewisse Tendenzen beobachten, denen man mehr Aufmerksamkeit schenken müßte, als es bisher geschah.

Diese Tendenzen deuten auf die Zielvorstellung einer Freiwilligkeitskirche hin, einer Kerngemeinde, die sich auf die Entschiedenen, auf die engagiert Glaubenden beschränkt. Die große Zahl derer, die sich nur partiell mit der Kirche identifizieren oder die mehr aus Gründen der Tradition als der persönlichen Entscheidung ihr angehören, hätte in einer solchen Kirche keinen Platz. Maßstab der Zugehörigkeit zu dieser Entscheidungskirche scheint weniger das Bekenntnis zu den Glaubenssätzen als die Glaubenspraxis und die Teilnahme am Leben der Gemeinde zu sein. „Freiwilligkeitskirche", „Entscheidungskirche" statt „Volkskirche", Vorrang der Praxis vor der Theorie, der Orthopraxie vor der Orthodoxie, der Glaubenserfahrung vor dem satzhaften Glaubensbekenntnis, des Handelns vor der Lehre, mit solchen Formeln kann man das Kirchenbild umschreiben, das etwa in den Debatten über die Firmung, vor allem das Firmalter, oder über die ökumenische Frage sichtbar wurde. Die Formeln selbst wurden selten oder nie gebraucht. Meist handelt es sich nicht um reflektierte, ausdrücklich formulierte Thesen, sondern um wenig artikulierte, nicht in allen Konsequenzen durchdachte, deswegen nicht sehr klar definierbare Vorstellungen. Man weiß auch nicht, wie stark die Gruppe ist, die einem solchen Konzept zuneigt.

Es geht aber hier um Grundsatzfragen von erheblicher Tragweite. Die Option für eine „Freiwilligkeitskirche" würde den Beginn einer neuen Epoche in der Geschichte der Kirche markieren. Die Entwicklung zur „Volkskirche", wie man es heute nennt,

begann nicht erst bei Konstantin im vierten Jahrhundert, sondern hat ihre Wurzeln in der Urkirche. Schon von den ersten Generationen an war die Kirche „Volkskirche" in dem Sinn, daß man durch die Kindertaufe in sie „hineingeboren" wurde und daß es unter ihren Mitgliedern stets fließende Übergänge von enger zu lockerer Bindung an sie gab. Wenn man von dieser Geschichte Abschied nehmen und unter Berufung auf das Neue Testament einen Neuanfang versuchen will, dann ist dies eine zu schwerwiegende Entscheidung, als daß sie gleichsam en passant, unter dem Deckmantel anderer Themen vollzogen werden könnte.

Selbstverständlich kann eine Synode der deutschen Bistümer nicht das Steuer der Kirchengeschichte herumwerfen. Das wäre eine groteske Überschätzung des Stellenwerts dieser Versammlung. Aber da unabhängig von der Synode die Idee einer „Entscheidungskirche" in der theologischen und publizistischen Diskussion wachsende Zustimmung findet, haben die Entscheidungen der Synode Gewicht. Es ist von nicht geringer Bedeutung, ob die Synode diesem Trend folgt oder ob sie sich ihm widersetzt. Daher müßten diese Grundprobleme offen diskutiert werden. Sonst läuft die Synode Gefahr, daß sie Beschlüsse faßt, deren Voraussetzungen sie nicht geprüft hat, daß sie sich von einem Konzept leiten läßt, von dessen Tragweite sie sich nicht genügend Rechenschaft gibt.

Mit anderen Worten: Versteht sich die Synode als eine „Vorhut" der Kirche, die entschlossen und ohne viel Rücksicht auf Widerstrebende in Neuland vorstößt? Oder will sie ein integrierendes, einheitsstiftendes Organ sein, dessen pastorale Sorge auch denen gilt, die man gemeinhin nicht zur „Elite", zum „Kern" der Kirche zählt? Die Umfrage unter den deutschen Katholiken hat gezeigt, daß diese Gruppe verhältnismäßig groß ist und daß sie in den religiösen Einstellungen und im praktischen Verhältnis zur Kirche nicht auf einen Nenner gebracht werden kann. Die etwas abschätzige Formulierung des Ökumene-Papiers von den Christen, die „nur am Überkommenen hängen", trifft hier nicht. Es handelt sich um ein breites Spektrum, das eben die umfaßt, die in der „Volkskirche" das „Volk" bilden.

Das besagt nicht, daß die jeweilige Situation die Norm für das Handeln der Kirche zu sein hätte. Aber die Synode muß sich bewußt sein, daß die Kirche heute in volkskirchlichen Formen existiert und daß die Option für eine „Entscheidungskirche" Bestehendes aufgibt zugunsten eines Ideals, das seine Bewährungsprobe erst noch bestehen muß.

Wolfgang Seibel SJ

Wolfgang Brüggemann

Schule in freier Trägerschaft

Ihr bildungspolitischer Standort heute[1]

Der Versuch, den bildungspolitischen Standort der Schule in freier, d. h. nicht in staatlicher oder kommunaler Trägerschaft zu skizzieren, kann mit dem Hinweis auf die imponierende Realität des Bestands beginnen. Im Bundesgebiet gibt es folgende Schulen in freier Trägerschaft:

Allgemeinbildende Schulen 1971[2] (vorläufiges Ergebnis)	
Vorschulische Einrichtungen an Volks- und Sonderschulen	106
Volksschulen (Grund- und Hauptschulen)	202
Sonderschulen	340
Realschulen	194
Gymnasien	359
Gesamtschulen	29
Abendrealschulen	62
Abendgymnasien	16
Kollegs	15

Berufsbildende Schulen 1970	
Berufsschulen	86
Berufssonderschulen	62
Berufsaufbauschulen (Vollzeit)	26
Berufsaufbauschulen (Teilzeit)	19
Berufsfachschulen	648
Fachoberschulen/Fachgymnasien	29
Fachschulen	302
höhere Fachschulen	63
Schulen des Gesundheitswesens	785
Technikerschulen (Vollzeit)	46
Technikerschulen (Teilzeit)	40
Ingenieurschulen	17

Die Bestandsaufnahme, die den beachtlichen Beitrag der Schulen in freier Trägerschaft zum Bildungsangebot in der Bundesrepublik Deutschland vor Augen führt, muß freilich mit dem Hinweis auf ein Paradoxon verbunden werden, das zu gesetzgeberischen und administrativen Initiativen veranlassen sollte.

In der 1971 von der Arbeitsgemeinschaft Freier Schulen herausgegebenen Begründung und Darstellung der gesellschaftlichen Funktion des Freien Schulwesens in der Bundesrepublik findet sich folgende Diagnose: „Die gesellschaftliche Gruppe der Schulen in freier Trägerschaft steht heute vor einem paradoxen Sachverhalt. Die heutige Gesellschaft versteht sich als plurale Bildungsgesellschaft, die wie in jedem anderen Bereich, so auch in der Bildung auf die Initiative gesellschaftlicher Gruppen angewiesen ist. Man müßte eigentlich vor einer Epoche von Initiativen auch nichtstaatlicher Schul- und Bildungseinrichtungen stehen. In Wirklichkeit aber steuert der Staat deutlich auf

[1] Vortrag aus Anlaß des fünfzigjährigen Bestehens des Clemens-Hofbauer-Kollegs, 11. 9. 1972, Bad Driburg.

[2] Fernschreiben Nr. 13685 des Statistischen Bundesamts vom 24. 11. 1972.

eine monopolistische Alleinvertretung des Bildungsbereiches zu in einer Weise, die kaum einer neuzeitlichen demokratischen Gesellschaftsform entspricht." [3]

Es lohnt sich, der hier aufgeworfenen Problematik nachzugehen. Wir sprechen von Schulen in freier Trägerschaft oder auch von „freien Schulen". Die Bezeichnung entspricht zwar dem Selbstverständnis der Schulen in freier Trägerschaft, darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich sowohl in schulrechtlicher und politischer Diskussion wie auch im Allgemeinverständnis nach wie vor die Unterscheidung zwischen „öffentlicher" und „privater" Schule behauptet.

„Öffentliche Schulen" werden vom Staat oder von Gemeinden, „private Schulen" dagegen von gesellschaftlichen Gruppen getragen und unterhalten. Mit dieser Unterscheidung verbindet sich, bewußt oder weniger bewußt, die Meinung, daß öffentliche Schulen der Allgemeinheit, dem allgemeinen öffentlichen Wohl dienen, während „Privat"-Schulen vor allem privaten Teilinteressen zugeordnet seien. Von dieser Ansicht, die von den in Verfassungen und Gesetzen begegnenden Begriffen „Ersatz"- und „Ergänzungs"-Schule noch bestärkt wird, ist der Schritt zu jener, ebenfalls weit verbreiteten Meinung nicht weit, die aus der öffentlich-rechtlichen Trägerschaft den Vorrang sogenannter „öffentlicher" Schulen vor den „privaten Ersatz- und Ergänzungsschulen" ableitet. Öffentliche Schulen in staatlicher oder kommunaler Trägerschaft sind „eigentliche" Schulen; Privatschulen, scheinbar nicht dem Ganzen, sondern lediglich Teilbereichen zugeordnet, sind sekundär und uneigentlich, sind Ersatz und Ergänzung des Normalen, sind Institutionen, die nicht aus eigenem Recht existieren, sondern von Zulassung, Genehmigung und Anerkennung abhängig sind.

Staatliches Schulmonopol?

Hinter dieser Auffassung, der man auch bei sehr „progressiv" argumentierenden Kulturpolitikern begegnet, verbirgt sich ein überaltertes und unzeitgemäßes Staatsbild, das Thomas Mann in den 1915 begonnenen und wenige Monate vor Kriegsende erschienenen „Betrachtungen eines Unpolitischen", in Erinnerung an seine Kindheitsvorstellungen, anschaulich geschildert hat: „Als Knabe personifizierte ich mir den Staat gern in meiner Einbildung, stellte ihn mir als eine strenge, hölzerne Frackfigur mit schwarzem Vollbart vor, einem Stern auf der Brust und ausgestattet mit einem militärisch-akademischen Titelgemisch, das seine Macht und Regelmäßigkeit auszudrücken geeignet war: als General Dr. von Staat."

Mit diesem plastischen Bild gelingt Thomas Mann die Vergegenwärtigung einer Staatsauffassung, die bis zum Anfang unseres Jahrhunderts und weit darüber hinaus Geltung besaß. Souverän, Beamtentum und Heer (und noch in der Weimarer Republik

[3] Freie Schule. Gesellschaftliche Funktion des Freien Schulwesens in der Bundesrepublik Deutschland, hrsg. von der Arbeitsgemeinschaft Freier Schulen (Stuttgart 1971) 86.

der zum „Ersatzkaiser" hochstilisierte Reichspräsident) repräsentierten den Staat. Der Staat galt als ein „sittliches Reich" und oft auch „als eine Art Ersatz für die religiössittliche Gemeinschaft der Kirche" (Rudolf Smend). Als in sich ruhende Herrschaftsgewalt war „Vater Staat" Herrschafts- und Willenssubjekt zugleich und damit allen politischen Auseinandersetzungen vorgegeben.

Der Staat war zugleich „Erziehungsanstalt im Großen" (J. W. Süvern 1819), eine Auffassung, die schon der Bestimmung des Preußischen Allgemeinen Landrechts von 1794 zugrunde lag: „Schulen und Universitäten sind Veranstaltungen des Staates." Privatschulen besaßen Ausnahmecharakter. Ihnen galten Abwehr und Mißtrauen. So fürchtete der preußische Minister von Ladenberg, daß der Staat „die geistige Pflege seiner Jugend und damit seine eigene Zukunft einer schranken- und rücksichtslosen Privatindustrie" preisgeben könnte, „in deren Gefolge leicht nicht nur ein Sinken der intellektuellen Bildung, sondern auch eine tiefe Entsittlichung sich einstellen könnte" [4]. Wenige Jahre später (1862) begründete Minister von Bethmann-Hollweg die erforderliche Einschränkung der Privatschulen damit, daß in ihnen „Grund zu einer Gesinnung und Lebensrichtung gelegt werde, welche dem preußischen Staate und dem öffentlichen Leben in ihm stets ferngehalten werden müsse"; den öffentlichen Schulen dürfe im übrigen keine „Konkurrenz" und dem vom „Staat sanktionierten Prinzip nicht prinzipielle und organisierte Opposition gemacht werden" [5].

In jüngster Vergangenheit beanspruchte das nationalsozialistische „Dritte Reich" ein Erziehungs- und Schulmonopol, wenngleich im Unterschied zum preußischen Staat unter Bedingungen eines totalitären, die Rechtsstaatlichkeit in Frage stellenden Regimes.

Zur Zeit läßt sich das Vorherrschen eines auf Indoktrination und Stabilisierung des Systems gerichteten Schulmonopols in Deutschland am Beispiel der Schulpolitik in der DDR studieren. Im „Gesetz zur Demokratisierung der deutschen Schule" von 1946 heißt es: „Die schulische Erziehung der Jugend ist ausschließlich Angelegenheit des Staates" (§ 2, Abs. 1, S. 1) – eine Bestimmung, die in das „Gesetz über die sozialistische Entwicklung des Schulwesens (1959)" übernommen wurde. Und bereits in der DDR-Verfassung von 1949 findet sich in Art. 38, Abs. 1, Satz 4 die lapidare Bestimmung: „Privatschulen als Ersatz für öffentliche Schulen sind unzulässig" (Art. 38, Abs. 1, S. 4).

Die Schule im demokratischen Staat

Der freie demokratische Parteienstaat versteht sich nicht als ein den gesellschaftlich-politischen Auseinandersetzungen vorgegebenes Willenssubjekt, sondern er hat sei-

[4] Erläuterungen, die Bestimmungen der Verfassungs-Urkunde v. 5. Dez. 1848 . . . betreffend, in: L. v. Rönne, Das Unterrichtswesen des Preußischen Staates, Bd. 1 (Berlin 1855) 232, zit. nach: W. Hartmann, Öffentliche und freie Schulen, maschinenschriftl. Manuskript (o. J.) 4.

[5] Motive zu dem Entwurf des Unterrichts-Gesetzes (1862), in: Die Gesetzgebung auf dem Gebiet des Unterrichtswesens in Preußen. Vom Jahre 1817 bis 1868 (Berlin 1869) 226.

nen Kern vielmehr im „Vorgang der Gewinnung und Durchsetzung der einheitlichen Willensrichtung des Ganzen" (Ullrich Scheuner). Unbeschadet seiner rechtlichen und fachlichen Verantwortung für das Schulwesen beansprucht dieser Staat weder generelle Kompetenz für weltanschauliche, religiöse und pädagogische Ziel- und Wertfragen, noch identifiziert er sich mit bestimmten Interessen- und Weltanschauungsgruppen. Es gehört hingegen zu seinen wesentlichen Kennzeichen, daß er den Raum für geistige Auseinandersetzungen offenhält. Das gilt auch im Hinblick auf die unserer Verfassung zugrunde liegenden Fundamentalüberzeugungen. So unbestritten es sein sollte, daß der Staat das Recht und die Pflicht hat, die äußere Anerkennung der kodifizierten Rechts- und Verfassungsordnung und ein diesen Ordnungen gemäßes politisches Verhalten von allen Gruppen und Individuen einzufordern (von den Angehörigen des öffentlichen Dienstes wird mehr, nämlich aktives Eintreten für die Rechts- und Verfassungsordnung, gefordert), so wenig kann in Zweifel gezogen werden, daß die Anerkennung der unserer Verfassung zugrunde liegenden Fundamentalüberzeugungen nicht erzwungen werden kann.

Ein hartes geistiges Ringen um Grundüberzeugungen und um der Würde des Menschen gemäße Verfassungen ist somit Ausweis der Lebenskraft des demokratischen Gemeinwesens. Der Staat muß die Voraussetzungen dafür fördern und erhalten, daß sich geprägte Überzeugungen in freiem Wettbewerb entfalten und auch in Unterricht und Erziehung auswirken können. Wer „plurale Bildungsgesellschaft" sagt, aber Dogmatisierung des Indifferentismus und einer stromlinigen Mehr-Zweck-Weltanschauung „mittleren Tiefgangs" meint, erweist der demokratischen Gesellschaft und ihrem Staat einen schlechten Dienst. Es hat sich gezeigt, daß ein demokratischer Staat, der sich seinen eigenen Strukturgesetzen gegenüber indifferent verhält, auf die Dauer nicht in der Lage ist, antidemokratischen Ideologien zu widerstehen. Der demokratische Staat benötigt Schulen und Bildungsstätten in freier Trägerschaft, in denen im Rahmen der für alle öffentlichen Schulen gültigen allgemeinen Ausbildungs- und Leistungsziele weltanschauliche Überzeugungen und tiefer fundierte Ziele leitend und bestimmend sind.

Den Wandel im Staatsverständnis dokumentierend hat das Grundgesetz mit der in Art. 7 Abs. 4 ausgesprochenen Garantie der Privatschulen auch die letzten Anklänge an ein staatliches Schulmonopol beseitigt; der Vorrang, den „öffentliche" Schulen in tatsächlicher und auch in rechtlicher Hinsicht vor „privaten" Schulen genießen, läßt sich gleichwohl nicht übersehen, was nicht zuletzt durch die von einem modernen Rechtsbegriff des Öffentlichen nicht mehr gestützte Aufrechterhaltung der Unterscheidung von öffentlicher = staatlicher oder kommunaler und privater = in freier Trägerschaft befindlicher Schule deutlich wird.

Bejaht man jedoch in Übereinstimmung mit modernen Kriterien als Voraussetzungen der Zugehörigkeit zum Bereich des Öffentlichen, „daß der Träger der Öffentlichkeit an den Legitimitätsprinzipien der Gesamtordnung teilhat, daß sein Wirken sich nicht nur an die Allgemeinheit wendet, sondern daß er der Allgemeinheit auch Einsicht in die Vorgänge gewährt, welche dieses Wirken hervorbringen, daß er vor allem in

Wahrnehmung einer aufgegebenen Verantwortung für das Ganze und in realisierbarer Verantwortlichkeit tätig wird“ [6], so wird man erkennen, daß alle diese Voraussetzungen von den Trägern freier Schulen erbracht werden. Daß staatliche und freie Schulen heute „gemeinsam dem Bildungsanspruch antworten“, sich gemeinsam einer öffentlichen Aufgabe widmen und somit „gemeinsamer Teil des öffentlichen Schulwesens sind“ [7] – dies ist in der Tat in der Bundesrepublik eine überprüfbare Realität, der freilich das bildungspolitische Bewußtsein und die administrativen Bedingungen zur Zeit noch keineswegs entsprechen.

Der bildungspolitische Standort Freier Schulen

Die weiteren Überlegungen zum bildungspolitischen Standort Freier Schulen sollen sich an den drei Stichworten Curriculum, Sinn und Erziehung orientieren.

1. Curriculum

Revision des Curriculums, mit diesen vielzitierten Begriffen verbindet sich der Anspruch einer prinzipiellen Neuvermessung des gesamten schulischen Lehrgeländes. Ziel, Inhalt, Prozeß und Organisation im Unterricht stehen zur Debatte. Es geht um „die Überprüfung der pädagogischen Relevanz des gesamten Gefüges in einem Prozeß, in dem gesellschaftliche Kräfte mittelbar und unmittelbar bestimmend werden können“ [8]. Was bedeutet dieser Reformansatz für die öffentlichen Schulen in freier Trägerschaft?

Es ist möglich, daß der zur Zeit anlaufende Prozeß einer Revision der Inhalte des Lehrgefüges den Freien Schulen die Chance bietet, ihre Eigenart schärfer auszuprägen, insbesondere dann, wenn Freie Schulen sich mit eigenen Beiträgen und Vorstellungen an dieser Revision beteiligen. Denkbar ist aber auch, daß sich die neuen Curricula, vor allem wenn sie zentral verordnet werden, als Fesseln erweisen, die den lebensnotwendigen Dispositionsspielraum Freier Schulen einengen und verkürzen.

Was zunächst die Chancen betrifft, so stehen sie im Zusammenhang mit dem Anspruch der Pädagogik, das gesamte schulische Lehrgelände neu zu vermessen, einem Anspruch, mit dem sich die Pädagogik in der Tat weiter „in ideologische Gefilde“ vorwagt „als je in ihrer Geschichte. Sie übernimmt damit erklärt und freiwillig das Ziel- und Wertproblem in ihre eigene wissenschaftliche Verantwortung“ [9].

[6] K. Hesse, Die verfassungsrechtliche Stellung der politischen Parteien im modernen Staat, in: Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer, H. 17 (Berlin 1959) 52. Vgl. auch U. K. Preuß, Zum staatsrechtlichen Begriff des Öffentlichen (Stuttgart 1969).

[7] Freie Schule, a. a. O. 48.

[8] S. B. Robinsohn, Bildungsreform als Revision des Curriculum (1967) 10.

[9] W. P. Teschner, Wissenschaftliche Zielanalyse als Kern der Curriculumentwicklung, in: Beiträge zum Lernzielproblem. Strukturförderung im Bildungswesen des Landes Nordrhein-Westfalen, H. 16 (Ratingen 1972) 14.

Während der Pädagogik von alters her Ziele und Werte vorgegeben waren, zunächst von der Kirche und dann im Zug der Säkularisierung vom Staat, beansprucht wissenschaftliche Pädagogik heute, ihre Ziele eigenständig, nicht deduktiv von vorgegebenen Normen, sondern mit Hilfe wissenschaftlicher Methoden zu setzen. Den differenzierten Problemen, die sich hier ergeben, kann nicht weiter nachgegangen werden. Die Chancen, die dieses Selbstverständnis der Pädagogik auch den öffentlichen Schulen in freier Trägerschaft bietet, sollten jedoch nicht gering erachtet werden; denn es läßt sich nicht übersehen, daß als Folge dieses Anspruchs wissenschaftlicher Pädagogik auch das Selbstbewußtsein der in den Schulen Lehrenden gewachsen ist. Die Lehrenden erinnern sich stärker als in der Vergangenheit ihrer eigenen Freiheits- und Gestaltungsrechte. Dabei geht es um jene Voraussetzungen fruchtbarer Erziehungs- und Unterrichtstätigkeit, die in den Schulverwaltungsgesetzen der Länder als „pädagogische Selbstverantwortung" (NRW), „pädagogische Eigenverantwortung" (Saarland), „unmittelbare pädagogische Verantwortung" (Bayern) bezeichnet werden. Zudem wächst die Erkenntnis, daß das Gelingen der Schulreformen an die Voraussetzung tatkräftiger Mitwirkung der von Reformen Betroffenen gebunden ist, und daß Curriculum-Reformen nicht von Wissenschaften allein geleistet werden können. Wissenschaft kann im Hinblick auf festgelegte Bedingungen lediglich abstrakte Aussagen machen. Die Schule aber ist eine konkrete Institution. Lehrer und Schüler wirken im Konkreten, was zur Folge hat, daß man „das Curriculum, welcher Art es auch immer ist, nicht als Kassette ansehen" darf, „die man einsetzt und die dann allemal das Richtige, weil von der Wissenschaft Gemachte und Geprüfte, in den Unterricht hineinspielt" [10].

Im Rahmen pädagogischer Eigenverantwortung müssen die Betroffenen ihre Aufmerksamkeit freilich verstärkt den neuen *Inhalten* zuwenden, die im Zusammenhang curricularer Reformen diskutiert und zum Teil schon administrativ verordnet werden. Viel zu lange ist Schulreform mit Organisationsreform identifiziert worden! Im Hinblick auf neue Inhalte ergeben sich zwei aktuelle Fragen: Sollen die zur Kritik, zur Emanzipation, zum Widerstand befähigenden und motivierenden Kräfte primär oder etwa gar ausschließlich auf dem Weg modischer Rezeption eines klassenkämpferischen Neomarxismus gewonnen und vermittelt werden? Können sich junge Menschen auch weiterhin davon überzeugen, daß diese motivierenden Kräfte in den Zeugnissen der großen europäischen Literaturen, der Philosophia perennis, in ethischen Normen und in der religiösen Offenbarung zu finden sind?

Man darf die Prognose wagen, daß schon in allernächster Zeit von der Antwort auf diese Fragen Curricula und Schulwirklichkeit viel intensiver und nachhaltiger als von organisatorischen neuen Modellen und Varianten geprägt werden. Es kommt mithin darauf an, zu erkennen, daß sich im Zug der Curriculumrevision ein für Freie Schulen förderliches Klima entwickeln kann, da gerade die Tendenz zur pädagogischen Eigenverantwortung und Initiative im Bereich des Freien Schulwesens auf Tradition trifft.

[10] H. v. Hentig, Cuernavaca oder: Alternativen zur Schule? (Stuttgart 1971) 107.

Schulen in freier Trägerschaft sind es gewesen, die experimentierfreudig und wagemutig pädagogisches Neuland erschlossen und sich zugleich immer auch als Anreger für das staatliche und kommunale Schulwesen und als Garanten lebendiger und praktischer Kritik verstanden haben. Allerdings können Freie Schulen ihre anregende und kritische Funktion nur wahrnehmen, ihren spezifischen Beitrag nur leisten, wenn ihnen die erforderlichen personellen und materiellen Voraussetzungen nicht vorenthalten werden.

Praktisch und konkret: Auch Freie Schulen müssen Mittel zur wissenschaftlichen Begleitung und Auswertung von Schulversuchen und neuen Unterrichtsorganisationen erhalten. Ferner: Staatliche Schulaufsicht, der die Freien Schulen als öffentliche Schulen zu Recht unterstehen, darf den Raum für Initiativen und neue Ansätze im Bereich der Freien Schulen nicht administrativ einengen. Freie Schulen, die als öffentliche Schulen den anderen Schulen gleichwertig sind, würden im Grund um ihre innere Berechtigung gebracht, wenn man sie mit den Mitteln staatlicher Schulaufsicht oder mit dem „goldenen Zügel" der Gewährung oder des Entzugs finanzieller Zuwendung auf die Gleitschiene der Gleichartigkeit zwingen wollte. Mit diesen Hinweisen sind wir schon bei der zweiten Wirkung, die, von der Revision des Curriculums ausgehend, die Freien Schulen berühren kann.

Nach den Vorstellungen des Bildungsrats „bestimmen die Curricula, was ein Schüler wann, wo, in welchen Lernschritten, in welcher Weise und an Hand welchen Materials lernen soll und wie das Erreichen der Lernziele festzustellen ist" [11]. Es liegt auf der Hand, daß staatliche Schulaufsicht, sollte sie der Wahnidee verfallen, curriculare Neuansätze in dieser perfektionistischen Form allen Schulen verbindlich zu verordnen, mit Sicherheit zugleich alle Ansätze und Möglichkeiten zu Eigenstand und Originalität im freien Schulwesen zerstörte. Freilich kann man auch mit überspitzten schulorganisatorischen Anforderungen den Freien Schulen den Lebensraum nehmen!

Bestimmte Schulgrößen, die im übrigen weniger im Zusammenhang mit pädagogischen Notwendigkeiten denn als Folge periodisch wiederkehrender Anfälle administrativer Megalomanie gefordert werden, können von Freien Schulen in der Regel nicht erreicht werden. Auch das Institut einer in jedem Fall schulform-unabhängigen Orientierungsstufe stellte die Freie Schule vor schwierige Probleme! Die den Freien Schulen in Art. 7 GG und in den Landesverfassungen zugestandene Eigenständigkeit bliebe leere Verbalproklamation, wenn man sich anschickte, die Gliederungsgrundsätze der staatlichen und kommunalen Schulen ohne Einschränkung auf die Freien Schulen zu übertragen. Den Freien Schulen muß es vielmehr weiterhin erlaubt bleiben, sich auf Ausschnitte im Bildungsangebot zu beschränken. Und es wäre ein Rückschritt, wenn man zu einem Zeitpunkt, in dem die gesellschaftspolitische Bedeutung der Ganztagsschule wiederentdeckt wird, den besonderen Aufgaben der Schulen, die mit einem Internat verbunden sind, nicht Rechnung tragen wollte.

[11] H. Brauberger, Freie Schulen in einem sozialen Rechtsstaat, in: Forum E 2 (1972) 38; vergl. auch: J. Flügge, Autoritäre Tendenzen in modernen Unterrichtskonzepten, in: Zur Pathologie des Unterrichts, hrsg. v. J. Flügge (1971) 151 ff.

Für die den Freien Schulen zur Zeit in der pädagogischen Fachwelt entgegengebrachte Erwartung ist eine Grundsatzfrage des diesjährigen Gemener Kongresses[12] bezeichnend. In den Erläuterungen zu den Arbeitszielen wird u. a. gefragt: „Ist die Schule eine solche des Staates oder der Gesellschaft? Dabei dürfte über die Mitwirkung der Freien Schulen im öffentlichen Schulwesen nachzudenken sein. Die den Freien Schulen mögliche eigene Organisationsstruktur könnte mitbestimmend sein bei der Antwort auf die Frage, wie groß der Freiheitsspielraum sein muß bzw. kann, der einer einzelnen Schule für ihre Selbstbestimmung eingeräumt wird." [13]

Es ist offensichtlich, daß den Freien Schulen auf der Basis ihrer eigenen, relativ autonomen Organisationsstruktur Modellcharakter und Beispielfunktion zugemessen wird. Ein nicht unwichtiger Vorgang, der den Stellenwert und das reformerische Potential der Freien Schulen im öffentlichen Schulwesen betont! Freie Schulen könnten in der Tat am ehesten jene Forderung verwirklichen, deren Aktualität Hartmut v. Hentig kürzlich betont hat: „Wir brauchen in der sich verändernden, ängstlichen und allzusehr zu fleißiger Anpassung neigenden Zeit nicht Angemessenes, sondern Maßstäbe und Spielraum." [14]

2. Sinn

Alexander Mitscherlich hat sich kürzlich in einem Vortrag vor der Westdeutschen Rektorenkonferenz zu dem Problem „Leistungsverfall – Leistungsverweigerung" geäußert. Mitscherlich vertrat folgende These: „In mangelhaften Leistungen drückt sich eine Krise zwischen der Institution (z. B. Universität) und einer wachsenden Zahl von Individuen aus, die sich von den Institutionen verständnislos hinsichtlich der Sinnfrage behandelt fühlen. Vielleicht beschäftigt die Sinnfrage in sogenannten ruhigen, innerlich gesicherten Zeitläufen die Menschen weniger, als sie es bei einer nicht geringen Zahl von jungen Menschen beileibe nicht nur in den Universitäten unserer Zeit tut." Und im weiteren Verlauf des Vortrages sagte er: „Es steht mehr als die (wie ich meine, höchst gefährdete) Zukunft der Universität auf dem Spiel; es geht um die Zielsetzungen, oder genauer, um das Wiederauffinden sinnträchtiger Zielsetzungen unseres Handelns." [15]

Diese Hinweise Mitscherlichs lassen sich durch Beobachtungen über die Gruppe der Studierenden hinaus verifizieren. Die erkennbare Anziehungskraft marxistischer Visionen auf eine junge Generation beruht nicht zuletzt auf den Verheißungen von Sicherheit und Gesetzmäßigkeit und vor allem darauf, daß junge Menschen im Marxismus eine zur Solidarität und Aktion provozierende Antwort auf die Frage nach

[12] Jahresveranstaltung 1972 des Philologenverbands NRW in Zusammenarbeit mit dem Kultusministerium NRW in der Jugendburg Gemen (Westf.).

[13] 24. Gemener Kongreß 1/72, Sozialisation und Erziehung, S. 8.

[14] H. v. Hentig, a. a. O. 91.

[15] Deutsche Universitätszeitung 14 (1972) 576 ff.

Sinn angeboten erhalten. Wer heute mit jungen Menschen zu tun hat, weiß, wie sehr sie von der Frage nach dem Sinn des Lebens, der Arbeit, der Produktion, des künstlerischen Gestaltens und von der mit der Sinnfrage verbundenen Frage nach der Glaubwürdigkeit der Werte unserer Gesellschaft bewegt werden. Unter der dünnen Oberfläche scheinbarer Selbstsicherheit und Aggressionsbereitschaft trifft man immer wieder auf diese Frage.

Verhängnisvoll wäre es, wenn dieser, eng mit erzieherischer Aufgabe verbundenen Frage ausgewichen würde. Es entstünden leere Stellen und Räume, die einem ontologischen Gesetz zufolge eben nicht leer bleiben, sondern meistens sehr schnell von kompakten Ideologien aufgefüllt werden. Unterliegt derjenige wirklich einem Irrtum, der heute in vielen Bereichen der Erziehung und des Unterrichts ein Defizit an Bereitschaft, sich diesen Sinnfragen zu stellen, feststellt? Besteht nicht die Gefahr, daß die weit verbreitete Empfehlung, in allen mit der Sinnfrage gekoppelten weltanschaulichen Grundfragen auf ein im Grund unverbindliches, von allen akzeptierbares Programm „mittlerer Tiefe" auszuweichen, eben nicht ausreicht, vor allem dann nicht ausreicht, wenn es sich um letzte und entscheidende Sinnfragen menschlicher Existenz handelt?

Es ist für eine freie Gesellschaft lebenswichtig, daß es in ihr Erziehungs- und Bildungsinstitutionen gibt, in denen Lehrenden und Lernenden die Chance gegeben ist, „eigene Bildungsvorstellungen in den pädagogischen Vollzug, also in die konkrete Erschließung der Wirklichkeit und ihrer Sinngehalte im Unterricht und in der Erziehung einzubringen" [16].

3. *Erziehung*

Daß an Schulen nicht nur unterrichtet und Kenntnisvermittlung betrieben werden soll, ist eine banale Feststellung, der aber angesichts des heute feststellbaren Defizits an Erziehungskraft und Erziehungsbereitschaft geradezu der Rang einer dringenden Forderung zukommt. Es gäbe viele Anzeichen für den nachlassenden Willen zur Erziehung anzuführen. Der zunehmende Hang der Lehrerschaft, ihr berufliches Selbstverständnis primär aus ihrer Funktion als Wissensvermittler und nicht aus ihrer Erziehungsaufgabe abzuleiten, wäre hier zu nennen. Die Kritik, die der vom Deutschen Bildungsrat vorgelegte „Strukturplan für das Bildungswesen" gefunden hat, entzündet sich denn auch vor allem daran, daß er ausschließlich Erkenntnisprozesse organisiert, „während von Erziehung nur im Vorschulalter die Rede ist".

Eine der schärfsten Kritiken formulierte Georg Picht; er schreibt, daß der Plan vorsehe, „das gesamte Schulwesen nach dem Modell riesiger Einkaufszentren mit Selbstbedienung" zu organisieren, und folgert: „Jedes Erziehungssystem produziert seine Opfer. Es ist nicht schwer vorauszusagen, wo die Opfer dieses Systems zu finden sein werden. Psychisch labile, affektiv gefährdete, in ihrer Entwicklung gestörte oder

[16] J. Homeyer, Die katholische Schule, in: Freie Schule, a. a. O. 109.

bedrohte Kinder und Jugendliche werden in den überdimensionalen Schulorganismen, die hier geschaffen werden sollen, keine Oase mehr finden, in der sie, von personalen Bindungen gehalten, vor den Schrecknissen der ‚brave new world' geschützt werden könnten ... Das Vakuum, in dem sich das moralische Wachstum der Jugendlichen heute abspielt, wird durch die Modernisierung einer reinen Lern- und Unterrichtsschule nicht ausgefüllt, sondern zementiert."

Picht beschließt seine Kritik mit folgenden Sätzen: „Wenn je ein Schulsystem, so ist dieses auf ein Antisystem angewiesen, das seine Opfer aufzufangen vermag und seine Einseitigkeiten kompensiert. Die Freien Schulen hatten schon immer jene erzieherischen Aufgaben zu lösen, die das staatliche Schulwesen seiner Struktur nach nicht bewältigen konnte. Die Dringlichkeit dieses Auftrags wird sich verschärfen. Das Zentralproblem der nächsten Jahrzehnte wird nicht der *Bildungs*notstand, so ernst er ist, sondern der *Erziehungs*notstand unserer Jugend sein." [17]

[17] G. Picht, Freie Schule, Vorwort, a. a. O. 10 ff.

Herbert Schade SJ

Inkunabeln sozialistischer Malerei

Zur Ausstellung „Russischer Realismus 1850–1900" in Baden-Baden

In dem Augenblick, in dem die Flut amerikanischer Op- und Pop-Art, abgelöst durch einen umstrittenen fotografischen Realismus, die letzten Dämme einer überkommenen Kunstvorstellung bricht, stellen sich die Russen mit einer ebenso erfreulichen wie bedeutsamen Ausstellung vor[1]. Diese Ausstellung in Baden-Baden zeigt die Kunst, in der sich das russische Volk zum ersten Mal in der Geschichte seiner selbst bewußt wurde. Ikone und Wandmalereien mit den Heiligen des Lands gab es schon seit den frühesten Zeiten. Die Kathedralen mit den vergoldeten Kuppeln der Zwiebeltürme charakterisieren noch heute die Städte. Die Bilder der Zaren und Metropoliten, der Fürsten und Popen können wir in den Museen und Schatzkammern bis ins 18. Jahrhundert nahezu ausschließlich bewundern. In der Kunst des 19. Jahrhunderts jedoch werden die Bauern und Arbeiter darstellungswürdig. Kleine Leute, Bettler und Studenten, bevölkern die Bildwelt. Ein geheimnisvolles Land mit dunklen Wäldern und schillernden Sümpfen nimmt diese geduldigen Frauen und Männer auf. Die Geborgenheit der Hütten und die Einsamkeit unendlicher Steppen werden sichtbar. Das schallende Gelächter der Kosaken verhallt über den Wassern und das Flüstern der Beichtenden erstickt im Gebälk der uralten Kirchen. In diesen Bildern feiern die Frömmigkeit eines leidenden Volks und eine nicht artikulierte Revolution eine seltsame Hochzeit. Die Maler, die diese Bildwelt schufen, nannten sich „Peredwishniki", das heißt „Wanderer".

Ursprung und Wesen der „Peredwishniki"

Die „Gemeinschaft zur Veranstaltung von Wanderausstellungen" (Peredwishniki) wurde offiziell im Jahr 1870 von Kramskoi, Mjassojedow, Perow, Sawrassow und Ge mit anderen Malern zusammen gegründet. Diese Gruppe hatte 1870 schon Ge-

[1] Russischer Realismus 1850–1900. Staatliche Kunsthalle Baden-Baden. 24. November 1972 bis 25. Februar 1973. Ausstellungskatalog mit einer Einleitung von Klaus Gallwitz und den Beiträgen „Der russische Realismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts" von N. N. Novouspenski und „Pawel Michailowitsch Tretjakow und seine Rolle in der Geschichte der russischen Kunst" von Lidia Iowlewa. Bibliografie von M. Bringmann (zitiert: Katalog). – Direktor Dr. Klaus Gallwitz hatte seit vier Jahren am Zustandekommen der Ausstellung gearbeitet. Zum Thema vergl. auch A. V. Paramonow, „Peredwishniki" (russ., Moskau 1971); Vladimir Fiala, Die russische Malerei des 18. und 19. Jahrhunderts in der Tretjakow-Galerie und anderen Sammlungen (Prag ²1956).

schichte; denn wie Ilja Repin berichtet, organisierte Iwan Nikolajewitsch Kramskoi zehn Jahre zuvor in Nishni Nowgorod eine derartige Wanderausstellung. Allerdings ohne Erfolg. „Hier (in Nishni Nowgorod) trafen sich nur Handelsleute. Tagsüber hatten sie auf dem Markt zu tun, abends war die Ausstellung geschlossen, zudem zogen die Makarjewschen Händler abends einen anderen Zeitvertreib vor."[2] Den eigentlichen Anstoß zur Gründung der „Peredwishniki" – sozusagen den Funken ins Pulverfaß – brachte im wohlgeordneten Kunstbetrieb des kaiserlichen Rußland ein – heute harmloses – Ereignis. Wie alljährlich machte auch im Jahr 1863 die Petersburger Akademie ihren Studenten ein klassisches Thema zur Aufgabe, für dessen Ausführung Goldmedaillen und Stipendien verliehen wurden. Das Thema lautete: „Göttermahl in Walhalla". Es hätte jedoch ebenso „Göttermahl auf dem Olymp" heißen können. Die Akademiestudenten in Petersburg dachten allerdings weder an Walhalla noch an den Olymp. Sie lehnten einfach eine vorgeschriebene Thematik ab und forderten Freiheit in der Auswahl der Motive bei einem offiziellen Wettbewerb. Als die Akademie diese durchaus verständlichen Wünsche ausschlug, erfolgte der von der Leitung wohl kaum erwartete Austritt von vierzehn Künstlern aus der Hochschule und die Gründung einer eigenen Künstlergemeinschaft. Als „Aufstand der Vierzehn" ging dieser Vorgang in die russische Kunstgeschichte ein.

Das Ereignis von 1863 in Petersburg war jedoch nur ein äußerer Anlaß. Die inneren Ursachen lagen im Grundsätzlichen und waren allgemeiner Natur. Die Auseinandersetzungen zwischen Klassizismus einerseits und Realismus oder Romantik andererseits standen wohl im Hintergrund dieses „Aufstands der Vierzehn". Diese Diskussion war damals nicht allein auf Rußland beschränkt, sondern besaß gesamteuropäischen Charakter. In Frankreich war Jacque-Louis David (1748–1825) der Repräsentant der „pompejanischen Mode". Jean Auguste Dominique Ingres (1780–1867) – von Charles Baudelaire auf den Schild gehoben – klagte 1839 in einem Brief an Gilbert: „Was soll in so barbarischer Zeit (denn wir befinden uns völlig in der Barbarei) ein Künstler, der noch an die Griechen und Römer glaubt?" In Deutschland plädierte Goethe für den Klassizismus, den er gegen die Lukasbruderschaft der Nazarener ausspielte. In Rußland selbst hatte Karl Pawlowitsch Brüllow (1799–1852) mit seinem Bild „Der letzte Tag von Pompej" (1832, Leningrad) den Ton angegeben. Repin schrieb: „In den sechziger Jahren versetzte Professor Ewald in den Literaturvorlesungen an der Kunstakademie seine Zuhörer noch in helle Begeisterung, wenn er das Bild ‚Der letzte Tag von Pompej' beschrieb. Aber es vergingen keine zehn Jahre, und die Manie des Sturzes der Autoritäten, die die russische Gesellschaft wie eine Epidemie erfaßte, verschonte auch diesen verdienten Ruhm nicht mehr. Die Motive dafür waren begründet: Zu dieser Zeit bildete sich bei uns der Nationalgeschmack heraus. Die Gesellschaft sehnte sich nach wahrheitsgetreuem Ausdruck, nach echter Inspiration der

[2] Ilja Repin, Fernes und Nahes. Erinnerungen, hrsg. von T. Stephanowitz nach der 7. Aufl. der russ. Ausgabe Moskau 1964 (Berlin 1970), 167 (zitiert: Repin).

Künstler und nach Eigenständigkeit. Schon die geringfügigste Anlehnung an die Tradition der sich nach Italien orientierenden europäischen Schule war dem russischen Geist zuwider" (Repin, 274).

Der Widerspruch gegen den Klassizismus und den Ästhetizismus des „L'art pour l'art" unterscheidet die russische Kunst der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts tatsächlich von dem gesamten europäischen Kunstbetrieb. Die Situation des Volks in diesem großen Land war derartig bedrückend, daß kaum ein Künstler sein eigenes Genie und seinen Subjektivismus kultivieren konnte. Nikolai Gawrilowitsch Tschernyschewski (1828–1889) – Philosoph und Publizist zugleich – wurde zum Wortführer eines einzigartigen patriotischen Programms. Für Tschernyschewski ist Patriotismus „leidenschaftliches, grenzenloses Streben zum Wohle der Heimat" als „Dienst zum Nutzen der Allgemeinheit ... Viele der größten Gelehrten, Dichter, Künstler wollten der reinen Wissenschaft oder der reinen Kunst dienen, nicht aber irgendwelchen besonderen Bedürfnissen ihrer Heimat ... Bei uns ist das anders: Die historische Bedeutung jedes großen russischen Menschen wird an seinen Verdiensten gegenüber der Heimat, seine menschliche Würde an der Kraft seines Patriotismus gemessen." [3] In seinem utopischen Roman „Was tun?" oder in Schriften wie „Die ästhetischen Beziehungen zur Wirklichkeit" kämpfte Tschernyschewski mit Pissarew, Puschkin, Turgenjew, Tolstoj und anderen um diese Anliegen seines Vaterlands. Gestützt auf Tschernyschewskis Ideen nannte man die Kunst der „Peredwishniki" und der ihnen nahestehenden Dichter „kritischen Realismus". Dieser Begriff ist also nicht mit dem neuerdings öfter gebrauchten Ausdruck „kritischer Realismus" gleichzusetzen, sondern meint die Kunst in Rußland vor der Oktoberrevolution. So unterschied die russische Geistesgeschichte die Malerei des 19. Jahrhunderts vom „sozialistischen Realismus", einer heute noch die Ideologie des sowjetischen Kunstschaffens bestimmenden Parteikunst, und zeigte zugleich die inneren Zusammenhänge, um nicht zu sagen, die Notwendigkeit einer derartigen Kunstideologie auf. Die Bilder der „Peredwishniki" machen auch den Vorrang des Realismus im zeitgenössischen Rußland verständlich. Dieser Realismus ging gleichsam aus der russischen Erde und der Geschichte des Lands selbst hervor.

Das Geheimnis der russischen Landschaft

Ein Ereignis aus der russischen Kunstgeschichte vermag die besondere Beziehung des Volks zum eigenen Land zu illustrieren:

„‚Jesus Christ, was machst du da, du Schamloser?' Die Bauern fingen an zu lärmen. Der Maler Lewitan und die ihn begleitende Künstlerin Kuwschinnikowa wurden bleich. Lewitan

[3] D. Blagoj, Die Besonderheiten des russischen Realismus des 19. Jahrhunderts, in: Probleme des Realismus in der Weltliteratur. Referate und Diskussionsbeiträge des Maxim-Gorki-Instituts der Akademie der Wissenschaften, Moskau, April 1957 (Berlin 1972) 218.

hielt aber an sich und beschloß, sich mit einem Scherz aus der Affäre zu ziehen. ‚Schau nicht hin, Alte', sagte er zu der Bauersfrau, ‚die Augen werden dir aus dem Kopf fallen.' ‚Hu-u, du Schamloser', schrie das Weib, schneuzte sich in ihren Rockschoß und ging zu den Bauern. Dort stand zitternd, auf einen Stab gestützt, ein keifendes Mönchlein, unbekannt, von wo er nach Tschulkowo geraten und bei der dortigen Kirche heimisch geworden war. ‚Böse Menschen!', rief er halblaut aus. ‚Was sie tun, ist unbegreiflich. Malen Bilder ab von Gottes Wiesen. Man entgeht nicht dem Feuer, Bauersfrauen, man entgeht nicht dem Übel!' ‚Gemeindeversammlung!', schrie der Alte mit dem ausgelaufenen Auge. ‚Bei uns ist es nicht üblich, mit Weibern Bilderchen zu malen. Gemeindeversammlung!' Man konnte nur noch die Farben zusammenraffen und gehen."[4]

Diese Szene, die Konstantin Paustowski in seiner geistreichen Monographie des Landschaftsmalers Isaak Lewitan (1860–1900) wiedergibt, zeigt, welchen Einbruch in das Kollektivbewußtsein des russischen Volks dieses Malen nach der Natur mit sich brachte. Was man in Frankreich schon seit Troyon und Daubigny in Barbizon machte, schien der russischen Landbevölkerung ein blasphemischer Eingriff in die Rechte Gottes. „Was sie tun, ist unbegreiflich. Malen Bilder ab von Gottes Wiesen." So aufgeklärt und gebildet die Maler der „Gemeinschaft zur Veranstaltung von Wanderausstellungen" auch sein mochten, im Grund haben sie ihre Bilder aus der gleichen Haltung eines unbegreiflichen Staunens entworfen, das auch die Worte des Mönchs prägte. Auch sie sind sich bewußt, daß sie „Gottes Wiesen" abmalen. So schrieb Lewitan im Frühjahr 1887 an Anton Pawlowitsch Tschechow (1860–1904): „Noch nie habe ich die Natur so geliebt, war ich so hellhörig ihr gegenüber, noch nie habe ich dieses Göttliche so stark empfunden, das alles überflutet" (ebd. 43 f.). Aus diesem Satz spricht die gleiche Ehrfurcht vor dem Land wie aus den zornigen Worten der Bauern.

Während die westeuropäischen Maler die Landschaft als Objekt auffassen, das ihnen zur Verfügung steht, erlauben sich die russischen Realisten keinen Eingriff in die Natur. Das Land wird von ihnen nicht heroisiert wie von Joseph Anton Koch (1768–1839). Sie nehmen die Wolken nicht zum Anlaß einer Art wissenschaftlicher Darstellung wie John Constable (1768–1840). Der unendliche Naturraum, den wir bei C. D. Friedrich (1774–1837) als Sinnbild moderner Subjektivität bewundern, charakterisiert ihre Bilder nicht. Mag auch Iwan Pawlowitsch Pochitonow (1850–1923) wie manche andere russische Maler vor ihm die Errungenschaften der Schule von Barbizon und der Impressionisten verarbeitet haben, bei ihm behalten Figuren und Schiffe eine weit objektivere Konsistenz als bei Renoir und Monet. Die Reflexe des Lichts als Eigenwert werden nicht herausgearbeitet. Alexej Kondratjewitsch Sawrassow (1830–1897) arbeitete in einer Sorgfalt und Verhaltenheit, die alles Artifizielle ausschließen. Selbst sein „Blick auf den Kreml bei trübem Wetter" (1851), ein Bild, das einer Vision der geheimnisvollen Himmelsstadt gleicht, malt Sawrassow ohne Effekthascherei. Der russische Maler erlebt zwar intensiv. Er malt mit allen Fasern des Herzens und sieht nicht nur „fotografisch" wie der sogenannte „radikale Realismus" der letzten west-

[4] Konstantin Paustowski, Isaak Lewitan (Dresen 1965) 31 (zitiert: Paustowski).



Abb. 1: Ilja Jefimowitsch Repin, Wolgaschlepper in der Furt 1872 (Öl auf Leinwand, 62 x 79 cm); Staatliche Tretjakow-Galerie, Moskau.



Abb. 2: Ilarion Michailowitsch Prjanischnikow, Die Heimfahrt 1872 (Öl auf Leinwand, 48 x 71 cm); Tretjakow-Galerie, Moskau.

lichen Modeströmung. Aber Erlebnis und Erregung gewinnen keine Gewalt über seine Kunst wie bei den „Fauves" oder den Expressionisten. Man ist immer wieder geneigt, die Qualität der Werke russischer Realisten zu übersehen, weil unsere Augen durch Reklamekunst und amerikanische Pop-Art primitiv geworden sind. Auch „Im Wald der Gräfin Mordwina" (1891) von Iwan Iwanowitsch Schischkin bemerken wir erst nach längerer Betrachtung, wie bergend und wie bedrohlich das Dickicht den einsamen Förster umgibt. So hat Lesskow in seinen „Geschichten vom Lande" die entsetzlichen Vorgänge der Hungersnot in einer derartig unbetonten Weise geschildert, daß uns erst nach einiger Zeit bewußt wird, welches Grauen wir beobachtet haben. „Schischkin hält gerade die realen Elemente für anregend, für bedeutungsvoll; seine Landschaft ist sinnbeschwert. Er scheint an sie wie an sein Schicksal gebunden." [5]

An einzelnen Zügen wird schließlich die Übermacht der Landschaft offenbar. So birgt in „Großmutters Garten" (1878), ein Bild von Wassili Dmitrijewitsch Polenow (1844–1927), eine kraftvolle Vegetation die dahinwelkende Alte und das aufblühende Mädchen. Die Natur erscheint wie der Schoß der Mutter. In Fjodor Alexandrowitsch Wassiljews (1850–1873) „Tauwetter" (1871) erfahren wir die zerstörende Macht dieser Natur. Ein alter Mann und ein Kind stehen auf einem Weg, der durch das Tauwetter von einem unüberschreitbaren Bach durchquert wird. Überall sonst nur Schnee und Sumpf. Der Weg windet sich wie eine Frage durchs Land. Der Alte und das Kind wissen nicht mehr weiter. Ein wenig Tauwetter, und der Mensch scheint in diesem Land verloren. Der Wald – so freundlich und ehrerbietig er ausschaut – vermag den Menschen zu retten oder zu verschlingen. Ganze Armeen verirren sich in den Bildern von Wassili Wassiljewitsch Werestschagin (1842–1904) in den Wäldern Rußlands. Und der Schnee verweht die ruhmreichen Bataillone des französischen Kaisers. „Mit Mann und Roß und Wagen, so hat sie Gott geschlagen."

Tatsächlich ist die Natur dieses Lands von einer solchen Kraft und von so vielen Geheimnissen geprägt, daß man vielleicht nur das Hochgebirge oder das Meer mit dieser Landschaft vergleichen kann. Deshalb konnte Lewitan von Nizza an Wasnezow schreiben: „Es gibt kein besseres Land als Rußland! Nur in Rußland kann man echter Landschaftsmaler sein" (Paustowski, 51). So mag es heute im „sozialistischen Realismus" heißen: „Im Anfang war die Gesellschaft!" Die Russen des „kritischen Realismus" aber bekannten noch mit der Genesis: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde." „Himmel und Erde" sind für die „Peredwishniki" Rußlands Himmel und Rußlands unergründliche Erde. Dort entsteht ein neues Bild vom Menschen. Nicht die geniale Persönlichkeit oder das Porträt des bedeutenden Mannes repräsentiert den Menschen des „kritischen Realismus", sondern das Volk.

[5] Rudolf Zeitler, Die Kunst des 19. Jahrhunderts (Berlin 1966) 123; dazu A. N. Sawinowa, Iwan Iwanowitsch Schischkin (russ., Moskau 1971).

Das Volk und seine stumme Passion

Das Volk oder die Nation gehören zu den Realitäten, die das Geistesleben des 19. Jahrhunderts prägten. Das Volk war in Spanien, Tirol und Preußen gegen den Absolutismus Napoleons aufgestanden. Das Volk schüttelt die Fesseln der Leibeigenschaft in Europa ab. Das Volk sollte Staat und Kirche neu begründen. „Die Hauptperson auf den Bildern (der „Peredwishniki") wurde das Volk selbst" (Katalog, 15). Aber was heißt das: Volk? Geht es dabei um eine bestimmte Rasse im Sinn des Nationalen oder ging der Kampf damals um die Vorrechte einer Klasse im Sinn des Sozialen? Gehörte der Bauer zum Volk und der Zar nicht? Diese Probleme wollen wir nicht statistisch oder soziologisch angehen, sondern die Bilder der Künstler selbst befragen.

Die Genrekunst, das heißt das Sittenbild oder die Volksszene, war seit der Renaissance im Gebrauch. Auch die russische Kunst des 18. und des beginnenden 19. Jahrhunderts kennt derartige Bilder. Besonders Alexej Gawrilowitsch Wenezianow (1780–1847) kultivierte solche Themen. „In der Tenne" (1821), „Mit dem Haushalt beschäftigte Großgrundbesitzerin" (1823) oder „Beim Reinigen der Rüben" (1820?) könnten dafür als Beispiel dienen. Aber die Beobachtungen und Vorstellungen der „Peredwishniki" besaßen anderen Charakter. „Der einfache Mensch, im Glück und Unglück, mit seinen privaten und gesellschaftlichen Verhältnissen, mit seinen geistigen Fähigkeiten wurde der wichtigste Gegenstand der Kunst und stand im Zentrum des Interesses der Maler" (Katalog, 12).

Den stärksten Eindruck dieser neuen Mentalität gewinnt man in den Zeichnungen und Bildern der Burlaken an der Wolga von *Ilja Jefimowitsch Repin* (1844–1930). Burlaken nennt man die Treidler, die an Stricken und Gurten die Schiffe flußaufwärts schleppten. Repin schildert in seinen Aufzeichnungen die Entstehung der Bilder selbst. Es war im Jahr 1868. Damals lud ihn sein Ateliernachbar Konstantin Apollonowitsch Sawizki (1844–1905) zu einer Dampferparty auf der Newa ein. Die beiden jungen Künstler schwärmten für die jungen Damen, die gleichfalls mitfuhren, als sie sich plötzlich anderen Eindrücken ausgesetzt sahen:

„‚Was bewegt sich denn da auf uns zu?', fragte ich plötzlich Sawizki. ‚Das Dunkle, Schmutzige dort, der braune Fleck, wozu kriecht das auf unsere Sonne herauf?' – ‚Ah, das sind die Burlaken, die treideln einen Flußkahn. Bravo, was für Typen! Siehst du, jetzt kommen sie näher, es lohnt sich sie anzuschauen.' ... Sie kamen näher. Mein Gott, warum waren sie so schmutzig, so zerlumpt? Bei dem einen schleift das zerrissene Hosenbein auf dem Boden und das nackte Knie scheint durch, bei anderen kriechen die Ellbogen heraus, einige tragen keine Mütze. Und die Hemden, die Hemden! Sie sind mürbe wie Zunder – man erkennt den rosa Kattun nicht, der in Fetzen herabhängt, man kann nicht einmal die Farbe ausmachen, nicht den Stoff, aus dem sie genäht sind. Was für Lumpen sie tragen! Die Oberkörper, die sich in den Gurt legen, sind wund gerieben, haben sich entblößt und sind verbrannt von der Sonnenglut" (Repin, 180).

Nach einer langen Studienfahrt auf der Wolga entstanden schließlich die erschütternden Bilder der „Wolgaschlepper" *(Abb. 1)*, von denen es vor allem zwei Varian-

ten gibt. Viele erkannten in diesem Bild die Darstellung einer sozialen Situation. Selbst Dostojewski schrieb im „Tagebuch eines Schriftstellers": „Man muß die schutzlosen Menschen lieben, man kann nicht vorbeigehen, ohne sie ins Herz zu schließen. Wenn man das Bild betrachtet, fühlt man sich verpflichtet, für diese Leute etwas zu tun, sich für sie einzusetzen" (Katalog, 172). Das soziale Problem des Bilds ist aufregend genug. Keine Regierung möchte daran erinnert werden, daß unter ihrer Verwaltung derartig harte Berufe möglich sind. So äußerte sich auch der damalige Verkehrsminister Selenoi sehr scharf gegen Repin: „Nun sagen Sie mir um Gottes Willen, was zum Teufel hat Sie getrieben, dieses unsinnige Bild zu malen? Sie sind wohl Pole? Na, schämen Sie sich denn nicht – als Russe? Diese vorsintflutliche Transportart habe ich doch schon abgeschafft, und bald wird man sich nicht einmal mehr daran erinnern. Aber Sie malen ein Bild, bringen es zur Weltausstellung nach Wien und träumen bestimmt davon, einen reichen Dummkopf zu finden, der sich unsere Bastschuhkerle, diese Gorillas, kauft!" (Repin, 240). Aber der Maler schrieb selbst: „Ich muß ehrlich bekennen, daß mich der Charakter der Verträge zwischen Burlaken und Besitzern und die soziale Seite überhaupt nicht beschäftigen" (Repin, 210).

Was den unvoreingenommenen Betrachter derartig stark trifft, ist nicht das soziale Problem. Vielmehr ist das Bild künstlerisch so konzipiert, daß man sich mit den Wolgaschleppern unbewußt identifiziert. So wie diese Männer gehst auch du gebückt unter deinem Joch und kommst aus den Gurten und Stricken nicht mehr heraus. Das Schiff – die ungeheure Last – schwebt ungedeutet und heiter hinter uns über den Wassern. Niemand weiß, was diese Schiffe so schwer macht. Nur an den Treidlern, die ihre ganze Körperkraft in die Riemen werfen, spürt man, wie schwer beladen die Kähne sein müssen. Vor einem strahlend blauen Himmel und einem gelb leuchtenden Sand gehen diese Männer in ihrem eigenen Schatten. Auf diesem Bild ereignet sich der seltsame Fall, bei dem man – um ein Wort von Bertolt Brecht abzuwandeln – die im Dunkeln gehen sieht: Der eine wehrt sich gegen sein Los. Der junge Mann zerrt an seinen Riemen. Ein Dritter hängt verzweifelt im Strick. Vorn aber geht gelassen der Burlak Kanin, ein ehemaliger Priester. „Er ähnelte einem geprüften Heiligen." „Auf seinem Gesicht spiegelt sich nur ein Traum wider. Es war der Traum der Natur selbst, die weder Stunden noch Jahre zählt – der Traum des Weltalls" (Repin, 233).

Man könnte die Sätze, die Ilja Repin über die Wolgaschlepper geschrieben hat, auch über ein thematisch völlig anders lautendes Bild setzen, nämlich über die „Pilgerfahrt der Zarin im Frühling" (1886) von *Wjatscheslaw Grigorjewitsch Schwarz* (1838–1893?). Die Malerei von Schwarz scheint differenzierter und preziöser als das Bild der „Burlaken" von 1872 (Moskau, Tratjakow-Galerie). Schwarz faßt sein Motiv kaum sozialkritisch auf und gibt ihm auch keinen tragischen Charakter. Aber die Prozession der Menschen – „Die Pilgerfahrt der Zarin im Frühling" – bewegt sich ähnlich geheimnisvoll durch die Landschaft wie der Zug der Wolgaschlepper. Im Vordergrund beobachten wir uniformierte Spitzenreiter in Pelzen. Im Hintergrund erheben sich zwischen Wald und Dorf die Zwiebelkuppeln einer Kirche. Auf gewun-

dener Straße bewegt sich der Zug durch den Schnee. Dunkelblau erscheint die hinterste Kalesche auf dem Schlitten. Rosarot leuchtet eine zweite, ebenfalls hochgeschlossene Droschke im Zug. Und dann taucht aus einer Senke des Wegs die goldene Kutsche der Zarin auf. Auch die Droschke der Kaiserin bildet ein völlig geschlossener Kasten. Nur der schwarze Doppeladler zeichnet das Gold der „Bundeslade" des alten Rußland. So mögen die Israeliten die heilige Lade aus dem Land der Philister geholt haben. Der Mensch in der goldenen Kutsche – die Zarin – bleibt verborgen. Ebenso anonym und geheimnisvoll wie die Burlaken zieht die Prozession der Kaiserin durch das Land. Ein Mensch, in dem selbstgeschaffenen Ritual und seinem Zubehör gefangen, das Allerheiligste eines Volks geht an uns vorüber wie „der Traum des Weltalls". So kostbar die Malweise des Werks ist und so leicht ablesbar sein Inhalt bleibt, der Gehalt des Bilds scheint unauslotbar.

Die Alte, die in Perows Bild „Die letzte Schenke am Stadtrand" (1868) auf dem Schlitten hockt und auf ihren Mann wartet, scheint ähnlich isoliert wie die Zarin. Mit gleicher Gelassenheit erwartet der Student auf dem letzten Schlitten der „Heimfahrt" (1872) von *Prjanischkow (Abb. 2)* das Ende eines Wegs, der in den Horizont mündet. Das russische Volk, ob Zarin, ob Alte, ob Student, sie alle sind geduldig und haben Zeit, oder besser: Sie haben die Zeit überwunden. Das narrative Element – alle Bilder der „Peredwishniki" hören nicht auf zu erzählen – steht im wirkungsvollen Gegensatz zu dieser Zeitlosigkeit russischen Daseins. Kleine Geschichten vom Land, alltägliche Ereignisse, volkstümlich und folkloristisch skizziert vielleicht für den ersten Augenblick. Aber bei längerer Betrachtung wirkt das Gewöhnliche und das Genre wie von der Spannung zwischen Himmel und Erde und von dem Wissen um die Zweitrangigkeit alles Hiesigen aufgeladen und aufgelöst. Es wäre vergeblich, Menzel und Thoma, Lenbach oder Makart zum Vergleich zu bemühen. Das Bild der russischen Realisten vom Menschen ist anders, es entsteht auch im 19. Jahrhundert noch wie vor einem imaginären Goldgrund.

Gesichter und Figuren. Zum Menschenbild der „Peredwishniki"

Auch die russischen Realisten haben ihre Porträts aus den klassizistischen Bildnissen entwickelt wie ihre westeuropäischen Kollegen. Manches Porträt mag konventionell sein. Eine Reihe dieser Bildnisse besitzt jedoch Eigenart und Charakter. Namentlich Repin erarbeitet seine Individuen aus ihrer Physiognomie. Dabei bieten ihm Details eines Gesichts Motive, um die Landschaft der Seele einer Persönlichkeit vor uns auszubreiten. Die vielen Porträts von Leo Tolstoj belegen, wie der Maler den Menschen gleichsam umkreist und in ihn eindringt. Einmal gibt Repin den Dichter vor dem Schreibtisch, dann vor dem Pflug. Er stellt ihn barfuß dar wie einen Bauern oder den Erlöser und Verkünder eines neuen Evangeliums. Immer wieder aber sitzt oder thront Leo Tolstoj in den Bildnissen Repins wie der große Weltweise.

Sicher versteht der Maler auch, seinen Auftraggebern zu schmeicheln und die Würde eines Reichsratsmitglieds oder eines Militäringenieurs ins rechte Licht zu setzen. Sein Hauptbestreben jedoch geht dahin, die Psyche der Persönlichkeit zu erfassen und sich ihrer zu bemächtigen. So wiederholt sich auch in der Porträtkunst – ähnlich wie in der Landschaftsmalerei – ein mythischer Vorgang, von dem der Maler selbst berichtet.

Als Repin seine Studien zu den Bildern der Burlaken ausführte, gab er den Wolgaschleppern, die ihm Modell saßen, für die Stunde zwanzig Kopeken. Das war einem der Treidler zu wenig. Er wollte zwanzig Rubel. Das Geld müsse fürs ganze Leben reichen, weil sie, die Modelle, ihre Seele dafür verkauften. So erzählten die Dorfbewohner von den Malern: „Sie kommen vom Antichrist, sind seine Diener, und im nächsten Jahr, heißt es, werden sie alle, die sie jetzt abzeichnen, mit einer großen Kette fesseln und geradewegs in die Hölle treiben. Und ihr Geld, das sind lauter Scherben: Man braucht nur das Kreuz darüber zu schlagen und dabei zu beten, dann hat man statt Geld nur noch Scherben in der Hand. Wir mußten sogar selber mitansehen, wie unsere Fünfer bekreuzigt wurden" (Repin, 229).

Der Künstler, der einen Menschen abmalt, bemächtigt sich nach dieser Auffassung der Seele des Porträtierten. Bei Repin, der wie manch anderer der „Peredwishniki" als Ikonenmaler angefangen hatte, war noch das uralte Bewußtsein der Bildseele, des griechischen Eidolon, lebendig. Dieses Bewußtsein verband sich mit dem Bemühen um eine Erfassung der Charaktere im Sinn moderner Beobachtung und zeitgenössischer Psychologie. Seele als Ausdruck, als Gestimmtheit und als Haltung finden wir nicht nur in den Porträts von Repin. Bei Kramskoi oder Jaroschenko ist eine vergleichbare Geistigkeit zu beobachten. Die Profilierung von Charaktereigenschaften geht mit der Andeutung von Geheimnissen im Persönlichkeitsbild zusammen. „Der Student" (1881) von Jaroschenko besitzt einen kritischen Blick, ohne daß wir definieren können, wem das prüfende Schauen gilt. Wie eine verhüllte Fackel schlägt der Blick aus dem Gesicht des jungen Manns. Gerne möchte man den „Heizer" (1878) Jaroschenkos mit den Arbeitern aus Menzels „Walzwerk" (1875) vergleichen. Aber die Menschen sind in diesem „Historienbild des Industriezeitalters" dem Arbeitsvorgang völlig untergeordnet. In ihren Seelen geht nichts vor, was die Maschine überwindet. Menzel dokumentiert. Jaroschenko klagt an. „Ich hatte bisher keine Schulden, aber hier schaut mich jemand an, als ob ich ihm Geld schuldig wäre und nicht imstande bin, zu bezahlen", schreibt der russische Kunstkritiker A. W. Prachow über Jaroschenkos „Heizer" (Katalog, 216).

Das Geheimnis seines Porträts „Der Waldhüter" (1874) erklärt Kramskoi in einem Brief an den großen Sammler und Museumsgründer Tretjakow selbst: „Meine Studie mit der durchschossenen Mütze sollte der Idee nach einen jener Typen darstellen – es gibt sie im russischen Volk – die vieles von der sozialen und politischen Struktur des Lands mit ihrem Verstand begreifen und in denen sich eine an Haß grenzende Unzufriedenheit tief eingenistet hat." In dem „Buckligen" (1881), einer Porträtstudie

von Repin für sein Bild „Kreuz-Prozession im Gouvernement Kursk" (1883) scheint die ganze Anspannung auf das Leben hin sichtbar zu werden. Dabei vermögen wir den religiösen Glauben des jungen Manns mit der Krücke nicht von der geistigen und triebhaften Anstrengung zu unterscheiden. Der „Bucklige" mit der Krücke ist der Mensch bei seinem aussichtslosen Wettlauf um das Leben.

Diese Situation des Menschen zwischen Tod und Leben monumentalisiert auch das Bild „Die Ertrunkene" (1867) von *Perow (Abb. 3)*. Vor der Silhouette von Moskau werden Mann und Frau in einer ausdrucksstarken Komposition einander gegenübergestellt. Die Frau, die Ertrunkene, liegt quer ins Bild hinein ähnlich wie die „Ophelia" von Delacroix und ähnlich wie der Tote der „Rue Transnonain" von Daumier. Der Tatbestand des Bilds ist einfach und elementar. Der Gendarm hat im Morgengrauen die Leiche einer jungen Frau, wohl einer Selbstmörderin, aus der Moskwa geholt. Nun sitzt er vor der Toten und raucht eine Pfeife. Er betrachtet sie und die Hinfälligkeit des Lebens. Eine Frau, die lebendig auch seine Sinne angespannt hätte – sie war ein Modell des Malers Perow –, tot, mit glasigen Augen, zwingt sie ihn zur Distanz. Und doch: Sein Blick geht ihr nach wie der eines Liebhabers. Hinter den beiden Figuren glänzt im Vordergrund der Fluß, und hinter dem Fluß verschwimmt im Hintergrund die lichte Silhouette der heiligen Stadt Moskau. So erscheint der Gendarm, der auf dem Bootsrand sitzt, wie Charon, der zur Überfahrt gemahnt. Charon wartet. Die Überfahrt über den Fluß des Lebens steht allen bevor. Was hier zurückbleibt, ist Not und Tod, die Trivialität des Lebens, der Leichnam einer einst schönen Frau. Was im Hintergrund wächst und groß wird, ist die unfaßliche Stadt in Silbergrau, jetzt im Morgendämmer noch wie ein Traum der Nacht. Aber schon wird sie vom Goldlicht der steigenden Sonne hinterlegt wie eine Ikone von Metallfolie. Und das gelbe Licht der Morgensonne beginnt in den fahlen Wassern der Moskwa zu schimmern. Die Krähen kommen zu spät, denn die Seele der Frau hat sich längst mit der himmlischen Stadt, dem ewigen Rußland über dem Fluß, vermählt. Ein blauer Kontur der uralten Metropole krönt selbst die sterblichen Reste der Frau. Nur die Erinnerung eines Malers erzählt die säkularisierte Legende des unbekannten russischen Menschen. Diese geradezu religiöse Auffassung des Porträts und des Menschenbilds erklärt auch die Eigenart der politischen Bilder des „kritischen Realismus".

Die verhaltene Revolution

Als die „Peredwishniki" ihre Ausstellungen begannen, waren die bedeutendsten Werke zum Thema Revolution in der europäischen Malerei schon vollendet. Fünf Jahre vor der französischen Revolution hatte J. L. David seinen „Schwur der Horatier" (1784), das „Manifest der Revolution", gemalt. „Der 2. Mai 1808", Goyas Bild vom Aufstand an der Porta del Sol, entstand im Jahre 1814. 1830 schuf Delacroix

„Die Freiheit führt das Volk an". Daumiers „Revolte" (1860) wurde zum Inbegriff der Unruhen in Frankreich. Derartig revolutionäre Bilder, und namentlich die vielfältigen Formen der westeuropäischen Umschichtungen, die wir seit der Französischen Revolution und der deutschen Säkularisation in der Geschichte verzeichnen können, kennt das russische Kaiserreich des 19. Jahrhunderts kaum. So ist auch Repins Bild „Jahresfeier an der Mauer der Kommunarden auf dem Friedhof Père Lachaise in Paris" (1883) eine Importware. Es ist vielleicht das erste Mal, daß wir die rote Fahne in der russischen Malerei beobachten können. Die sozialistische Oktoberrevolution von 1917 benötigte vor allem deshalb einen solchen Einsatz von Menschen und Kräften, weil sie sehr spät und deshalb wohl auch zu radikal in das Leben eines allzu geduldigen Volkes eingriff.

Die „Peredwishniki" berichten weniger von Aufständen, sondern eher von Leiden und Ungerechtigkeiten. Eine politische Karikatur, die seit 1830 und später in künstlerisch bedeutender Form von Honoré Daumier und anderen in Frankreich entwickelt wurde, kennt die russische Kunst kaum. Oft stand das sozialkritische Bild der Realisten auf dem religiösen Hintergrund der Orthodoxie. Die religiösen Traditionen schufen eine harte Kruste ritualisierter Affekte, die in der Revolution selbst nicht mehr durch ruhige Überlegungen zu einer sozialen und wirtschaftlichen Neuordnung, sondern durch brutale Maßnahmen gesprengt wurden. Den „kritischen Realisten" der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist das politische Bild nahezu unbekannt. Der Maler muß sein politisches Engagement im Gewand von Historien- und Genreszenen tarnen. So zeigt „Das Feilschen" von Nikolaj Wassiljewitsch Newrew zwei alte Herren – wahre Biedermänner – mit Tabakspfeife und Weinflasche an einem Tisch sitzend. Zwischen ihnen steht entschlossen und erregt ein kräftiges, hübsches Mädchen. Im Hintergrund beobachten Leute vom Gesinde den Ausgang des Geschäfts. Das Bild schildert den Verkauf einer Leibeigenen. Werestschagin hat ein ähnliches Thema – den Verkauf eines nackten Knaben – in turkestanischem Milieu exotisch und farbenfroh geschildert. So werden die ungeheuerlichen Widersprüche im sozialen Leben unbetont dargestellt. Die Wirkung des Sachverhalts wird dadurch verstärkt; denn das Mitleid ist die Mutter des Aufruhrs.

Zu den ikonographischen Eigenheiten der Revolutionsmalerei der kritischen russischen Realisten gehört auch das Thema der Verbannung. Menschen werden vom heimischen Hof abgeholt und in eine unbekannte Ferne geschleppt, weit weg, wo sie niemand erreichen kann. Oder sie kehren fremd und ausgemergelt aus dieser unfaßbaren Weite zurück. In Repins Bild „Eskorte auf schmutzigen Wegen" (1876) sitzt ein grauer Gefangener auf einem Wagen zwischen zwei farbigen Uniformierten mit gezückten Säbeln. Die Troika, das Dreigespann, zeigt ein weißes Pferd mit erhobenem Kopf zwischen zwei schwarzen Gäulen mit hängenden Schnauzen. So paraphrasiert der Künstler im Symbol der Pferde die moralische Situation der „Eskorte auf schmutzigen Wegen". Unschuldig und lauter wie das weiße Pferd ist der Mann zwischen den beiden Soldaten. Die Handlanger der Justiz sind schmutzig, schwarz.

„Die Verhaftung des Propagandisten" von Repin zeigt in dem Propagandisten einen zum Letzten entschlossenen Mann, der in die Hände eines schwerfällig arbeitenden Polizeistaats geraten ist. Wie eine Heldin geht „Die Bojarin von Morosowa auf dem Schlitten" (um 1887) auf dem Bild von Surikow aus ihrer Heimat. Bettler und Kinder, Bauern und Damen, Popen und Pilger bezeugen ihre Würde und Unschuld. In Surikows Werk „Am Morgen vor der Strelitzenhinrichtung" (1881) weist gleichfalls das trauernde und weinende Volk die Gerechtigkeit des Verurteilten aus. Nicht die Justizbeamten des Staats, sondern das Volk ist der Anwalt des Rechts. Bei aller Verhaltenheit besitzen derartige Bilder einen ungeheuren Sprengstoff. Revolution ist hier kaum ein politisches Ereignis, für das man in Karikaturen oder Programmgemälden à la Delacroix wirbt. Revolution ist Rück-Wendung auf ein ursprüngliches Ideal der Gerechtigkeit, und ein diskreter Hinweis darauf, daß dieses leidende Volk die Passion Christi fortsetzt. Wie ein verhaltenes Erdbeben künden diese Bilder auch die kommende politische Revolution an. Die innere Spannung löst sich künstlerisch nur in den Schlachtenbildern der „Peredwishniki".

Der unbegreifliche Krieg

Die Entmythologisierung des Kriegs hat im 19. Jahrhundert die Malerei keines anderen Volks so intensiv betrieben wie der russische Realismus. Schon um 1850 malte Alexander Wassiljewitsch Ustinow seinen „Kriegswahn im Frieden", ein Bild, das auch „Friedliche Marsomanie" genannt wird. Der Herr des Hauses übt in diesem Bild mit hochgezwirbeltem Schnurrbart unter Hab-Acht-Stellung der ganzen Familie vor dem Spiegel den Paradeschritt. Während ein solches Bild eher zum Lachen reizt, führt uns das Motiv des Soldatenabschieds, das wir sehr oft bei den russischen Realisten beobachten, in die hoffnungslose Situation des Volks zurück. Die Melancholie dieser Bilder ist bedrückend. So malt Sawizki fast zehn Jahre an den verschiedenen Fassungen des Themas „Aufbruch zur Front". Man findet keine Heroisierung oder vaterländische Verklärung in diesen Entwürfen. Auch in Repins „Abschied des Rekruten" erkennen wir nur die unbegreifliche Traurigkeit des Vorgangs. Kein Pathos außer der Not des Volks wird sichtbar. Selbst in Serows Szene des „Rekruten", die eher komisch wirkt, weil gleich zwei Mädchen sich an einen jungen Mann hängen, wird kein Humor spürbar. Der Abschied ist bitterer Ernst. Der Krieg ist furchtbar.

Sicher kennt die russische Historienmalerei auch die Bedeutung des vaterländischen Kampfes. „Die Eroberung Sibiriens durch Jermak Timofejewitsch" (1895) von Surikow führt uns mit der Christusstandarte und dem Georgsbanner sogar einen „Heiligen Krieg" vor Augen. Sonst aber finden wir wenig Kriegsideologie im „kritischen Realismus". Auch Viktor Michailowitsch Wasnezow, der die Sage und einen dekorativen Stil liebt, bringt in seinem ersten großen Historienbild „Nach Igor Swjatosla-

witschs Schlacht mit den Polowzern" (1880) die Trostlosigkeit eines Leichenfelds als seinen Beitrag zur Schlachtenmalerei.

Die eigentliche Demaskierung des Kriegs aber erfolgt im Werk von Werestschagin. Dieser Maler gehörte zwar nicht zu den „Peredwishniki", wurde jedoch in Baden-Baden mit ausgestellt, weil er in besonderer Weise den „kritischen Realismus" russischer Schule markiert. Werestschagin begann selbst als Marinekadett und ist im russisch-japanischen Krieg an Deck des Panzerkreuzers Petropawlowsk vor Port Arthur gefallen.

Die erste Reihe von Kriegsbildern – der turkestanische Zyklus – war mit dem „Plötzlichen Angriff" (1871) in Baden-Baden vertreten *(Abb. 4)*. In diesem Bild steht der Kommandant der überfallenen russischen Soldaten entschlossen, aber aussichtslos einer herangaloppierenden Kavallerieschwadron gegenüber. Als Motto lesen wir auf dem Rahmen des Bilds: „Wir werden fallen, wir werden der russischen Erde keine Schande bereiten, die Toten fühlen die Schande nicht mehr." Künstlerisch wird der Gegensatz der geschlossenen Gruppe und der bewegten Schwadron als Kompositionsmittel des Bilds gebraucht. Die Übermacht der irrationalen Kräfte der Zerstörung wird jedoch schon in diesem Bild von Werestschagin durch die Masse der Reiter erreicht, die sich mit dem Dunst, Staub, Gewölk und Gebirge zu verbinden scheinen und so den Krieg als Naturkatastrophe demaskieren.

Nach dem turkestanischen Zyklus folgte eine Reise nach Indien, die Material zum Thema „Geschichte der Unterdrückung Indiens durch die Engländer" einbrachte. Um 1880 schuf der Maler die 19 Bilder zum Balkankrieg. Und schließlich entstand 1889–1900 der Zyklus „Das Jahr 1812", eine Bildfolge, die Napoleons Rußlandfeldzug schildert. Im Gegensatz zu der Glorifizierung des Kaisers durch J. L. David, Antoine-Jean Gros oder Anne-Louis Girodet und andere französische Maler scheint Werestschagin nur zu berichten: Wir sehen, wie die Franzosen die Uspenskikathedrale, die Krönungskirche der Zaren, zum Pferdestall machen. In „Gefangen – erschossen" steht der große Franzosenkaiser, der, etwas zu klein geraten, seine Komplexe durch die Wahnsinnszerstörungen in Europa kompensierte, wie er den Hinrichtungsbefehl für zwei Russen gibt. Immer wieder charakterisiert Werestschagin den absoluten Herrscher als kleinen „Pelznapoleon" und dokumentiert, daß er so unbedeutend ist, wie er aussieht. „Für ihn ist Napoleon nur eine Nummer, welche die Vorsehung vorübergehend vor eine große Zahl setzte und dann wieder ausstrich, um einen anderen Wert an ihre Stelle zu schreiben."[6] Napoleon, der durch eine rational organisierte Armee versuchte, sich über die Grundrechte der Menschen hinwegzusetzen, wird bei Werestschagin durch Schnee, Feuer und die unbegreifliche Vitalität eines Volks annulliert. Die Russen waren wohl zu diskret, um diesen Zyklus – die bedeutendste Folge der Historienbilder von Wassili Wassiljewitsch Werestschagin – in Baden-Baden zu zeigen.

[6] Eugen Zabel, Werestschagin (Bielefeld 1900) 42. Zabel wendet dieses Urteil von Tolstoj in „Krieg und Frieden" auf Werestschagin an.

Die Parallelen zu Hitlers verbrecherischem Überfall auf die Sowjetunion und den Untergang des „Führers" wären auch allzu deutlich gewesen. Und doch kann man nur hoffen, daß diese Bilder auch einmal wieder in Deutschland zu sehen sein werden. Es wäre für uns alle sehr heilsam, Werestschagins von Aasgeiern umflatterte Pyramide aus Totenschädeln zu sehen, ein Bild, in dem der Realismus sich dem Surrealismus annähert, das mit dem Motto versehen ist: „Apotheose des Kriegs, allen großen Eroberern der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gewidmet."

Völlig abwegig ist es, in dieser Haltung gegen den Krieg Resignation oder gar Feigheit zu vermuten. Die Ablehnung des Militarismus gehört – auch hier ist die russische Malerei selbst der gleichzeitigen französischen Kunst voraus – zu dem kritischen Bewußtsein, das die Künstler Rußlands entwickelt haben. Die überschäumende kriegerische Kraft dieser Kunst belegt ein Motiv des Malers Ilja Repin, das gleichfalls einzigartig in der Kunstgeschichte des 19. Jahrhunderts dasteht, nämlich „Die Saporosher Kosaken schreiben dem türkischen Sultan einen Brief" (1891). Dieses Bild ist mit von Gogols „Taras Bulba", der Geschichte des wilden Atamans der Saporoshen, angeregt. Den äußeren Anlaß bot ein historisches Ereignis. Im Jahre 1675 griff der Sultan Mohamed IV. die Saporosher Kosaken an. Dabei verloren die Türken 16 000 Mann. Danach schrieb der „Bruder der Sonne, Statthalter Gottes, Ritter ohnegleichen, Pfleger des Himmels, Trost der Moslems und Entsetzen der Christenheit" dem Sieger Ivan Syrko und forderte die Kapitulation der Kosaken. Daraufhin verfaßten die erbosten Sieger folgende Antwort: „Du sultanischer Teufelsschwanz, Bruder und Genosse des erbärmlichen Satans und des leibhaftigen Luzifers Sekretär! Ei, was bist Du Hosentrompeter doch für ein trauriges Zwiebelchen! Was Beelzebub scheißt, das frißt Du samt Deinen Scharen. Wie will so ein Wind-Ei wie Du ehrliche Christensöhne und Saporosher Kosaken in seine Gewalt kriegen? Hörst Du unser Gelächter, Du taubstumme Krötenzehe?? . . ." [7]

In seinem Werk betrachtet der Künstler die Kosaken mit ihrem Hetman beim Schreiben des Briefs. Die Individualisierung des Lachens und die Koordinierung der Gemütsäußerungen verschiedener Rassen und Nationalcharaktere zeichnet das Werk Repins aus. Der eine der Recken schmunzelt, der andere lächelt, ein dritter Kosak grinst. Verschmitzt, hämisch, humorvoll und schallend lachen diese Krieger. Gestalten, Physiognomien und Gebärden sind differenziert und aufeinander abgestimmt wie die gewaltige Orgel des Daseins. So offenbart sich im Kunstwerk Repins der Reichtum der russischen Seele und rehabilitiert den Affekt. Dieses Bild Repins repräsentiert das „homerische Gelächter", das das Leben anstimmt, das sich mit dem Recht und der Sache Gottes verbunden weiß. Denn es gibt auch einen gerechten Krieg. Und das Volk, das sich gegen Unrecht und Gewalt verteidigt, plädiert für die Sache Gottes. „Es ist bekannt, wie der Krieg auf russischer Erde aussieht, der des Glaubens wegen

[7] H. Hömberg und H. Bünemann, Repin, in: Kindlers Malereilexikon, Bd. V (Zürich 1968) 62.

entfacht wurde: es gibt keine Kraft, die stärker wäre als der Glauben."[8] Diese Worte Gogols zeigen, daß bis in den Krieg hinein religiöse Kräfte den Russen mitbestimmen.

Das christliche Motiv und die Unzerstörbarkeit des Goldgrunds der russischen Seele

Die russischen Realisten, die zu einem Teil in Paris studierten, Zeitgenossen von Manet, Degas, Renoir und Toulouse-Lautrec, kennen in ihren Bildern kaum ein erotisches Motiv. Ilja Repin fällt sogar vernichtende Urteile über St. Peter in Rom und die fragwürdig gewordene religiöse Kunst des 18. Jahrhunderts: „Alles an ihr (d. h. der Kirche St. Peter) ist schablonenhaft, nichts erinnert an einen ‚Gottestempel'. Die Galeriebilder verlieren sich in einer Ornamentierung heidnischen Charakters. Die schwungvolle Plastik der zahlreichen päpstlichen Grabmäler ist auf äußerlichen Effekt berechnet, gekünstelt und – der Leser möge mir verzeihen – meist sehr sinnlich, verführerisch und fast pornographisch. Das ist durchaus keine Übertreibung: Im Dom von Siena haben die Darstellungen vieler Engel am Hauptaltar vom Ende des vergangenen Jahrhunderts einen eindeutig pornographischen Charakter" (Repin, 305). Die Erotisierung der Kunst war in Rußland weder nötig noch möglich, weil die Vorherrschaft der Agrarkultur, die wirtschaftliche Not und eine tiefe Religiosität die Sexualität einschränkten. Dagegen besitzt das religiöse Motiv auch bei den Realisten seine ursprüngliche Sprengkraft.

Die Wende der religiösen Malerei von der klassizistischen Formel zur volkstümlichen Spiritualität leitete Alexander Andrejewitsch Iwanow (1806–1885), ein Freund des Nazareners Overbeck, mit seinem Bild „Christus erscheint dem Volk am Jordanufer" (1837-1857) ein. Repins „Kreuzprozession im Gouvernement Kursk" (1883) intensiviert dieses Element des Volkhaften. Manchmal gewinnt man sogar den Eindruck, dieses Bild Repins wäre aus dem Geist von Goyas Geißlerprozessionen entstanden; denn es besitzt jenen irrationalen Charakter, der die Bewegung in der Natur mit dem Volke zusammensieht. Eine dumpfe Erlösungssehnsucht bestimmt die Szenerie beider Maler.

Dagegen zeichnet die Beichtdarstellungen von Werestschagin oder Alexej Iwanowitsch Korsuchin das Intime aus. Bei aller Familiarität wird die tiefe Innerlichkeit des Volks sichtbar gemacht.

So nehmen die Künstler dem christlichen Motiv zwar die überkommene byzantinische Struktur und Härte, geben ihm aber zugleich eine gegenwartsmächtige Gestalt. „Das Abendmahl" (1866) von Ge führt bei aller Konventionalität, die ein erster Eindruck vermittelt, aus dem traditionellen Schema des Motivs hinaus. Ge schildert den Augenblick, in dem Judas den Raum verläßt, das heißt, er charakterisiert den Verrat. Christus ist bestürzt und enttäuscht wie der Führer einer der vielen revolutionären Konventikel des alten Rußland, weil sein Freund ihn bei der Polizei hinhängt. Tat-

[8] Nikolai Gogol, Taras Bulba (Köln, Olten 1966) 235.

sächlich soll Christus die Züge des revolutionären Publizisten und Demokraten A. I. Herzen tragen. In Ges Studie „Christus vor Nikodemus" (1889) glaubt man sogar Beziehungen zu Daumiers „Ecce Homo" zu erkennen. Ges Bild „Was ist Wahrheit?" (1890), das Christus zusammen mit Pilatus darstellt, entscheidet sich deutlich für den geprügelten und getretenen Menschen als Bild des Erlösers. Dieser Christus vor Pilatus wirkt bei all seinen Leiden doch nicht wie gebrochen. Er beharrt gegen die leere Rhetorik des Politikers der römischen Besatzungsmacht auf seiner Frage: „Was ist Wahrheit?"

So revolutionär christlich hat auch Kramskoi in langwierigen Studien seinen „Christus am Ölberg" (1872) empfunden. Man könnte über diese Christusgestalt die Sätze schreiben, die Repin von einem nie vollendeten Bild des Malers Kramskoi zum Thema „Freue dich, König der Juden" aufzeichnete: „Die durch die Aufforderung zur Selbstentsagung an ihrer empfindlichsten Stelle getroffene dumpfe Welt kostet die Rache an dem wehrlosen Verkünder des allgemeinen Heils aus und ergötzt daran ihr abgestumpftes Gewissen" (Repin, 169). Diese Sätze des Künstlers und mehr noch die Bildwerke selbst offenbaren eine revolutionäre Verbindung christlicher Gedanken mit einem neuen gesellschaftlichen Bewußtsein.

So mag die Ausstellung der „Peredwishniki" in Baden-Baden zunächst konventionell wirken: Landschaften, Genreszenen und Porträts der Kunst des 19. Jahrhunderts. Aber die Geistigkeit dieser Kunst – der „kritische Realismus" – hat in Rußland selbst die große Revolution eingeleitet. Es könnte sein, daß diese Ausstellung auch einen Umbruch im Geistesleben der Gegenwart signalisiert, einen Umbruch, der bahnbrechender wirkt als alle blutige Politik.

Hans Ruthenberg

Der Sinn wirtschaftlicher Entwicklung

„Alle die Neuigkeiten wegen des Commerce ist Gott bekandt, das ich es tue, das das Platte Land soll florieren und habe ich eine ander intencion als diese, so will ich nit zu Gott kommen", schreibt König Friedrich Wilhelm über seine Förderung der wirtschaftlichen Entwicklung Preußens (Schneider, 77)[1]. In ähnlicher Weise wird heute in Asien, Afrika und Lateinamerika wirtschaftliche Entwicklung angestrebt und von den jeweils Regierenden als Auftrag und Pflicht erwartet. Zugleich fragt der Beobachter: Warum ist das so, welchen Sinn hat das Ganze und welcher Einfluß geht von der Antwort auf die Sinnfrage auf die Wahl der Mittel der Entwicklungspolitik aus?

Wirtschaftliche Entwicklung bezeichnet dabei einen vielseitigen Vorgang. Sie umfaßt die Verwendung neuer Energien, Produktionsprozesse und Arbeitsverfahren. Die Landwirtschaft verliert gegenüber der Manufaktur an Bedeutung. Die Erzeugung an Investitionsgütern wächst rascher als die von Konsumgütern. Aus Arbeitsteilung, Nutzung technischer Fortschritte und Kapitalbildung ergeben sich steigende Arbeitsproduktivitäten und wachsende Pro-Kopf-Einkommen. Gleichzeitig ändern sich die Verhaltensweisen. Es kommt zu einer Zweckorientierung der Entscheidungen in Hinblick auf eine möglichst reichliche Güterversorgung und zu einem anderen Stil der Lebensführung (Klatt, 19). Als zusammenfassender Ausdruck für den Ablauf dieses Prozesses dient in der Regel die Höhe des Pro-Kopf-Sozialprodukts. Dieses Ergebnis kann je nach der Bewertung eine verschiedene Beurteilung erfahren. Allgemein gilt die Feststellung, daß Entwicklung die wirtschaftlichen Möglichkeiten der Menschen erweitert und den Grad an wirtschaftlicher Komplexität der Gesellschaft erhöht.

Die Frage nach dem Sinn wirtschaftlicher Entwicklung erfordert keineswegs einen Dualismus von Tatsachen und Entscheidungen, als gäbe es einerseits feststehende Werte und andererseits das Entwicklungsproblem, das aufgrund einer gegebenen Werteordnung als Problem erkannt und behandelt wird. Offensichtlich wandeln sich Wertvorstellungen im Lauf der Zeit und damit auch im Zug wirtschaftlicher Entwicklung.

[1] In der Regel ist der Schuster, und so jedermann, gut beraten, wenn er bei seinen Leisten bleibt. Ich bin Agrarökonom und arbeite über landwirtschaftliche Entwicklungsprojekte und Bodennutzungssysteme in den Tropen und Subtropen. Die Beschäftigung mit der Sinnfrage rührt einfach daher, daß es schwer fällt, sich ihr zu entziehen, daß bei vielen, die Entwicklungsarbeit leisten, ein Bedürfnis nach einer systematischen Abhandlung dieser Art besteht und daß ich etwas Entsprechendes, formuliert von denjenigen, die sich professionell mit der Sinnfrage befassen, nicht finden konnte. – Diese Abhandlung diente als Diskussionsgrundlage für ein Seminar an der Universität Stuttgart-Hohenheim. Herrn cand. agr. Wolfgang Schwarz bin ich für die Durchsicht des Manuskripts und für zahlreiche Anregungen dankbar. – Die Titel der mit Verfasser, ggf. Erscheinungsjahr und Seitenzahl zitierten Werke finden sich in der Bibliographie am Schluß des Aufsatzes.

Der Fluß der Ereignisse, die Veränderung der gesellschaftlichen Systeme wird von einer manchmal kontinuierlichen, manchmal sprunghaften Veränderung dessen, was als sinnvoll gilt, begleitet. Anscheinend nimmt der Appetit „beim Essen" zu, d. h. je mehr wirtschaftliche Entwicklung vorankommt, um so besser überschaut man die weiteren Möglichkeiten zur reichlicheren materiellen Versorgung, um so höher sind die Erwartungen und um so höher stehen Entwicklungsanstrengungen im Kurs, jedenfalls bei denen, die noch Armut erfahren haben. Aber damit wird die Sinnfrage, die Frage nach dem Zweck der Zwecke, auf den Entwicklungsarbeit bezogen wird, nicht hinfällig. Sie stellt sich auf jedem Niveau und zu jedem Zeitpunkt neu.

Bemerkenswert ist nun, daß in der heutigen Welt fast einhelliger Konsensus darüber besteht, daß wirtschaftliche Entwicklung in Asien, Afrika und Lateinamerika erstrebenswert ist, daß es sich nicht um den Bau des Turms von Babel handelt, sondern um ein Gut, eine Verbesserung, einen „Fortschritt", daß aber andererseits die Warum-Frage sehr verschieden beantwortet wird. Es erscheint deshalb nützlich, die unterschiedliche Herkunft der so erstaunlichen Übereinstimmung in der Zielsetzung zu skizzieren, zumal die Antwort auf die Sinnfrage Richtung und Intensität der Entwicklungsbemühungen zu beeinflussen scheint.

Das Wohlstandsargument

Das naheliegende Motiv für wirtschaftliche Entwicklung ist die reichlichere Versorgung mit Gütern und Dienstleistungen, also die Beseitigung der Armut. Dieses Motiv ist einleuchtend und zugleich von einer eigenartigen Ambivalenz. Ganz offensichtlich ist das Wohlstandsargument eine entscheidende Antriebskraft wirtschaftlicher Entwicklung, eben weil man hofft, den Ertrag der zusätzlichen Arbeit genießen zu können. In den Industrieländern ist diese Hoffnung durchaus berechtigt, denn die Zeitspanne zwischen zusätzlichem Aufwand und Anfall des zusätzlichen Ertrags ist relativ kurz. In der BRD oder in Japan z. B. hat der größte Teil derjenigen, die den Konsumverzicht der Wiederaufbauzeit leisteten, auch einen erheblichen Mehrertrag ernten können. Die Situation in den Entwicklungsländern ist anders. Hohe Zuwachsraten der Bevölkerung verlangen, daß ein hoher Teil des Einkommens investiert wird. Man steht am Anfang des Kapitalbildungsprozesses. Einzelne Gruppen, wie z. B. Unternehmer, Funktionäre und Techniker, beziehen relativ hohe Einkommen, aber steigende Pro-Kopf-Einkommen für die Masse der Arbeiter und Bauern sind vorerst kaum zu erwarten. Ihre Einkommen dürften solange stagnieren, bis die große Zahl der Arbeitslosen und Teilbeschäftigten produktive Arbeit gefunden hat, und das wird angesichts der hohen Zuwachsraten der Bevölkerung sicherlich mehrere Jahrzehnte dauern.

Die Rationalität des Eigennutzes als Antriebskraft wirtschaftlicher Entwicklung ist damit in vielen Situationen durchaus fragwürdig. Angesichts der Zeitspannen zwi-

schen der zusätzlichen Anstrengung und dem Anfall eines wesentlich höheren zusätzlichen Konsums dürfte für den, dessen Existenz durch eine kleine Landwirtschaft gesichert ist, die Antwort des Buchs Kohelet (2, 18–20) verständlich sein:

„Und mich verdroß alle meine Arbeit, die ich unter der Sonne hatte, daß ich dieselbe einem Menschen lassen müßte, der nach mir sein sollte. Denn wer weiß, ob er weise oder toll sein wird? Und soll doch herrschen in aller meiner Arbeit, die ich weislich getan habe unter der Sonne. Darum wandte ich mich, daß mein Herz abließ von aller Arbeit, die ich unter der Sonne tat."

Nun kann darauf hingewiesen werden, daß die Präferenzen der Mehrheit von geringer Bedeutung sind, daß die Arbeitnehmer und kleinen Landwirte arbeiten müssen, wenn sie existieren wollen, und zwar zu den Konditionen, die die Mächtigen in der Gesellschaft setzen. Es kommt also darauf an, daß die jeweils Mächtigen Entwicklung wollen und durchsetzen. Aber auch hier stößt man auf das eigenartige Phänomen, daß die jeweils Mächtigen, die Unternehmer, Funktionäre und Techniker, durch Entwicklungsarbeit, wenn sie Erfolg hat, letztlich erreichen, daß die eigene, relativ günstige Position in der Einkommenspyramide verschlechtert wird. Ein Landwirtschaftsrat im heutigen Kenia verdient ungefähr das Zehnfache eines Landarbeiters. Seine Macht und sein Ansehen sind entsprechend groß. Erfolgreiche wirtschaftliche Entwicklung dürfte das Landarbeitereinkommen stärker anheben als das Gehalt des Landwirtschaftsrats. Entsprechendes gilt langfristig für das Unternehmereinkommen. Der Privilegierte verliert also im Entwicklungsprozeß an relativem Vorteil und doch wird von ihm erwartet, daß er Entwicklung vorantreibt.

Zugleich wird deutlich, daß das Wohlstandsargument recht unterschiedliche Aspekte umfaßt. In einer Reihe von Situationen ist es auch für einzelne von klarer Relevanz, so z. B., wenn ein Landwirt neues Saatgut und Mineraldünger bezieht und innerhalb weniger Monate erntet. In vielen anderen Situationen handelt es sich um eine Illusion, um eine falsche Einschätzung der Zeitspannen. Man arbeitet, weil man die „Durststrecke" der Kapitalbildung im Entwicklungsprozeß unterschätzt, weil man glaubt, noch in den Genuß des geschaffenen Wohlstands zu kommen, der dann aber erst den Kindern und Enkeln zufließt. Häufiger ist wohl altruistisches Denken. Man entwickelt und fühlt sich identisch mit Regierungen, die Entwicklung vorantreiben, damit „es die Kinder besser haben" oder damit es der jeweiligen Gruppe, dem Klan, dem Stamm oder der Nation „besser" geht. Zugleich ist es nicht mehr der materielle Vorteil des einzelnen, der zur Entwicklungsarbeit veranlaßt, sondern ein übergeordnetes Motiv.

Darüber hinaus gibt das Wohlstandsargument keine Antwort darauf, wodurch das Leben gut und glücklich wird, also auf die Sinnfrage, die zumindest dann relevant wird, wenn mehr Konsum angestrebt wird, als für die Deckung eines „notwendigen" Bedarfs erforderlich ist. Platon formuliert das Problem im Charmides (173 a–d):

„Wenn uns überall besonnenste Erkenntnis leitet und kein falscher Lenker oder Arzt oder General uns hereinlegen kann, dann leben wir entschieden gesünder und in Gefahren sicherer. Gebrauchsgüter werden nur noch von wahren Künstlern hergestellt. Selbst die Prognostik wird nur noch ehrlichen Zukunftsplanern überlassen. Die Menschheit wird keinen Unverstand mehr

zulassen, sondern verständig leben. Daß dieses verständige und intellektuell begründete Leben gut und glücklich sein wird, ist allerdings nicht einzusehen. Um welche Art leitende Erkenntnis nämlich soll es sich da handeln?" (Zusammenfassende Übersetzung von Krämer-Badoni, in: Die Welt, 15. 9. 1966)

Menschliche Verhaltensweisen – so wie sie beobachtet werden können – bestätigen die Relevanz der Sinnfrage. „Jede Verbesserung der äußeren Lebenslage wird, sobald man daran gewöhnt ist, als etwas Selbstverständliches hingenommen, das niemandem Freude macht, und das Begehren richtet sich auf neue Verbesserungen, die man vorläufig nicht haben kann" (Th. Mann, 392). Sicherlich ist die Zahl der Menschen groß, die in der Tat glauben, daß eine reichlichere Versorgung mit Konsumgütern „glücklicher" macht. Offensichtlich steht aber hinter dem intensiven Wunsch nach Entwicklung mehr als das und wir fragen deshalb nach weiteren Motiven.

Das christliche Argument

Das christliche Argument beruht auf dem Glaubenssatz, daß alles Geschaffene einen so hohen Wert hat, daß es sich lohnt, ihm Arbeit und Leben zu widmen. Wirtschaftliche Entwicklung ist ein Teil des großen Auftrags, dessen erste Darstellung sich in der Genesis findet. Da ist eine Welt, die vor dem Menschen und unabhängig von ihm geschaffen wurde. Jedes hat seinen eigenen Wert und an jedem Schöpfungstag sieht der Herr, „daß es gut war". Der Mensch aber, als letztes Kind der Schöpfung, erhält den besonderen Auftrag, alles zu benennen und über alles zu herrschen.

„Alles ist euer" heißt es 1 Kor 3, 22 und „alles ist erlaubt" 1 Kor 6, 12. Diese Worte sprechen von wissenschaftlicher Erkenntnis, von der durch die Menschen zu schaffenden Welt, die die Natur umformt und sie verwaltet. „Es gehört uns, und wir gehören ihm, wir schaffen es und es erfüllt uns" (Tillich, 108). Der ganze Raum des Lebens ist demzufolge dem freien Tun des Menschen überlassen. Es gibt keine ausgeklammerten Bereiche, keine Tabus. Alles steht in der Verfügung des Menschen, der damit nicht willkürlich, sondern zum Lob Gottes walten soll, und Gott lobt den, der arbeitet und entwickelt. Besonders deutliche Formulierungen hierzu fand der angelsächsische Puritanismus (Weber, 176, 190).

Das Gebot zur Gütererzeugung, zur wirtschaftlichen Arbeit, ergibt sich dabei aus dem der Nächstenliebe. Dem Nächsten soll auch materiell geholfen werden. Bei dem Nächsten handelt es sich nicht nur um räumlich nahe Personen, sondern auch um benachbarte Völker, und alle Völker der Welt sind mittlerweile Nachbarn. Güterproduktion zum Zweck der Entwicklungsförderung ist damit christliches Gebot.

So unterschiedlich die einzelnen Richtungen innerhalb des Christentums auch sind, so ist doch die Argumentationsbasis für wirtschaftliche Entwicklung einheitlich und klar. Die Bemühungen beruhen auf einem Glauben, der „höher ist als jede Vernunft".



Abb. 3: Wassili Grigorjewitsch Perow, Die Ertrunkene 1867 (Öl auf Leinwand, 48 x 106 cm); Tretjakow-Galerie, Moskau.



Abb. 4: Wassili Wassiljewitsch Werestschagin, Plötzlicher Angriff 1871 (Öl auf Leinwand, 82 x 206,7 cm); Tretjakow-Galerie, Moskau.

Zugleich ist der Rahmen dafür gesetzt, was getan werden soll. Es gilt zu entwickeln, aber nicht um irgendeinen Glückszustand zu erreichen, sondern um Übelständen abzuhelfen, unter denen Nächste leiden. Ob diese Bemühungen Erfolg bringen, hängt letztlich von der Gnade Gottes ab.

Das Argument Hegels

Nach Hegel ist Gott immanent in der Welt und mit Vernunft zu fassen. Drei Grundkategorien sind kennzeichnend für sein Universalsystem: 1. Der Seinsgrund ist sich auszeugende Dynamik; 2. der Werdeprozeß ist wißbar und nachvollziehbar; 3. in der Menschengattung ist der Ort der Geistwerdung der göttlichen Substanz anzusetzen, wodurch die allgemeine Menschengeschichte den unbedingten Vorrang zugesprochen erhält vor dem individuellen Menschsein (Mordstein, 306).

Der Weltprozeß ist auf ein werthaftes Ziel hingeordnet, auf die vollkommene Verwirklichung einer Normgestalt, einer Idee, die im ursprünglichen Weltgrund zunächst bloß keimhaft angelegt war. Den Ausgangspunkt der Genesis des Universums bildet der noch nicht gegliederte und noch nicht um sich wissende Urgrund, der die Welt gleichsam erst potentiell als unentfaltete Einheit in sich enthält. Diese Einheit drängt zu ihrer Entfaltung – sprich Entwicklung –, zur Realisierung der höheren Ordnung, der Idee, die im Keim angelegt ist (Topitsch, 1967, 22).

Diese Ordnung des Weltablaufs gilt es zu erkennen, und sie bietet dem Menschen letztgültige Richtlinien für sein Verhalten. Der Staat, allerdings nur der Staat dieser Zielsetzung, ist die Institution dieses vernünftigen Willens. Daraus ergibt sich die Ablehnung aller Auffassungen, nach denen die Vertretung der Interessen der Bürger, so wie diese sie sehen, Zweck des Staats und seines Rechtssystems ist. Vielmehr hat das Individuum selbst nur Recht, Wahrheit und Sittlichkeit als ein Glied des Staats. Die Freiheit des einzelnen besteht darin, durch seinen subjektiven Willen den allgemeinen, vernünftigen Willen, der im Prozeß angelegt ist, zu tun. Der Staat als der wahrhaft sittliche, vernünftige Wille kann den einzelnen kategorisch binden. Trennt sich der Einzelwille vom Staatswillen, so mißversteht er die Allgemeinheit, er hat keine Geltung als vernünftiger Wille und wird schließlich unsittlich.

Hegel glaubte, die Regeln des Prozeßablaufs der Geschichte abgelauscht zu haben. Es kam zugleich zu einer mächtigen Entwicklungsphilosophie. Wir sind aufgefordert, vernünftig zu handeln und damit in dieser Welt zu realisieren, was eine höhere Vernunft angelegt hat. Hegel formulierte: „Ich halte mich daran, daß der Weltgeist das Kommandowort zu avancieren gegeben hat, solchem Kommando wird pariert" (Zitiert aus Topitsch, 1967, 79). Der Staat war für ihn, und für Hegels Wahlland Preußen, die Instanz, die den Gang der Menschen zu ihrer höheren Bestimmung zu fördern hat.

Hieraus leitet sich zweierlei ab:

1. Die Sinnfrage ist beantwortet. Der Mensch hat den Auftrag zur Entwicklung, unabhängig von einem transzendenten Gott. Es handelt sich um eine Aufgabe, offensichtlich groß genug, um das eigene Leben dafür einzusetzen und von anderen Entsprechendes zu erwarten oder zu fordern.

2. Der Weg ist vorgegeben, determiniert, so sehr die Einzelereignisse auch variieren mögen. Der Weltablauf ist ein Prozeß mit bestimmter Richtung, der durch alles Leiden hindurch zu einer „besseren" Welt führt. Das im Entwicklungsbereich alltägliche Wort „Fortschritt" leitet hieraus seinen Inhalt ab, jedenfalls dann, wenn unter „Fortschritt" nicht nur Veränderungen mit unbekannter Richtung gemeint sind, sondern „Vorankommen" in einer Richtung zum „Höheren" und „Besseren".

Denken der Art, wie Hegel es formulierte, entspricht offensichtlich dem Bedürfnis der Politiker in Entwicklungsländern. Der „Zeitgeist" sucht nach einer Gesellschaftstheorie, die den Machtgebrauch für Entwicklung rechtfertigt. Vielleicht ist es kein Zufall, daß Hegels Philosophie in einer Zeit entstand, in der Preußens Administration die Reformen durchführte, die sich später als Basis der Industrialisierung erwiesen. Man brauchte eine Entwicklungsphilosophie, und Hegel lieferte sie wie auf Bestellung. Damit entsprach er dem Bedürfnis seiner Zeit, und er schrieb entsprechend, daß die Philosophie nichts anderes sei als ihre Zeit in Gedanken gefaßt (1970, 262). Hegelianisches Denken, sicher nicht bewußt als solches erkannt, ist in den heutigen Entwicklungsländern weit verbreitet und dürfte überall dort vorherrschen, wo man „fortschrittlich" ist, aber nicht marxistisch.

Das Argument der orthodoxen Marxisten

Die materialistische Dialektik von Marx und Engels präsentiert sich – in dieser Hinsicht Hegel folgend – mit dem Anspruch, die allgemeinen Bewegungs- und Entwicklungsgesetze der Gesellschaft zu kennen. Folglich genügt es nicht mehr, die Welt zu erklären, sondern sie soll und muß verändert werden, und zwar in die Richtung, die die Bewegungsgesetze anzeigen.

Ob und wieweit nach Marx die Entwicklung der ökonomischen Gesellschaftsformationen ein naturgeschichtlicher Prozeß ist, in dessen Verlauf Tendenzen mit „eherner Notwendigkeit" wirken und „naturgemäße Entwicklungsphasen" vorliegen, die man weder überspringen noch wegdekretieren kann, läßt sich kaum eindeutig klären. Die Aussage im Vor- und Nachwort zum „Kapital" lautet zusammenfassend: die Entwicklung der ökonomischen Gesellschaftsformationen ist mit Notwendigkeit vorgezeichnet und verläuft analog einem naturgeschichtlichen Prozeß (Marx, 1955, 5–92; Fleischer, 128). Diese Sicht wird besonders bei Engels betont, demzufolge der Lauf der Geschichte durch innere allgemeine Gesetze beherrscht wird und es nur darauf an-

kommt, diese Gesetze zu entdecken (Bd. 21, 297). Andererseits verweist Fleischer darauf, daß es sich bei Marx insgesamt nicht um die Verwirklichung eines essentiell vorgezeichneten Ziels handelt, sondern um einen „bedingten, offenen und kontingenten Prozeß" (190). Interessant ist sein Hinweis auf Lukács, demzufolge notwendige Entwicklungen nur für den kapitalistischen Entwicklungsprozeß gelten sollen, während die geschichtlichen Aktionen des Proletariats unter anderen Gesetzen stehen (Fleischer, 130).

Es ist sicherlich kein Zufall, daß sich in den entscheidenden Industrialisierungsphasen Osteuropas eine Marx-Interpretation durchsetzte, die den notwendigen Charakter des Entwicklungsprozesses betont (Bocheński, 91, 118). Industrialisierung, als Teil der Entwicklung des Menschen durch den Menschen, kommt gewiß. Der Einsatz hierfür ist unausweichlich. Der Weg ist klar: „Das industriell entwickelte Land zeigt dem minder entwickelten nur das Bild der eigenen Zukunft" (Marx, 1955, 6)[2].

Eine Interpretation dieser Art, die sich auf viele Stellen der Werke von Marx und Engels stützen kann, ist offensichtlich besser geeignet, Mehrarbeit und Konsumverzicht im Entwicklungsprozeß zu motivieren als die Vorstellung eines kontingenten Prozesses. Es liegt nahe anzunehmen, daß sie deshalb im Vordergrund stand, als es galt, kritische Phasen der Industrialisierung zu meistern (vgl. Bocheński über Lenin, 98), und daß sie danach Schritt für Schritt einer anderen Marx-Interpretation zu weichen scheint.

Bei Hegel treibt der Staat den Industrialisierungsprozeß voran, bei den orthodoxen Marxisten ist es die Partei. Sie rechtfertigt ihre Machtfülle aus der Einsicht in das „vernünftige" und zugleich „notwendige" Ziel und sie leitet daraus ein Sendungsbewußtsein ab, stärker und konsequenter, als es der Staat hegelianischer Prägung je konnte. Die Partei, einsichtig in die übergeordneten Zusammenhänge des Weltablaufs, hat das Recht, ja die Pflicht, in der richtigen Richtung voranzutreiben und diejenigen, die ihre höhere Freiheit nicht erkennen, die den vorgezeichneten Weg nicht gehen wollen, zur Mitarbeit zu veranlassen.

Denken dieser Art fordert zum instrumentalen Handeln auf. Es läßt der Reflexion nur die Möglichkeit, die geeigneten Mittel zu bedenken und das Tempo. Ein Entwicklungsethos dieser Art ist für den Entwicklungstechniker und -planer von größter Attraktion. So groß die Schwierigkeiten auch sein mögen, so steht es doch außer Zweifel, daß das Ziel erreicht wird. Der endgültige Erfolg ist gewiß. Man hat eine einleuchtende Rechtfertigung für Machtausübung, notfalls für Druck und Zwang, im Entwicklungsprozeß. Man ist nicht mehr verpflichtet, Mehrheiten zu fragen, zumal diese noch unvernünftigen Vorstellungen anhängen, noch nicht emanzipiert sind. Wirtschaftliche Entwicklung ist undiskutierbar der Auftrag der politischen und wirtschaft-

[2] Dies erklärt möglicherweise die osteuropäische Politik in der Dritten Welt, die Präferenz für „bürgerliche" Reformer und für politisch-strategische Placierung der Entwicklungshilfen, während die Angelsachsen ein „outcropping of best economic chances" anstreben, mit wesentlich kürzeren Zeithorizonten.

lichen Entscheidungsträger[3]. Der Nachteil dieser Konzeption liegt bekanntlich darin, daß sie als Rechtfertigung von allerlei Art von Herrschaft dienen kann, jedenfalls aus der Sicht derjenigen, die nicht Marxisten sind.

Das Argument der Neo-Marxisten

Für die Neo-Marxisten sieht die Entwicklungsfrage wesentlich anders aus. Sie geben nicht vor, die gesellschaftlichen Entwicklungsgesetze ein für allemal erkannt zu haben. Für sie ist Fortschritt nicht etwas mit Sicherheit Kommendes, sondern eine Möglichkeit, die es zu realisieren gilt. Dementsprechend formuliert z. B. J. Nyerere (1969): „To plan is to choose, choose to go forward."

Die Neo-Marxisten vertreten in Anlehnung an Marx und Hegel – ungeachtet der erheblichen Unterschiede innerhalb dieser Gruppe – die Vorstellung eines Weltablaufs, der die Menschen zu einer „höheren Bestimmung" führen kann, nicht muß. Das Wort „Entwicklung" legt sprachlogisch die Annahme nahe, daß das, was wir durch Entwicklungsbemühungen erreicht haben, im Vorher vorhanden war, daß es in der Welt, wie sie vor Millionen Jahren bestand, in „eingewickelter Form" schon vorlag. Sie rechnen, Marx folgend, mit endogenen, automatischen Lernprozessen. Auf lange Sicht ist eine Kumulation von erfolgskontrollierten Erfahrungen und eine Erweiterung des technischen Wissens unvermeidlich. Aufwickeln dessen, was als Möglichkeit die Menschen haben, ist damit ein dem Menschen verbundenes Prinzip. „Der Mensch ist dasjenige, was noch vieles vor sich hat", schreibt Bloch (89). „Der Hunger der Menschen ist selten einstöckig wie der der Tiere, was er ißt, schmeckt nach mehr" (36). „Der Hunger wird zur Produktivkraft an der immer wieder aufbrechenden Front einer unfertigen Welt" (47).

Der Rückblick auf das Erreichte gibt uns die Hoffnung, daß das Paket noch nicht völlig ausgewickelt ist. Die Entwicklungsbemühungen sind dabei zielgerichtet. „Alles, was lebt, muß auf etwas aus sein oder muß sich bewegen und zu etwas unterwegs sein", fährt Bloch fort (35, 36, 89). Entwicklungsziel ist dabei „Heimat", d. h. die Welt, in der der arbeitende Mensch mit „aufrechtem Gang", ohne Entäußerung und Entfremdung in realer Demokratie lebt. Kurzum, die Zukunft bringt nicht nur Änderung, sondern in ihr kann eine bessere Welt als die heutige erreicht werden.

Die Neo-Marxisten vertreten dabei die Auffassung, daß aus der jeweiligen gesellschaftlichen Konstellation das, was heute und hier zu tun ist, was sinnvoll ist, „objektiv" nachweisbar ist. Adorno und Habermas, Horkheimer und Marcuse, die sonst recht

[3] Hegel schreibt über sie: „Die welthistorischen Menschen ... wissen ... und wollen ihr Werk, weil es an der Zeit ist ..., sie haben das Recht auf ihrer Seite, denn sie sind die Einsichtigen ... und wissen am besten, um was es zu tun ist, und was sie tun, ist das Rechte. Die anderen müssen gehorchen, weil sie das fühlen. Sie (die welthistorischen Menschen, H. R.) sind die Geschäftsführer eines Zweckes ..., der eine Stufe in dem Fortschrittsgang des allgemeinen Geistes bildet" (1970, 424 und 426).

unterschiedliche Meinungen vertreten, argumentieren in dieser Hinsicht ähnlich. Für Marcuse z. B. ist die Verbesserung der Zivilisation und die freiere Entwicklung der menschlichen Bedürfnisse ein Wert und er vertritt die Auffassung, daß dieses Werturteil von den Begriffen „objektive Wahrheit" und „Vernunft" nicht abgelöst werden kann (205, 232). Das geschichtliche Kontinuum in der „freieren Entwicklung der menschlichen Bedürfnisse" liefert ihm zufolge den objektiven Grund zur Bestimmung der Wahrheit von Entwicklungsentwürfen (232). Adorno liefert ein Beispiel hierzu:

„Nicht ließ als Wert sich abstrakt etwa dekretieren, daß alle Menschen zu essen haben müßten, solange die Produktivkräfte nicht zur Befriedigung der primitivsten Bedürfnisse aller hinreichten. Wird in einer Gesellschaft, in der Hunger angesichts vorhandener und offensichtlich möglicher Güterfülle jetzt und hier vermeidbar wäre, gleichwohl gehungert, so verlangt das Abschaffung des Hungers durch Eingriff in die Produktionsverhältnisse" (1970, 74).

Hieraus ergibt sich zu unserem Thema:

1. Wirtschaftliche Entwicklung in Entwicklungsländern ist für Neo-Marxisten eine Aufgabe größter Dringlichkeit. Die Beseitigung von Hunger und Krankheit bedeutet angesichts der technischen Möglichkeiten etwas, was in absehbarer Zeit geleistet werden kann. Wirtschaftliche Entwicklung ist aber kein Wert schlechthin. In hoch industrialisierten Ländern ist die weitere Konsumausweitung fragwürdig, und die Neo-Marxisten wenden sich gegen die „Konsumgesellschaft", die sich so verhält, als sei das Ende der Welt unausweichlich nahe und als sei es deshalb ratsam, alle Hilfsquellen der Welt in einer Art Konsumraserei möglichst rasch zu verbrauchen.

2. Die positive Bewertung anfänglicher wirtschaftlicher Entwicklung ist keine subjektive Aussage, basierend auf den Überzeugungen einzelner, sondern aus der geschichtlichen und gesellschaftlichen Situation heute und hier „objektiv" nachweisbar. Der Fortschrittssinn der Gesellschaft wird damit zum Prüfstein ihrer Sittlichkeit (Hofmann, 38).

Die Legitimation für entwicklungspolitisches Handeln liegt aus neo-marxistischer Sicht einmal darin, daß die „Emanzipation" des Menschen gefördert wird, wobei unter Emanzipation sowohl eine wachsende Naturbeherrschung verstanden wird als auch die schrittweise Beseitigung der Herrschaft von Menschen über Menschen. Dabei soll aber das entwicklungspolitische Handeln möglichst auf einem herrschaftsfreien Diskurs beruhen, in dessen Verlauf „Vernünftige" zu vernünftigen Lösungen kommen (Habermas in Habermas/Luhmann, 261 ff.). In den Entwicklungsländern mit ihrem großen Bedarf an Reform, Innovation und Kapitalbildung einerseits und mächtigen traditionellen Abhängigkeiten andererseits fehlen die Voraussetzungen für den herrschaftsfreien Diskurs. Herrschaft von Menschen über Menschen ist vorerst noch notwendig. Die Legitimation dieser Herrschaft liegt eben darin, daß sie „fortschrittlich" handelt und die Voraussetzungen für den nachfolgenden, erwarteten Zustand des herrschaftsfreien Diskurses schafft.

Die Argumente der anderen

Grundsätzlich verschiedene Auffassungen vertreten viele andere, die von ihren Gegnern, meist unzutreffend, als Positivisten zusammengefaßt werden und unter denen besonders die kritischen Rationalisten wie Popper und Albert oder einzelne, wie z. B. Topitsch, bekannt sind. So unterschiedlich die Auffassungen auch sein mögen, so ist man sich doch darin einig, daß letzte Wertaxiome nicht begründet werden können, also auch wissenschaftlich nicht bestimmbar sind. Wohl kann man die Herkunft der Werte erforschen, ihr Entstehen aufzeigen, sie einer rationalen Kritik unterziehen, aber der Versuch, eine objektive, d. h. allgemein mit Verstand nachvollziehbare Rechtfertigung des entwicklungspolitischen Handelns aus der Sinndeutung der Geschichte, aus gesellschaftlichen Widersprüchen oder diskursiver Kommunikation abzuleiten, wird als unwissenschaftlich betrachtet (Albert, 1970, 212). Die Wertprämissen werden außerwissenschaftlich gesetzt.

Während sich Popper vor allem gegen die Vermengung von inner- und außerwissenschaftlichen Werten wendet, gegen den Versuch, letzte Wertaxiome wissenschaftlich zu finden, kritisiert Topitsch die Teleologien, d. h. die Weltanschauungen, denen zufolge letzte Werte aus dem Ablauf der Geschichte erkannt werden können. Topitsch fragt (1969, 129): Wenn die Welt auf ein Ziel hin unterwegs ist, welches ist der Beweis für die Existenz des Ziels? Wenn aus der historischen Situation Werte abgeleitet werden können, wie erklärt sich dann die offensichtliche Wertindifferenz des Weltablaufs? Wenn in der Welt richtungsmäßig ein determinierter Prozeß abläuft – und das Argument teilen die Hegelianer mit den orthodoxen Marxisten, aber nicht mit den Neo-Marxisten –, wie kann man dann von den Menschen Entwicklungsbemühungen erwarten und wie kann man sie dann für Unterentwicklung und Ungerechtigkeit verantwortlich machen? Warum steht eine komplexe Zivilisation „höher" als traditionelle Einfachheit? Warum ist eine Eiche „besser" als eine Eichel? (Hegel, 1970, 131).

Offensichtlich finden diese Fragen bei den Menschen keine übereinstimmenden Antworten. Zugleich besteht die Gefahr, daß diejenigen, die mit Vernunft „objektive" Werte erkennen, die zu wissen glauben, wo „vorwärts" liegt, die Macht in „richtiger" Weise zu gebrauchen meinen, Machtmißbrauch betreiben, jedenfalls aus der Sicht derjenigen, die die jeweilige Teleologie nicht teilen.

Der Historizismus Hegels, und schlechthin alle ihm nachfolgenden Verfahren „objektiver" Wertesetzung stellen sowohl nach Ansicht Topitschs als auch der kritischen Rationalisten eine Art von Aberglauben dar. Nach Popper hat die Geschichte keinen Sinn, den es zu entdecken gilt, sondern die Menschen können ihr einen geben. Sie haben die Freiheit, im Rahmen der naturgegebenen Möglichkeiten, das anzustreben, was sie wollen. Es bleibt ihnen überlassen, ob sie wirtschaftliche Entwicklung wollen oder nicht, und ob diese langsam oder rasch erfolgen soll. Keine andere Entscheidungsfrage liegt vor, als daß die einzelnen handeln aufgrund dessen, was sie für richtig hal-

ten, und dieser Satz gilt ungeachtet der Feststellung, daß das, was die Menschen wollen, in erheblichem Maß durch ihre Umwelt bestimmt wird.

Wirtschaftliche Entwicklung – soweit sie stattfindet – beruht damit auf dem Entschluß einer großen Zahl von Menschen, die sie aufgrund ihrer Überzeugung wollen, nicht aufgrund eines „objektiven" Wissens von Notwendigkeiten. So kann sich ein kritischer Rationalist wie z. B. Popper für Entwicklung engagieren. Für ihn ist sie Teil der vielleicht größten aller moralischen und geistigen Revolutionen unserer Geschichte, die die Menschen von der Herrschaft der Autoritäten und des Vorurteils befreien soll und die zugleich vermeidbares Leid mindert (1970, 8). Aber bei diesem Engagement sind Grenzen einzuhalten, und deshalb „dürfen wir nicht argumentieren, das Elend einer Generation als bloßes Mittel zu dem Zweck anzusehen, dauerhaftes Glück einer späteren Generation oder späterer Generationen sicherzustellen . . . Alle Generationen sind vorübergehend. Alle können den gleichen Anspruch geltend machen, in Betracht gezogen zu werden" (324). Popper fordert als Entwicklungsprinzip: „Arbeite lieber für die Beseitigung konkreter Übel als für die Verwirklichung abstrakter Güter. Suche nicht, mit politischen Mitteln Glück zu schaffen. Vielmehr setze dich für die Beseitigung konkreter Mißstände ein" (322). Andererseits könnte ein kritischer Rationalist auch wie Flaubert behaupten: „Hein, le progrès, quelle blague" (Zitiert bei Th. Mann, 16).

Das Argument der Luhmannschen Systemtheorie

Eine andere Sicht des Entwicklungsproblems – formuliert von Luhmann – beruht auf Anregungen der Kybernetik, der biologischen Systemtheorien und der Verhaltensforschung. Bei Luhmann beruht Entwicklung weder auf der „Subjektivität des Meinens" noch auf der „alten Erwartung", daß es so etwas wie letzte Gründe menschlichen Zusammenlebens gibt, noch auf einem Gesellschaftsvertrag oder auf Maßnahmen, die zu diesem Idealzustand, beispielsweise zum herrschaftsfreien Diskurs, führen sollen. Entwicklung ergibt sich vielmehr aus dem Entwicklungsprozeß selbst, dessen Anfang und Ende unbestimmt ist und in dessen Verlauf die in den jeweiligen Gesellschaftssystemen eingebetteten Menschen aus ihrer Zeit heraus, aus ihrem Erleben Ziele finden, die sie für sinnvoll halten, und entsprechend handeln. Aus der großen Zahl von Möglichkeiten zum Handeln wählen sie die vorteilhafteren aus.

Dabei ist nach Luhmann eine Tendenz erkennbar: Entwicklung (Evolution) ist Strukturveränderung in Richtung auf größere Komplexität. Im Zeitablauf akkumulieren die Menschen Kenntnisse, so z. B. technische Fortschritte. Diese Akkumulation an Wissen erhöht die Wahlmöglichkeiten, d. h. die Welt wird komplexer[4]. Damit die

[4] Hier sind allerdings Fragezeichen am Platz. Die Anwendung von Wissen für menschliche Zwecke hat auch Wahlmöglichkeiten eingeschränkt, so sind z. B. einige Pflanzensorten und Tierarten ausgerottet worden mit der Folge, daß die genetischen Wahlmöglichkeiten reduziert wurden. Politische und wirt-

Menschen in einer überschaubaren Welt leben können – dieses Bedürfnis nach Überschaubarkeit, nach Reduzierung komplexer Situationen durch ein gesellschaftliches Normengefüge ist offenbar anthropologisch verankert – haben sie gesellschaftliche Selektionsmechanismen ausgebildet. Man selektiert durch Negieren der weniger vorteilhaften Möglichkeiten. Die im Rahmen des übersubjektiven Lernprozesses der Gesellschaft gewählten Möglichkeiten werden stabilisiert, gewinnen innerhalb des jeweiligen Gesellschaftssystems den Charakter des als selbstverständlich Akzeptierten, solange jedenfalls, wie das Ordnungssystem vorhält.

Der Ablauf des Entwicklungsprozesses umfaßt also drei gesellschaftliche Mechanismen: Projektion neuer Möglichkeiten, Selektion der vorteilhaft erscheinenden Möglichkeiten und Negierung der anderen und Stabilisierung des ausgewählten Systems. Das Arbeiten dieser drei Mechanismen ist von dem jeweils vorliegenden Gesellschaftssystem abhängig, und die Kriterien verändern sich mit diesem.

Entwicklung heißt damit: Steigerung der Komplexität des Gesellschaftssystems. Als Antriebsmechanismus dient grundsätzlich die Differenz zwischen der größeren Komplexität der Welt und der geringeren des Teilsystems der jeweiligen Gesellschaft. Entwicklungspolitisch interessant ist vor allem, daß die Veränderung der einen notwendigerweise die Situation der anderen verändert. So erhöht z. B. die Industrialisierung der heutigen Industrieländer die Umweltkomplexität der Entwicklungsländer. Sie erhalten Wahlmöglichkeiten, die zuvor nicht bestanden, und sie werden zur Steigerung ihrer Selektivität gezwungen, sei es durch Ausnützung der neuen Möglichkeiten (z. B. Japan zur Zeit der Meiji-Herrschaft) oder durch Indifferenz (z. B. Japan in den zwei Jahrhunderten vor der Meiji-Herrschaft). Strukturelle Veränderungen der sich anpassenden Systeme können wiederum die Umwelt derjenigen Systeme verändern, von denen der Impuls ausging, so daß im Lauf der Zeit die Komplexität aller Systeme wächst. Ausgangspunkt ist jeweils die gegebene gesellschaftliche Ordnung. Diese unterliegt im Prozeß der Bestandserhaltung und Möglichkeitsausweitung einer fortlaufenden Veränderung, ist dynamisch-komplex, sozusagen wie eine Amöbe, die langsam auf

schaftliche Veränderungen haben zum Untergang oder der Absorbierung von ethnischen Gruppen geführt, deren Kulturerbe bestenfalls nur bruchstückweise als zukünftige Wahlmöglichkeit erhalten ist. Offenbar wird die Akkumulation an Wissen und dessen Anwendung für menschliche Zwecke von einer Reduzierung der Mannigfaltigkeit der Erscheinungsformen begleitet. Ein Teil dieser verlorengegangenen Erscheinungsformen wie z. B. nicht mehr existente Pflanzensorten, Tierarten oder ethnische Gruppen sind nicht mehr reproduzierbar und stellen deshalb keine Wahlmöglichkeit mehr dar. Luhmanns Systemtheorie bedingt ferner, daß Komplexität am Grad der wirtschaftlichen und institutionellen Arbeitsteilung gemessen wird. Zwischenmenschliche Beziehungen sind in wirtschaftlich nicht entwickelten Gesellschaften offenbar komplexer als in entwickelten (vgl. z. B. Lévi-Strauss, 1971). Ebenso sind die landwirtschaftlichen Produktionsprozesse und Haushalte in wirtschaftlich unentwickelten Landschaften (z. B. bei Nomaden oder im „shifting cultivation") meist komplexer organisiert als im modernen arbeitsteiligen Bereich (vgl. Ruthenberg, 1971). Die Zunahme an Wahlmöglichkeiten wird anscheinend von einer Vereinfachung der gewählten Kombination begleitet, und zugleich tritt die Frage auf, ob die nicht gewählten Möglichkeiten, die als Information gespeichert vorliegen, in der Tat realisierbar, also tatsächlich wählbar sind, falls es die Menschen wieder wünschen. Für vergangene Systeme menschlichen Zusammenlebens gilt das sicher nicht.

neues Territorium fließt und anderes freigibt, dabei aber Wissen über das Freigegebene behaltend.

Luhmanns Entwicklungstheorie hat mit der der Marxisten gemeinsam, daß in der Welt ein automatischer Lernprozeß stattfindet, der zur Akkumulation von verwertbarem Wissen führt, daß es also „aufwärts" geht, wenn man die Zunahme der Wahlmöglichkeiten als „aufwärts" bezeichnet. Aber ihr fehlt die Erwartung auf eine „bessere" Welt, auf eine emanzipatorische Veränderung von Institutionen durch Lernprozesse gegenüber Ideologien (Habermas in Habermas/Luhmann, 276). Vorstellungen dieser Art sind für Luhmann einfach nicht relevant. Seiner Meinung nach stellt sich die Vernunft nicht ein, die man von der Emanzipation erwartet. An die Stelle der weitgreifenden Vorstellungen der Marxisten über die schönere Welt von morgen tritt bei Luhmann als fungierender Horizont das Fortschreiten real möglicher Prozesse, die marginale Maßnahme mit kurz- bis mittelfristigem Zeithorizont, geeignet zur Lösung konkreter Probleme, ähnlich wie bei Popper. Andererseits unterscheidet sich Luhmanns Ansatz von dem der kritischen Rationalisten durch den Versuch, eine Theorie der Gesellschaft und ihrer Veränderung zu bieten, die diese nicht liefern. Er legt eine Theorie mit einem sehr hohen Abstraktionsgrad vor, die den Anspruch erhebt, das Vorsichgehende zu erklären und Prognose zu erlauben.

Die Legitimation für entwicklungspolitisches Handeln liegt bei Luhmann weder in gegebenen Werten noch bei den bewußten Dezisionen über Werte durch einzelne noch bei rationalen Eignungsanalysen, die nach Grundsätzlichem fragen, noch in der gewollten Erreichung eines besonders schönen, aber fernen Zustands, sondern sie ergibt sich im Prozeßablauf aus den im Prozeß gewachsenen Institutionen und Entscheidungsträgern. So wird z. B. Kapitalbildung und Sparen, gegebenenfalls Zwangssparen hierzu sinnvoll und legitim, wenn neue technische Möglichkeiten auftauchen, wenn Investieren und Produzieren der Zeitstimmung entspricht oder wenn die Industrialisierung anderer den Bestand des eigenen Systems gefährdet. Bestandserhaltung, nicht im Sinn einer Fixierung von Beständen, sondern einer variablen Ordnung, ist das oberste Gebot jedes Systems, der Sinn, der jedem Sinn vorangeht. Sie ist ein quasi naturgegebenes Gebot, das Luhmann seiner Entwicklungstheorie zugrunde legt. Luhmann teilt also mit den Marxisten die Vorstellung eines gerichteten Weltverlaufs, aber die Richtung liegt bei ihm in der Zunahme an Komplexität. Er wendet sich gegen den Gebrauch des moralisierenden Etiketts „vernünftig" hierfür, gegen die Idealisierung des Diskurses, der nach Habermas allein in der Lage ist, Handeln zu legitimieren. Für Luhmann ist der Konsensus der Vernünftigen nach allem, was wir heute über die Logik kollektiver Meinungsbildung wissen, keineswegs eo ipso vernünftiger Konsensus (Luhmann in Habermas/Luhmann, 237). Er sieht einen Widerspruch zwischen der Forderung nach allgemeinem Konsensus für eine wachsende Zahl von Entscheidungen und der Zunahme an Komplexität. Konsensus ist oft unerreichbar und beansprucht viel Zeit und Mühe. Komplexe Situationen erfordern dagegen rasche und durch technisches Wissen gesicherte Entscheidungen. Die Legitimation für entwicklungs-

politisches Handeln liegt bei Luhmann vielmehr darin, daß in jedem Gesellschaftssystem, zu jedem Zeitpunkt Institutionen und Entscheidungsträger vorhanden sind, die ohnehin mit hergebrachter Legitimation handeln, die allerdings einem mächtigen Antriebsmechanismus ausgesetzt sind, der seinerseits die Institutionen und die Verhaltensweisen der Entscheidungsträger beeinflußt: Bestandserhaltung des Systems in einer an Komplexität zunehmenden Umwelt durch rasche Anpassung an neue Wahlmöglichkeiten (Selektieren durch Negieren).

Tendenzen in Entwicklungsländern

In den Entwicklungsländern selbst wird die Sinnfrage selten gestellt, und wer sie stellt, findet wenig Echo. Das spricht für die Selbstverständlichkeit, mit der Industrialisierung angestrebt wird. Die Sinnfrage ist offenbar eine Frage der Industrieländer, derjenigen, die den Prozeß hinter sich haben. In der DrittenWelt sieht man den Stand der Industrieländer und will nachholen, und zwar um so mehr, je größer die Diskrepanz wird, fast könnte man sagen, koste es, was es wolle. Das Bild, das sich bietet, entspricht also in bemerkenswerter Weise dem, was aufgrund der Luhmannschen Theorie zu erwarten ist.

Gesucht werden Instrumente, die einen möglichst raschen Machtgewinn versprechen, denn wirtschaftliche und politische Macht wird als erforderlich angesehen, um die eigene Identität vor der Überfremdung durch die Kultur der bereits industrialisierten Länder zu bewahren. So adoptierte Japan seinerzeit die monarchisch geleitete privatwirtschaftliche Ordnung als das damals für diesen Zweck wirkungsvollste Gesellschaftssystem. China folgte Japan insofern, als es mit dem kommunistischen Modell das derzeit wohl effektivste System der Machtausübung übernahm.

In beiden Fällen hat offenbar ein instrumentales Denken dominiert: dasjenige gesellschaftliche System setzt sich durch, das sich zum Zweck der Systemerhaltung (Wahrung der nationalen und kulturellen Identität) durch wirtschaftliche Entwicklung am besten eignet[5]. Die gleiche Tendenz besteht allgemein. Die Gesellschaftsordnungen der Entwicklungsländer werden offensichtlich mit diesem Maßstab beurteilt. Soweit herkömmliche Führungsgruppen nicht in der Lage sind, diesen Prozeß durchzusetzen, müssen sie weichen.

[5] Auf die Tendenz zum instrumentalen Gebrauch von Werten weist auch Kroker in seinem Aufsatz über Mao hin: „Konfuzius hat die Aneignung des Wissens als Voraussetzung und Mittel der Versittlichung des Menschen verstanden, Mao Tse-tung hingegen sieht in der Sittlichkeit die Voraussetzung und das Mittel der Aneignung des Wissens. Bezeichnend ist . . . , daß als Ziel . . . die Industrialisierung . . . angegeben wird, wobei die Kenntnis des Marxismus und Leninismus als unumgängliches Instrument gilt" (156). – Vgl. auch die Diskussion mit dem libyschen Staatschef Ghadafi in: „Orient", September 1972, S. 147.

Bei Luhmann wird allerdings nicht deutlich, daß deshalb, weil Bestandserhaltung des Systems oberstes Gebot im System ist, die hegelianische und marxistische Interpretation des Weltablaufs an Attraktion gewinnt. Der Mythos, daß es so etwas gibt wie eine objektive Wahrheit der wirtschaftlichen Entwicklung, ableitbar aus den mit Vernunft erkennbaren Entwicklungsgesetzen dieser Welt, wird offenbar „Zeitgeist" in den Entwicklungsländern, eben deshalb, weil er sich als nützlich für das Ziel erweist: Systemerhaltung durch Aufholen und Überholen im wirtschaftlichen Bereich. Traditionelle Führungsgruppen neigen zur hegelianischen Interpretation, revolutionäre zur marxistischen. „Politische Theologien" dieser Art bieten den Vorteil, daß sie durch „radikale Vereinfachung der zu bewältigenden Situation die Entscheidung erleichtern und darüber hinaus den Handelnden nicht nur subjektiv von der Verantwortung entlasten, sondern ihm überdies die Gewißheit verschaffen, auf der richtigen Seite zu kämpfen, der Seite, die das Recht und auf die Dauer auch den Erfolg für sich buchen kann" (Albert, 1972, 102)[6]. „Politische Theologien" erlauben – wie es das Beispiel der UdSSR oder Chinas zeigt – ein nahezu motivloses, selbstverständliches Akzeptieren bindender Entscheidungen, sowohl im Bereich der Kapitalbildung als auch der Einführung technischer Fortschritte. Sie dienen damit der Systemerhaltung.

Der instrumentale Gebrauch letzter Wertaxiome für das Ziel „Systemerhaltung" ist dabei sicherlich kein bewußter Vorgang. Es scheint vielmehr so zu sein, daß sich im Entwicklungsprozeß das Bedürfnis nach Gesellschaftsformen durchsetzt, die Reformen, Innovationen und Kapitalbildung beschleunigen. Zur Durchsetzung von Reformen, zur raschen Ausbreitung technischer Fortschritte und vor allem zur Erreichung hoher Spar- und Investitionsquoten gehört eine asymmetrische Verteilung von Einkommen und Macht. Vom indischen Landarbeiter ist keine Präferenz der Investition vor dem Konsum zu erwarten. In den Entwicklungsländern bilden die „absolut" Armen die Mehrheit. Wirtschaftliche Entwicklung bei hohen Zuwachsraten der Bevölkerung und egalitäre Verteilung von Einkommen und Macht sind kaum vereinbar. Wirtschaftliche Entwicklung hat notwendigerweise paternalistischen Charakter, sei es über Konzentration der Verfügungsgewalt in einer relativ kleinen Gruppe reicher und damit mächtiger Innovateure – Unternehmer Schumpeterscher Art – oder über eine relativ kleine Gruppe mächtiger politischer Funktionäre.

In einer Situation, in der das Ziel „Systemerhaltung durch wirtschaftliches Aufholen und Überholen" vorliegt – dieses Ziel ist aus der Sicht der Entwicklungsländer sicherlich verständlich –, in der als Instrument für die Erreichung dieses Ziels eine asymme-

[6] Der Rekurs auf die von Gadamer zitierten übersubjektiven Mächte, die die Geschichte gestalten (436), entfällt bei dieser Betrachtungsweise. Wir sind auch nicht auf Hegels List der Vernunft angewiesen: einer Vernunft, die unsere Leidenschaften als Werkzeug zum instinktiven oder intuitiven Erfassen der „Wahrheit" benutzt (Popper, 1956, 9). Wir argumentieren umgekehrt: die Ausbreitung der „politischen Theologien" kann durchaus überzeugend mit Luhmanns Theorie durch die Suche nach Instrumenten zum „Aufholen" erklärt werden.

trische Machtverteilung gebraucht wird, in der man eine Legitimierung für diese asymmetrische Machtverteilung benötigt und in der das Gleichheitspostulat, einströmend aus den Industrieländern, zum selbstverständlichen Vokabular der Politiker gehört, haben alle die einen schweren Stand, die darauf verweisen, daß es eine „objektive Wahrheit" wirtschaftlicher Entwicklung nicht gibt. So richtig ihr Hinweis darauf ist, daß die heutigen „politischen Theologien" nichts anderes sind als einer der vielen Irrtümer, an denen die Geschichte so reich ist, möglicherweise mit schrecklichen Folgen, so bleibt doch das verständliche Bedürfnis nach Systemerhaltung, nach Instrumenten zur Überbrückung der Diskrepanz zwischen dem Ziel „Aufholen" und der Wirklichkeit der Entwicklungsländer. Zum „take-off" wird die allgemeine Akzeptierung einer auf Entwicklung ausgerichteten Wirtschaftsgesinnung gebraucht. Der kritische Rationalismus betont dagegen den Prozeß von „trial and error", die Möglichkeit des Irrtums, nicht nur in taktischer Hinsicht, sondern auch hinsichtlich des übergeordneten Ziels. Es ist offensichtlich schwer, ja vielleicht unmöglich, von der Subjektivität oder durch „freigewolltes Zusammenstehen aus der Gesinnung heraus" (Weisser, 1970, 39) ausgehend, eine allgemeine Entwicklungspolitik zu formulieren und durchzusetzen, auch wenn diese von den meisten Subjekten gewünscht wird. Der Widerspruch zwischen dem kurzfristigen Eigeninteresse und dem langfristigen Gemeininteresse ist zu groß. Der einzelne in den heutigen Entwicklungsländern ist weithin nicht bereit, selbst Mehrarbeit zu leisten oder zu investieren, aber er beugt sich erstaunlich willig den Mächtigen, wenn sie von ihm – innerhalb kulturell bestimmter Grenzen – Mehrarbeit und Konsumverzicht verlangen mit dem Hinweis auf nationale, höhere Ziele. Die Formulierung und Durchsetzung von Entwicklungszielen im Namen der objektiven Vernunft ist eben zwingender als die Ziel- und Mittelwahl aufgrund individueller Überzeugungen (Horkheimer, 1967, 23).

Wenn Seifert z. B. schreibt, daß kein noch so edles Ziel die Gewaltanwendung auch nur gegen einen einzigen Menschen rechtfertigt (137), so ist das für Entscheidungsträger in den Entwicklungsländern in wachsendem Maß unverständlich. Mehr und mehr betrachten sie es als Pflicht, z. B. Erosionen zu verhindern, Bodenfruchtbarkeit an kommende Generationen weiterzugeben. Arbeitspflicht zum Bau von Terrassen wiederum, die Erosion verhindern, ist ohne Zwang in kaum einem Entwicklungsland vorstellbar. Ähnliches gilt allgemein für die Kapitalbildung in Fabriken und Infrastrukturen. Der dazugehörige Konsumverzicht kann freiwillig kaum erwartet werden, jedenfalls nicht, solange diejenigen gefragt werden, die die hauptsächliche Arbeit leisten. Zur anfänglichen Industrialisierung bei hohen Zuwachsraten der Bevölkerung gehört nun einmal ein erhebliches Maß an Paternalismus. Eine egalitäre Verteilung von Einkommen und Macht läßt sich mit der Durchführung von Reformen, der Durchsetzung von Innovationen und der Kapitalbildung nicht vereinen. Dazu gehört die Konzentration der Macht in einer Gruppe von Neuerern, und deren Macht muß um so größer sein, je rascher die Bevölkerung wächst, je schneller der Entwicklungsprozeß vor sich gehen soll. Die Prinzipien der Entwicklung und der Egalität stehen

zumindest am Anfang des Entwicklungsprozesses in einem klaren Widerspruch zueinander[7].

Folgerungen

Angesichts dieser Konstellation ist damit zu rechnen, daß in den Entwicklungsländern eine anhaltende, möglicherweise sogar wachsende Tendenz zu „politischen Theologien" besteht, und zwar deshalb, weil Systemerhaltung (Erhaltung der Identitäten von Kulturen und Völkern) übergeordneter Sinn aller Maßnahmen ist. Wie kann nun in einer solchen Situation die Frage nach dem „rechten" Maß und dem „rechten" Gebrauch an Autorität über Menschen wachgehalten werden? „Dieses Problem ist zugleich das schwerste . . . : der Mensch ist ein Tier, das, wenn es unter anderen seiner Gattung lebt, einen Herrn nötig hat . . . Wo nimmt er aber diesen Herrn her?" (Kant, 1965, 15 f.). Der hegelianisch-marxistische Denkansatz rechtfertigt den Machtgebrauch im Namen der objektiven Vernunft. Zugleich ist er mit der Gefahr verbunden, daß vielerlei Art von Herrschaft, auch die, die offensichtlich Machtmißbrauch betreibt, gerechtfertigt werden kann; denn wer bestimmt, was objektive Vernunft ist? Besonders ernst ist die Gefahr, daß sich Herrschaftssysteme bilden und festigen, die ein großes Maß an Herrschaft über die Menschen ausüben, und zwar weit über den Prozeß der anfänglichen Industrialisierung hinaus, also über die Zeit hinaus, in der ein Paternalismus der Industrialisierung tatsächlich dienen kann. Ein Paternalismus, der sich auf eine objektive Vernunft bezieht, der die Hoffnung auf eine „bessere" Welt, eine reale Utopie voranstellt, wobei keiner recht weiß, was dabei „real" ist, kann keine vernünftige, meßbare und kontrollierbare Antwort auf die Frage nach dem rechten Maß und dem rechten Gebrauch an Macht über Menschen geben.

Welches sind die Alternativen? Und zwar soll es sich um Alternativen handeln, die den Machtgebrauch für Entwicklung rechtfertigen, denn die Menschen wollen ein materiell besseres Leben, und es gibt keinen vernünftigen Grund, dieses Streben als töricht zu bezeichnen, auch wenn das erwartete „Glück" ausbleiben dürfte. Es soll sich um Lösungen handeln, die die Freiheit und den Wohlstand sowohl der jetzt Lebenden als auch kommender Generationen berücksichtigen, die also die Bedürfnisse verschiedener Generationen in ein rechtes Verhältnis zueinander setzen. Ich sehe zwei Ansätze:

1. Die Frage nach dem rechten Gebrauch an Macht über Menschen findet eine prinzi-

[7] Hierbei ist die Unterscheidung zwischen Gleichheit der Chancen und Gleichheit der Einkommen und/oder Machtverteilung wichtig. Es dient wirtschaftlicher Entwicklung, wenn möglichst alle Talente, die für wirtschaftliche Entwicklung relevant sind, entwickelt, entdeckt und gefördert werden, wenn also das Erziehungssystem breit angelegt ist, möglichst vielen gleiche Chancen gibt und nach entwicklungsmäßig relevanter Leistung selektiert. Es dient andererseits wirtschaftlicher Entwicklung, wenn die erfolgreichen technischen und wirtschaftlichen Neuerer, die guten „Wirte" (Manager) und die mit einer Präferenz für Sparen und Investieren, gleich welcher Hintergrund dafür verantwortlich sein mag, Macht über andere erhalten.

pielle Antwort im Neuen Testament. Ihm liegt einerseits das Vertrösten auf eine schöne Zukunft fern. Es beruht auf dem Glauben an eine die Gegenwart erfüllende Zukunft, die nichts schuldig bleibt. Andererseits verlangt es Arbeit für den Nächsten und damit auch für die Nachfolgenden. Die Rechtfertigung für Entwicklungsmaßnahmen, für Arbeitspflicht und Konsumverzicht liegt nicht bei der Vorbereitung einer besseren Zukunft, sondern bei Leistungen, von denen geglaubt wird, daß sie Gottes Wohlgefallen finden, und dazu gehört auch Fürsorge für die nachfolgenden Nächsten, die auf Kapitalbildung und Kapitalerhaltung durch die heute Lebenden angewiesen sind. Aus der Definition der hierfür erforderlichen Maßnahmen ergibt sich das „berechtigte" Maß an Paternalismus für die jeweilige Obrigkeit, falls sich diese Obrigkeit durch eine Art Gottesgnadentum gebunden fühlt. Die christliche Lösung verlangt allerdings eine gemeinsame Glaubensbasis, die heute nur bei einigen Gruppen innerhalb der Gesellschaft vorliegt. Sie ist deshalb zur Zeit für einzelne oder Gruppen, aber kaum für ganze Länder relevant.

2. Der andere Ansatz liegt im Negieren der Wert- und Sinnfrage wirtschaftlicher Entwicklung – Luhmanns Systemtheorie entsprechend – einfach deshalb, weil in der Streßsituation, die bei der anfänglichen wirtschaftlichen Entwicklung vorliegt, die Versuchung durch die „falschen Verführer" und ihre politischen Theologien sehr groß ist, vor allem dann, wenn das rasche Bevölkerungswachstum hohe Zuwachsraten der Wirtschaft verlangt. Vielleicht ist in dieser Situation die Technokratie noch die bessere, die weniger gefährliche Ideologie, zumal dann, wenn – wie weithin heute in der Welt – die Zweckrationalität als nahezu objektive Wahrheit angesehen wird und ständige Veränderung eingebautes Gebot der technokratischen Welt ist. Wenn entwicklungspolitisch legitimes Handeln heißt, daß eine generalisierende Bereitschaft vorliegt, inhaltlich noch unbestimmte Entscheidungen innerhalb gewisser Toleranzgrenzen hinzunehmen, dann handeln viele technokratisch organisierte Gesellschaftssysteme heute legitim. Allerdings sollte diese Legitimität, damit es zum rechten Gebrauch an Macht über Menschen kommt, durch normative „constraints" gesichert werden, so wie Popper sie formuliert: „Jeder soll soviel Freiheit erhalten, wie es möglich ist, ohne die Freiheit anderer einzuschränken." Und Popper sollte ergänzt werden: Die jetzt Lebenden sollen soviel Freiheit erhalten, wie es möglich ist, ohne den zu erwartenden Freiheitsspielraum (und Konsum) kommender Generationen unter das jetzt herrschende (oder jetzt als notwendig erachtete) Niveau zu senken.

Im Rahmen einer derart operationalisierten Zielsetzung sollte es möglich sein, einen Katalog an Zielen aufzustellen, so wie es in den Entwicklungsplänen allgemein der Fall ist. Wesentlich ist dabei, daß Instrumente und Maßnahmen gewählt werden, die diesen konkreten Zielen entsprechen, die nicht auf eine Rechtfertigung durch erhoffte, spätere Glückszustände angewiesen sind. Eine Entwicklungspolitik mit konkreten Zielen dieser Art in einer Welt mit hohen Zuwachsraten der Bevölkerung kann sehr wohl Maßnahmen enthalten, die der Bürger in eigener Sache kaum von seiner Regierung fordern dürfte: Arbeitspflicht, Konsumverzicht, Familienplanung usw. Es handelt

sich dabei in mancher Hinsicht um dieselben Maßnahmen, die auch dann zu erwarten sind, wenn im Namen der objektiven Vernunft regiert wird. Es bleibt jedoch der wesentliche Unterschied, daß diese Maßnahmen nicht durch den Weg des Menschen zu seinem Ideal begründet werden, sondern durch konkrete, meßbare, in ungefähren Größenordnungen festlegbare Bedürfnisse kommender Generationen.

Literatur: Th. W. Adorno, Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie (Neuwied ^{2}1970); *H. Albert,* Theorie und Realität (Tübingen 1964); *ders.,* Der Mythos der totalen Vernunft, in: Th. W. Adorno a. a. O.; *ders.,* Plädoyer für kritischen Rationalismus (München 1971); *E. Bloch,* Auswahl aus seinen Schriften (Frankfurt 1967); *I. M.Bocheński,* Der sowjet-russische dialektische Materialismus (Bern, München ^{5}1967); *H. Fleischer,* Marx und Engels (München 1970); *H.-G. Gadamer,* Wahrheit und Methode (Tübingen 1965); *J. Habermas,* Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik, in: Th. W. Adorno a. a. O.; *ders.,* Theorie und Praxis (Neuwied ^{3}1967); *J. Habermas-N. Luhmann,* Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie (Frankfurt 1971); *G. W. Fr. Hegel,* Recht, Staat, Geschichte (Auswahl von F. Bülow) (Stuttgart ^{7}1970); *ders.,* Rechtsphilosophie (Philosophische Bibliothek); *W. Hofmann,* Gesellschaftslehre als Ordnungsmacht (Berlin 1961); *M. Horkheimer,* Zur Kritik der instrumentalen Vernunft (Frankfurt 1967); *I. Kant,* Politische Schriften, hrsg. v. O. v. d. Gablentz (Köln 1965); *E. J. M. Kroker,* Mao und die Veränderung des Bewußtseins, in dieser Zschr. 189 (1972) 147–164; *L. J. Lebret,* Dynamique concrète du développement (Paris 1960); *C. Lévi-Strauss,* Strukturelle Anthropologie (Frankfurt 1971); *K. Lorenz,* Die instinktiven Grundlagen der menschlichen Kultur, in: Die Naturwissenschaften, Heft 15/16 (August 1967) 377–388; *G. Lukács,* Geschichte und Klassenbewußtsein (Berlin 1923); *Th. Mann,* Betrachtungen eines Unpolitischen (Frankfurt 1956); *K. Marx,* Das Kapital (Berlin 1955); *K. Marx-F. Engels,* Werke, Bd. 21 (Berlin 1956); *H. Marcuse,* Der eindimensionale Mensch (Neuwied 1968); *Th. Molnar,* Sartre, Ideologe unserer Zeit (München, Wien 1970); *F. Mordstein,* Marxistischer Humanismus auf dem Prüfstand, in dieser Zschr. 186 (1970) 304–312; *J. Nyerere,* Introduction in: Second Five Year Plan (Dar-es-Salaam 1969); *K. R. Popper,* Die öffentliche Meinung im Lichte der Grundsätze des Liberalismus, in: Ordo, Jahrbuch XIII (1956); *ders.,* Logik der Forschung (Tübingen 1966); *ders.,* Die Logik der Sozialwissenschaften, in: Th. W. Adorno a. a. O.; *ders.,* Der Zauber Platons (Bern, München 1970); *H. Ruthenberg,* Farming Systems in the Tropics (Oxford 1971); *R. Schneider,* Die Hohenzollern (Frankfurt 1971); *H. Seifert,* Marxismus und bürgerliche Wissenschaft (München 1971); *P. Tillich,* Das neue Sein. Religiöse Reden II (Stuttgart 1959); *E. Topitsch,* Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie (Neuwied 1967); *ders.,* Mythos, Philosophie, Politik. Zur Naturgeschichte der Illusionen (Freiburg 1970); *G. Vicedom,* Mission in einer Welt der Revolution (Wuppertal 1969); *M. Weber,* Gesammelte Werke zur Religionssoziologie (Tübingen 1947); *B. Wilms,* Planungsideologie und revolutionäre Utopie (Stuttgart 1969); *G. Weisser,* Die politische Bedeutung der Wissenschaftslehre (Göttingen 1970).

Oswald von Nell-Breuning SJ

Kirche und Soziale Frage

Verstehen wir unter „Sozialer Frage", daß die gesellschaftlichen (sozialen) Verhältnisse frag*würdig* sind, dann ist die Soziale Frage so alt wie die Menschheit. Verstehen wir jedoch darunter, daß diese Frage im Bewußtsein der Menschen steht und *gefragt* wird, dann ist sie sehr jung; ein sehr langer Weg geistiger Entwicklung mußte zurückgelegt sein, bis den Menschen die Erkenntnis aufging, daß ihr Zusammenleben miteinander und ihre wechselseitigen Beziehungen auch anders sein könnten, als sie tatsächlich sind, daß man es hier nicht mit schlechthin „gottgewollten" Gegebenheiten, sondern weithin mit Menschenwerk, also mit etwas „Machbarem" zu tun hat. Vom *politischen* Bereich wußten die Menschen das seit Jahrtausenden; daß dasselbe vom *gesellschaftlichen* Raum im ganzen gilt, ist erst vor gut 2000 Jahren ins Bewußtsein eingetreten.

Jesus, der sich für seine Botschaft der politischen Terminologie bedient (Reich = Königsherrschaft Gottes), hat es strikt abgelehnt, sich in die politischen Probleme und Querelen seines Volks und seiner Zeit einzulassen; diese schroffe Distanzierung war notwendig, um der Umdeutung seiner Sendung in einen irdisch-politischen Messianismus entgegenzutreten. Daß seine Botschaft im Sinn sozialer Reform oder gar Revolution mißverstanden werden könnte, bestand keine Gefahr; das lag außerhalb der Vorstellungswelt seiner Zeitgenossen; dafür fehlten gleicherweise der Begriffsapparat und die sprachlichen Ausdrucksmittel; das war und wurde damals nicht „gefragt". Was die „himmlischen Dinge" angeht, überforderte Jesus das Verständnis seiner Zeitgenossen (und unser aller); was die „irdischen Dinge" angeht, hielt er sich streng in Grenzen ihrer Erfahrungswelt und ihres Fassungsvermögens (Joh 3, 12); er beließ sie in ihrer völligen Ahnungslosigkeit, daß die menschliche Gesellschaft und ihre Ordnung *Probleme* stellen könnten, die einen neuen, unvorstellbar weiten Bereich menschlicher Verantwortung aufreißen. Mit unüberbietbarem Ernst hat Jesus uns unsere Verantwortung für den Mitmenschen vor Augen gestellt – *anschaulich*, wie er es seinen Zeitgenossen eben anschaulich machen konnte. Daß ein Großteil dieser Verantwortung in der Sorge um eine gerechte gesellschaftliche Ordnung bestehen würde, war für sie noch ganz und gar *un*anschaulich; dieser Bereich mußte erst durch den Fortschritt unserer Erkenntnis erschlossen werden. Dazu aber bedurfte es keiner übernatürlichen Offenbarung, handelt es sich doch ausschließlich um rein menschliche, auf dem Weg der Reflexion über Erfahrungstatsachen zu gewinnende Erkenntnisse. Den engen Begriff des „Nächsten" hat Jesus mit dem Gleichnis vom barmherzigen Samaritan gesprengt; die ungeheuere Ausweitung unserer Pflichten der Gerechtigkeit und der Liebe zum Nächsten ist darin *angelegt;*

aktuell geworden ist sie aber erst mit dem Fortschritt unserer Erkenntnis der sozialen Zusammenhänge.

Wie für die Menschheit überhaupt, so war und ist das Aktuellwerden der Sozialen Frage auch für die Kirche ein *Lernprozeß*. Im Besitz der grundlegenden Wahrheiten, insbesondere des richtigen Menschenbilds, mit dem jede gesellschaftliche Ordnung steht und fällt, hätte die Kirche sehr wohl die Lehrmeisterin dieses Lernprozesses sein können; tatsächlich hat sie durch Abwehr von Irrtümern (insbesondere eines extremen Individualismus und Kollektivismus) berichtigend gewirkt; aufs Ganze gesehen aber war sie nicht Lehrmeisterin („Mater et magistra"), sondern lange Zeit weit zurückgebliebene Schülerin.

Was geht die Soziale Frage die Kirche an?

Ein einseitiger Individualismus, Spiritualismus und Supranaturalismus, der das Erlösungswerk Jesu ausschließlich im Sinn des „Rette deine Seele" auf die Einzelmenschen bezieht (Personenmehrheiten haben keine Seele!) und folgerecht die Kirche nur als *Anstalt* zur Vermittlung der Gnade an die einzelnen versteht, muß jedes Sichbefassen der Kirche mit sozialen Problemen (Angelegenheiten der menschlichen Gesellschaft) als fundamentale Verirrung ablehnen. Das Jesus als zweiter Adam nicht eine Summe von einzelnen Menschen, sondern die Menschheit als Ganzes wieder in das rechte Verhältnis zu Gott gebracht hat, daß die Kirche selbst nicht bloß Anstalt, sondern an erster Stelle *Personengemeinschaft* („Volk Gottes") ist, das und vieles andere wird bei dieser individualistischen Sicht übersehen oder aus dem Blickfeld verdrängt. Eigentümlich ist, daß hie und da auch die *liturgische* Bewegung supranaturalistisch gegen das soziale Engagement der Kirche ausgespielt wird, obwohl doch die Liturgie selbst ein Gemeinschaftsakt ist und namens der kirchlichen Gemeinschaft vollzogen wird.

Die äußerste Position nach der anderen Seite vertreten einzelne Anhänger der „politischen Theologie" (mehr noch auf evangelischer als auf katholischer Seite), nach deren Verständnis die Kirche ein, ja geradezu *das* Instrument grundsätzlicher Sozialkritik wäre und darin ihre Daseinsberechtigung gründete. Wichtig ist, daß die Kirche die Maßstäbe des Gesetzes Gottes an alles, also auch an die gesellschaftlichen Einrichtungen und Zustände anzulegen hat, sobald ihr die dazu erforderlichen Erkenntnismittel zu Gebot stehen. So zählt auch die Gesellschaftskritik – soweit der Maßstab von Gut und Böse, Gerecht und Ungerecht dazu ausreicht – zu ihren Funktionen. Tatsächlich ist damit die *ganze* Sozialstruktur, *alles* gesellschaftliche Geschehen, Tun und Lassen erfaßt, aber nicht all*seitig* (totum, non totaliter), eben nur unter dem ethischen und darum heilsbedeutsamen Aspekt. Darüber hinauszugehen hieße der Kirche das Ziel und die Aufgabe zuschreiben, das irdische Wohl der Menschen herbeizuführen. Eben das aber ist – soviel sie auch tatsächlich dazu beitragen mag, und das ist nach Leo XIII. soviel, als *wäre* sie eigens dafür gestiftet – *nicht* ihr Ziel, *nicht* ihre Aufgabe; man mag es einen

nicht ungewollten, vielmehr erwünschten und begrüßten *Neben*erfolg nennen; ihr *Ziel* ist und bleibt das „unum necessarium".

Wenn die Kirche sich der Sozialen Frage annimmt, so besteht dies zunächst einmal darin, daß sie sich an ihre eigenen Gläubigen, darüber hinaus aber auch an alle, die es annehmen wollen, wendet, um die *Gewissen* zu wecken, zu schulen und zu schärfen für einen Bereich, für den es ausweislich aller Erfahrung solcher Nachhilfe ganz besonders bedarf. Darüber hinaus aber kommt dieses ihr Bemühen mittelbar auch ihrem einen und einzigen Ziel zustatten. Ungünstige soziale Verhältnisse und Unrecht, das man erleidet, können die Befolgung des Sittengesetzes und damit mittelbar das „eine Notwendige" außerordentlich erschweren; von den zu seiner Zeit bestehenden Verhältnissen urteilte Pius XI., sie machten es „einer ungeheuer großen Zahl von Menschen außerordentlich schwer, ... ihr ewiges Heil zu wirken" (Quadragesimo anno, 130). Wenn die Kirche sich hier um Besserung bemüht, trägt sie zugleich dazu bei, ihrem Ziel entgegenstehende Hindernisse auszuräumen.

Das Neue Testament und die Soziale Frage

Dagegen wird der Einwand erhoben, im Gegensatz zum Alten Testament, das sich eingehend mit der sozialen Ordnung Israels befaßt, und zu den alttestamentlichen Propheten, die sich berufen wußten, im Namen Gottes in das politische und soziale Geschehen ihrer Zeit einzugreifen, übe das Neue Testament „totale soziale Abstinenz"; damit sei der Kirche zu verstehen gegeben, daß sie sich im sozialen Bereich nicht zu engagieren habe, die Soziale Frage sie nichts angehe. Die Lösung, das Urchristentum habe die Wiederkunft Christi als so nahe bevorstehend erwartet, daß irgendwelche Reformen irdischer Dinge sich nicht mehr lohnten, ist zu billig. Auch daß der religiöse Enthusiasmus so groß gewesen sei, daß diese irdischen Dinge nicht mehr interessiert hätten, ist eine unhaltbare Übertreibung. Richtig ist, daß die Bedeutung der irdischen Verhältnisse, insbesondere der Freiheit oder Unfreiheit im Verhältnis zu anderen Menschen, *relativiert* ist gegenüber der einzigartigen Bedeutung des Verhältnisses zu Gott. In unserer heutigen Sprache wäre die Sklaverei die Soziale Frage der damaligen Zeit gewesen. Aber für die damalige Zeit war sie *keine* Frage; der Gedanke, sie zu beseitigen, konnte gar nicht erwogen werden; erst recht konnte die winzige urchristliche Gemeinde sich nicht einfallen lassen, sie abschaffen zu wollen: Die Sklaverei war keine „Frage", sondern schlechthin eine Gegebenheit, ohne die man sich die Welt ebensowenig vorstellen konnte wie wir eine Welt ohne Maschinen. Also galt es für das Urchristentum, die Sklaverei zu „bewältigen", aber eben nicht als Frage, sondern als (wirklich oder vermeintlich) unabänderliche Gegebenheit. Daher ist die neutestamentliche Lösung: Gleichviel ob Herr oder Sklave, ihr seid gleich frei in Christus und habt in Gott euren *gemeinsamen Herrn;* also, ihr Herren, seid gute Herren, und ihr Sklaven, seid gute Sklaven; so werdet ihr beide vor eurem gemeinsamen Herrn bestehen. Wie

selbstverständlich und unangefochten die Institution der Sklaverei war, zeigt der Philemonbrief: Der entlaufene Sklave Onesimus läßt sich von Paulus seinem Herrn zurückschicken und findet das offenbar ganz in der Ordnung. Uns heutigen Menschen ist diese ganze geistige Haltung unbegreiflich; wir können sie nicht nachvollziehen. Aber auch die Apostel waren in allem, worin sie nicht vom Heiligen Geist belehrt wurden, Kinder ihrer Zeit und in den allgemein herrschenden Vorstellungen befangen – auch wenn konsequentes Weiterdenken von den Prämissen der christlichen Botschaft aus sie daraus befreit haben würde; zu solchem Weiterdenken waren sie eben außerstande; menschliches Denken ist nun einmal viel mehr, als wir es wahrhaben wollen, „standortgebunden" (auch neuere und neueste lehramtliche Äußerungen der Kirche tragen noch oft den erschreckend deutlichen Stempel des Zeitgeistes).

In den Gesichtskreis der Apostel und der Urkirche war die Soziale Frage noch nicht eingetreten; deswegen ergibt sich aus dem Neuen Testament und dem Verhalten der Urkirche kein Einwand dagegen, daß die Kirche sich ihr zuwandte, sobald sie in ihren Gesichtskreis eintritt. Wir mögen es beklagen, daß die Kirche ihrer erst so spät ansichtig geworden ist; die Tatsache besteht. – Es hat in der Kirche eine *Dogmenentwicklung* gegeben und gibt sie noch; wenn die Kirche Jahrhunderte gebraucht hat, um die ihr anvertrauten Glaubenswahrheiten zu Ende zu denken und offenbar niemals damit fertig wird, dann ist es kein Wunder, wenn sie in die Verhältnisse dieser Welt, auch soweit sie für ihre Wirksamkeit von Bedeutung sind, nur langsam Einblick gewinnt, daß sie, da diese Dinge im Fluß sind und sich ständig ändern, nie an ein Ende damit kommt und daß sie, da nun einmal alles menschliche Erkennen den Tatsachen nicht vorauseilt, sondern nachhinkt, schon das äußerste leistet, wenn sie ihnen auf der Spur bleibt.

Wann ist denn nun die Kirche der Sozialen Frage „ansichtig" geworden? Offenbar nicht früher, als diese *auf sie zukam.* Erst als die Soziale Frage „gefragt" zu werden begann, war für die Kirche Anlaß gegeben, zu *prüfen,* ob diese Frage auch sie etwas angehe, das ist, ob sie berufen sei, auf diese Frage eine Antwort zu geben und/oder zu ihrer „Lösung" beizutragen.

Die Arbeiterfrage

Verstehen wir die Soziale Frage so, wie sie heute verstanden zu werden pflegt, das ist als Frage nach den *Mängeln* der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung, unter denen bestimmte gesellschaftliche Gruppen zu leiden haben, und nach Mitteln und Wegen, diese Leiden vielleicht zu lindern oder besser, deren Ursachen abzustellen, dann wird man sagen müssen, daß diese Frage erstmalig in Gestalt der *Arbeiter*frage des 19. Jahrhunderts aufgestanden ist. Ohne Zweifel hatte die Feudalzeit, die Zeitspanne vom Zusammenbruch der Antike (des weströmischen Reichs) bis zur Französischen Revolution, ihre sozialen *Probleme,* aber sie waren noch nicht zur „Sozialen Frage" ge-

worden. Wie schon der Sklavenaufstand im alten Rom unter Spartakus, so waren auch die Bauernaufstände (der Bauernkrieg der Reformationszeit) aus Verzweiflung geborene *Revolten;* die Bauern kämpften nicht einmal für eine neue gesellschaftliche Ordnung, sondern um die Wiederherstellung ihrer alten Rechte.

Selbst was wir unter dem Namen „Französische Revolution" zusammenzufassen pflegen, der durch die Aufklärung des 18. Jahrhunderts geistig vorbereitete, durch die Machtergreifung des „Dritten Standes" ins Werk gesetzte Zusammenbruch des Ancien régime, wurde, obwohl er gewiß ein grundlegender *gesellschaftlicher* Umbruch war, weniger als solcher denn als geistige und politische Umwälzung verstanden; er kam ja auch gar nicht der am meisten benachteiligten sozialen Schicht, sondern den Kreisen von „Bildung und Besitz" zugute. Auch die Kirche hat diese Vorgänge anscheinend weniger als soziale Umwälzung denn als kirchenpolitisch bedeutsames Ereignis gewertet und mit dem schärfsten Kampf gegen die liberalen Ideen und deren politische Konsequenzen (noch im Syllabus von 1864) geantwortet, im übrigen aber die unter dem Ancien régime bestandene *Symbiose* mit den feudalen Mächten unbedenklich, ja anscheinend ohne sich dessen recht bewußt zu sein, mit dem zur Macht gelangten (Groß-)Bürgertum *fortgesetzt.*

Das, was in den führenden Industrieländern des 19. Jahrhunderts vor sich ging und zur *Arbeiterfrage* zusammenbraute, ließ sich nicht mehr in staatsrechtliche Kategorien einfangen. Diese Vorgänge betrafen nicht den Herrschaftsapparat des Staats, sondern spielten sich ab im Bereich der vom Staat sich abhebenden *Gesellschaft.* Die sich ausbreitenden Mißstände betrafen das Wohl und Wehe, die persönlichen Schicksale nicht einzelner, sondern einer immer breiter werdenden gesellschaftlichen Schicht und zogen damit den ganzen Volkskörper in Mitleidenschaft. Gerade derjenige Lebensbereich, der sich damals mehr als je vom Staat freigemacht hatte und ein Eigenleben führte, der Sozialprozeß der *Wirtschaft,* war in schwere Unordnung geraten. Als sozialökonomische Frage, die sich jedoch keineswegs im Ökonomischen erschöpfte, keine bloße „Magenfrage" war, vielmehr nach der Stellung des arbeitenden Menschen in der menschlichen Gesellschaft fragte, war die Arbeiterfrage erstmals im vollen Sinn des Worts „Soziale Frage". In dieser Gestalt kam die Soziale Frage erstmals auf die Kirche zu; die Kirche wurde ihrer nicht nur ansichtig, sondern sah sich alsbald in die heftigste Auseinandersetzung mit ihr verwickelt, die sich unversehens zur umfassenden Frage nach der Ordnung der menschlichen Gesellschaft überhaupt ausweitete. Die Arbeiterfrage in dieser umfassenden Weise aufgerollt zu haben, ist das Werk von *Karl Marx,* indem er die bestehende Gesellschaft als Klassengesellschaft und die Lage der Arbeiterschaft (des Proletariats) als Klassenlage analysierte und der Arbeiterschaft das Klassenbewußtsein gab.

Da der Angriff der von ihm ausgegangenen Bewegung auf die Grundfesten der bestehenden Ordnung zugleich die Grundlagen aller Religion traf und die Soziale Frage zur *Weltanschauungsfrage* erhob, mußte die Kirche sich zur Wehr setzen. Damit war ihr ein Kampf nach zwei Seiten aufgezwungen: Kampf *für* die Arbeiterschaft und

deren Rechte; Kampf *um* die Arbeiterschaft, das ist um die Seele jedes einzelnen Arbeiters. Unvorbereitet, wie sie war, mußte die Kirche in diesen Kampf eintreten. Wenn beklagt werden muß, die Kirche habe die Arbeiterschaft oder doch einen Großteil derselben *verloren*, dann trägt einen großen Teil Mitschuld daran die Tatsache, daß die Kirche der sozial-ökonomischen Vorgänge und ihrer Tragweite erst viel zu spät gewahr wurde und daher nicht in der Lage war, rechtzeitig ihr Verhalten danach einzurichten. Noch in (herrschafts-)ständischen Vorstellungen befangen, konnte die Kirche lange Zeit die Arbeiterschaft nicht als neu sich bildende gesellschaftliche Großgruppe erkennen und noch weniger in ihr Gesellschaftsbild einordnen; daß der Industriearbeiter weder ein heruntergekommener noch ein entlaufener Handwerksgeselle, sondern eben eine neue, bis dahin noch nicht dagewesene Erscheinung war, wurde lange nicht begriffen. *Kolping* und *Ketteler* haben darum gerungen; Ketteler war der erste, der sich zu der neuen Erkenntnis durchrang. Nicht nur *Vogelsang* und seine Schule glaubten, die Soziale Frage des seinem Ende zueilenden 19. Jahrhunderts durch Rückkehr zur Ständegesellschaft des Mittelalters lösen zu können; noch nach dem 1. Weltkrieg formulierte die deutsche KAB ihr gesellschaftspolitisches Ziel als die „Standwerdung der Arbeiterschaft".

Die neue Dimension: nicht nur Caritas, sondern soziale Gerechtigkeit

Der förmliche Durchbruch der (Amts-)Kirche zur Sozialen Frage erfolgte mit der Enzyklika Leos XIII. „Rerum Novarum" vom 15. 5. 1891. Damit hatte die Kirche nicht nur in aller Form von der Sozialen Frage Kenntnis genommen, sondern erhob sofort den Anspruch, ein Wort, sogar ein höchst gewichtiges Wort dazu mitzusprechen; Leo XIII. ging sogar noch weiter und bezeichnete die Soziale Frage als „causa cuius exitus probabilis nullus nisi advocata religione et Ecclesia" (Rerum novarum, 13); ohne Hilfe von Religion und Kirche lasse die Sache sich nicht zum guten Ende bringen. Was diese Stellungnahme Leos XIII. für die Katholiken von damals bedeutete, welches Maß von Umdenken er ihrer großen Mehrheit und nicht zuletzt dem Klerus damit zumutete, vermögen wir uns heute kaum vorzustellen; dabei ist dieser Prozeß des Umdenkens selbst bei uns heute noch nicht abgeschlossen und hat in den jetzt erst in die Industrialisierung eintretenden Ländern gerade eben erst begonnen. Leo XIII. sieht die Soziale Frage – in concreto die damalige Arbeiterfrage – als *Rechts*frage an; er erkennt dem Arbeiter Rechte zu und will diese Rechte durchgesetzt sehen sowohl durch die Macht des Staats als auch durch den Zusammenschluß der Arbeiter selbst zur Selbsthilfe aus eigener Kraft. Also nicht christliche Bruderliebe, sondern harter Rechtszwang? Durch Jahrhunderte war die Kirche durch Übung der Caritas den Notständen begegnet und hatte sich zu den Notleidenden herabgebeugt; in den karitativen Werken erfüllte sie einen Auftrag ihres göttlichen Stifters; auf diese Werke war sie stolz; eine eigene Zuständigkeit der Bischöfe war dafür begründet; sollte mit dieser Überlieferung gebro-

chen werden? Caritas zu üben erschien als spezifisch *christlich*, ja *kirchlich;* wie nahe lag da der falsche Umkehrschluß, Rechte geltend zu machen, unter Umständen zwangsweise durchzusetzen sei spezifisch *weltlich* im Sinn von böser Welt. Manche gingen soweit zu behaupten, es verstöße gegen den Geist und das Gebot Christi; noch lange nach Leo XIII. wurde die Berufung auf die *soziale Gerechtigkeit* als „modernistisch" verketzert.

Die pastorale Schwierigkeit

Genau hier liegt das *pastorale* Problem der Sozialen Frage bzw. des sozialen Engagements der Kirche. Es ist kein anderes als dieses *Schein*problem des (vermeintlichen) Gegensatzes zwischen Liebe und Recht. Daran schließen sich echte Gegensatzpaare. Zunächst persönlich/sachlich. Die karitative Wirksamkeit geht von Person zu Person; sie erfordert den persönlichen Einsatz (z. B. Krankenschwester am Krankenbett) und tut etwas Gutes an diesem Mitmenschen, „für den Christus gestorben ist". Die „soziale" Wirksamkeit ist *sachlich;* sie erfordert kein Herz, sondern Sachverstand, braucht nicht dem Wohlwollen für diejenigen zu entspringen, denen sie zustatten kommt; der leidenschaftliche Zorn über un(ge)rechte Zustände oder verübtes Unrecht kann ein wirksamerer Antrieb sein (auch Jesus war von heiligem Zorn entflammt, als er die Händler aus dem Tempel trieb). Ferner: Wer Caritas (Werke der Barmherzigkeit) übt, spendet von seinem *Eigenen* (mindestens von seiner Zeit und seinen Kräften); wer für Gerechtigkeit im sozialen Bereich eintritt, fordert von *anderen*, angemaßte oder überholte Rechte aufzugeben, Belastungen auf sich zu nehmen oder anderes mehr. – Das zweite Glied jedes dieser Gegensatzpaare *schrecket.*

Unsere „Sozialarbeiter(innen)" wirken in der Hauptsache karitativ und kämpfen nur sozusagen nebenher für die Rechte ihrer Schutzbefohlenen gegen Bürokratie und zahlungsunwillige Zahlväter; diese in der BRD unter der Ägide des Deutschen Caritasverbands stehende Tätigkeit wird sich immer des Verständnisses des Seelsorgers erfreuen und ist ihm eine wertvolle Hilfe für sein eigenes Wirken. Ganz anders der Kampf um soziale Gerechtigkeit, um Verwirklichung einer gerechten Ordnung in Staat, Gesellschaft und Wirtschaft; er führt unvermeidlich in *Interessenkonflikte;* auch der Seelsorger gerät in die Gefahr oder doch in den Verdacht der *Parteilichkeit.* Diese Dinge belasten sein Wirken in der Gemeinde; er möchte sie von sich fernhalten. Aber dadurch, daß er die Probleme wegwünscht, sind sie nicht weg; die Kirche stellt sich ihnen, und so muß auch er sich ihnen stellen. Dabei darf weder seine Herkunft noch seine soziale Position als Notabler oder Honoratior seine Haltung bestimmen; niemals, auch wenn er gerechte Ansprüche einer Gruppe vertritt, darf er deren Parteigänger werden. Das alles stellt übermenschliche Anforderungen an den Priester. – Was die Kirche zur Sozialen Frage beizutragen vermag, besteht nicht so sehr in den magistralen Verlautbarungen von hoher und höchster Stelle als im praktisch-konkreten Verhalten des Seelsorgeklerus und der von ihm inspirierten christlichen Gemeinden.

UMSCHAU

Kundschafter des christlichen Kosmos

Das ist doch mehr als ungewöhnlich: Ein Landpfarrer, der sich weit über seine Heimat hinaus eine „persönliche Gemeinde" schafft mit einem Dutzend bedeutender Bücher und diese Bücher ausgesprochenermaßen mit Lust am geistigen Abenteuer schreibt, sich diese Lust auch beim Leser wünscht. Dabei kommt es ihm aber keineswegs auf Sensation an, sondern er wagt nur deshalb, die geistige Geborgenheit mit Unsicherheit und Wagnis zu vertauschen, um ins Weite und Tiefere zu gelangen. Nun, ein ungezügeltem Schweifen so abholder Denker wie Josef Pieper hat gelegentlich den „adventures of ideas" das Wort geredet.

Der Landpfarrer, von dem im folgenden die Rede sein wird, hat auf seinem Lebensweg nach seinen eigenen Worten viele Geisteswelten durchschritten, die mit seiner angestammten Glaubenswelt in Widerspruch stehen. Sein Glaube ging ihm aber dadurch nicht verloren, wurde vielmehr sogar gestärkt und befruchtet. Anderseits bekennt dieser geistliche Schriftsteller, daß ihn sein Leben lang das jenseits unserer Welt Liegende an dem „liebenswerten Existenzwunder" fasziniert habe.

Karl Pfleger – um ihn handelt es sich – wurde vor fast neunzig Jahren, am 6. Oktober 1883, in einem Dorf bei Straßburg geboren und wirkte zeitlebens in der Landseelsorge seiner elsässischen Heimat. Schon die äußere Umwelt ließ ihn daher immer in der Natur als Schöpfung verwurzelt bleiben. Die durchtragende Erfahrung, daß das liebenswerte Leben zugleich ein unabsehbares Abenteuer ist, bildet den zweiten Pol seines Denkens und Schreibens. Nur wenn wir „mit grenzenloser Neugier" stets aufs neue die Welt betrachten, in die wir gestellt sind, finden wir auch den Weg zum absoluten Sein, und nur wenn der Mensch sich diesem zuwendet, entgeht er einer furchtbaren Entmenschlichung. Pfleger teilte deshalb mit seinem Freund, dem Münsteraner Philosophieprofessor Peter Wust, die Überzeugung, daß Erkennen ohne Bekennen letztlich unfruchtbar ist. Und so kommt das Herz des Priesters von seinem ersten Buch, „Im Schatten des Kirchturms" (1932), bis zu seinem bisher letzten, „Glaubensrechenschaft eines alten Mannes", die der Vierundachtzigjährige 1967 vorlegte[1], immer wieder zu Wort. Nie aber geht es ihm um Dozieren oder Erbauen oder Moralisieren. Vielmehr spürt er lediglich der „Diaphanie Gottes" nach, und zwar mit Vorliebe gerade dort, wo bloße Rechtgläubigkeit sie am wenigsten vermuten möchte, so schon in seinem erfolgreichsten frühen Buch „Geister, die um Christus ringen". Pfleger verweist darauf, daß ein Rimbaud, „der mit der Theologie so wenig zu tun haben wollte wie sie mit ihm", Claudel den Glauben finden half, wie auch der Christ von leidenschaftlichen Glaubenssuchern, selbst wenn sie nicht bis ans Ziel gelangten, viel lernen könne. Noch aus dem Abgrund gebe es ja Botschaften. Und so ist er nicht nur „verwegenen Christozentrikern" nachgegangen, sondern auch Gegnern des Christentums, ja der Religion so weit gefolgt wie nicht viele Priester seiner Generation. Nur ein paar Beispiele für all dies. Indem er den schrankenlosen Amoralismus eines André Gide hinterfragt, vermag er ihn als Fluchterscheinung tiefer zu deuten. (Gides literarischen Rang stellt er hier, wie auch sonst

1 Ebenso wie die beiden vorangegangenen Bücher „Nur das Mysterium tröstet" und „Kundschafter der Existenztiefe" im Knecht-Verlag, Frankfurt, erschienen.

immer, nur nebenbei zur Debatte.) Wenn sich aber Gide dann ganz von der Sinnenwelt gefangennehmen ließ, vermochte im Gegenteil die Tragik der menschlichen Existenz Dostojewski fast von der Glaubenswelt abzubringen. Doch nur fast: Pfleger betont gegenüber manchen Mißverständnissen, Dostojewskis Seele sei zwar wild, doch niemals gottlos gewesen, ja etwa der Vergleich der Urgestalt und der endgültigen Fassung der „Brüder Karamasow" zeige eine unerschütterte Christlichkeit. Erst recht kann Pfleger natürlich einem so verinnerlichten Christen wie Reinhold Schneider an die Seite treten, als dieser im Winter seines Lebens und seines Glaubens an den Rand des Unglaubens geriet („Winter in Wien"). Und Charles Péguy, dieser unvergleichliche Geist, der heute leider schon allzu vielen außer Sicht gekommen ist, gilt auch ihm als „guter Sünder", wie er sich selber nannte. Pfleger spricht vom christlichen Humanismus dieses radikal Frommen, der die Kirche verließ, weil er mit dem Geheimnis der ewigen Verdammung nicht fertig wurde (ohne zu wissen, daß er sich dabei in der Gesellschaft eines so überragenden Theologen wie Origenes befand, der durch eine von der Kirche allerdings zurückgewiesene Lehrmeinung diesen Abgrund aufzuhellen suchte). Péguy ließ seine Kinder nicht einmal taufen, und doch war er von Gläubigkeit so durchdrungen, daß er auch als „Freischärler der Kirche" in Pflegers einfühlender Darstellung den kirchlich Gläubigen tief bewegt.

Wenn solch „extreme Existenzen" sich einer christlichen Gnosis nähern, vermag das Pfleger nicht zu schrecken; hatte er doch gelegentlich darauf verwiesen, daß ein Klemens von Alexandrien, ein Gregor von Nyssa ihr nahestanden, und er hatte sich sogar auf Berdjajew eingelassen. Aber er bleibt sich seinerseits bewußt, daß „wir einem Gott gegenüberstehen, der in sich selbst und in seiner Schöpfung jedes Begreifen, jedes Umgreifen unmöglich macht". Deshalb ist er nur um so dankbarer, wenn ein Religionsphilosoph wie Friedrich v. Hügel ihm wenigstens die Wirklichkeit unserer Welt und des Menschen auf Gott hin transparent werden läßt. Bei Hügel war das eine Verbindung von Glauben und Wissen, die man bezeichnenderweise damals als modernistisch mißverstand. Aber für Pfleger gilt hier der Satz Mauriacs, daß in mehr als einem Fall eine Häresie nur darin bestand, daß einer fünfzig Jahre zu früh recht hatte.

Teilhard de Chardin hat einmal zu bedenken gegeben, daß es sich auf alle Fälle lohne, eine Lehre wenigstens zu verstehen, die einem tiefen Bedürfnis unserer Zeit zu entsprechen scheint. Den gleichen Standpunkt nahm ja bei alledem Pfleger ein, und zwar lang, bevor er die ihn förmlich aufwühlende Begegnung mit dem Schrifttum jenes großen Naturwissenschaftlers, Theologen und Mystikers machte. Diesem Bemühen gab aber außer dem geistigen Ertrag auch die Resonanz recht: Pflegers Bücher erreichten bis zu sieben Auflagen und wurden in mehrere Fremdsprachen übersetzt; die Theologische Fakultät Freiburg dankte ihm mit der Verleihung des Ehrendoktors, der französische Staat mit der Ernennung zum Ritter der Ehrenlegion, die Kirche mit dem Prälatentitel. Im übrigen hatte er nie beansprucht, der Wissenschaft zu dienen wie Hügel oder Peter Wust, auch wenn er sich auf Augustin wie auf Rahner, auf Pascal und Schelling wie auf Heidegger und Bloch beziehen kann, wohl aber mitzubauen an einer Brücke des Verstehens zwischen den Rand- und den Kirchenchristen. Das scheint ihm um so nötiger, als ihn sein lebenslanger Umgang mit der Existenzerfahrung und Existenznot des heutigen Menschen in der Überzeugung bestärkte, daß auch das Existenzbewußtsein des Christen ewig lebendig und ewig fließend ist.

Solche innere Beweglichkeit könnte bei einem Menschen überraschen, der zeitlebens auf dem Dorf gewohnt hat. Und wenn er zudem einen Großteil seiner Geistesarbeit dem Studium und der Abfassung von irgendwie meditativen Büchern gewidmet hat, erstaunt er uns mit der Einsicht, irgendeine charakteristische Erscheinung des menschlichen Lebens, beispielsweise die Technik, die moderne Wirtschaft, die soziale Frage, aus dem Prozeß der Verchristlichung auszuschließen,

an ihr passiv vorübergehen zu wollen wäre ein neuer Doketismus. So konnte es nicht ausbleiben, daß er früher oder später sich mit der Naturwissenschaft konfrontiert sah und sich mit ihr auseinandersetzen mußte. Das geschah eben bei seiner Begegnung mit Teilhard de Chardin. Der Kernbegriff, der ihn dabei faszinierte, war aber die Evolution. Durch das Geheimnis der menschlichen Evolution schien ihm sogar ein wissenschaftlich gesicherter Aufstieg zum Kosmos und über ihn zu Gott möglich, also wie bei Teilhard vom naturwissenschaftlichen Befund bis zum Mysterium. Weil Teilhard jedoch den gesamten Kosmos sich bis zum Ende theozentrisch entwickeln sah, fand Pfleger da eine kosmische Theologie, wie das Mittelalter (Bonaventura) sie gekannt, die Neuzeit dagegen verloren hatte. Deshalb aber, so meint er, habe man den grenzenlosen Himmel *über* sich und die mütterliche Erde *unter* sich zu wissen verlernt.

Die Lehre von der Gottverbundenheit aller Dinge und des Menschen, ja aller Dinge und Wesen im Menschen war Pfleger von seiner Beschäftigung mit dem östlichen Denken (Solowjew, Bulgakow) her nicht fremd und durch Bücher wie die von Frank-Duquesne und zumal De la Noé noch überzeugender geworden. In der wissenschaftlichen Evolutionslehre glaubte er jetzt auch einen innerweltlichen Ansatzpunkt für das christliche Mysterium der Inkarnation in den Griff zu bekommen: der Mensch als Bindeglied zwischen dem All, der Vielfalt der Welt, und dem Einen, der dahintersteht. Auf dieser Einsicht vermöge ein neuer Humanismus aufzubauen. Christus als Gottmensch integriert aber nicht nur die Welt, sondern transzendiert auch das tiefste Mysterium des Menschen, die innerweltlich nicht aufhebbare Tragik des Leids, indem er es durch sein Leiden und Kreuz ganz in sich hineinnimmt und auferstehend überwindet. Daran kann keinem mehr liegen als unserm „Kundschafter der Existenztiefe", der sich deren Tragik in seinen Schriften immer aufs neue stellt. Dazu noch sein persönliches Bekenntnis: Der allwaltende, alles ordnende Gott habe nie völlig sein Herz gewonnen, aber in Christus habe er geoffenbart, wie unermeßlich viel wir inmitten des Kosmos ihm wert sind. Letztlich führe überhaupt die Dynamik der Evolution mehr noch als die Statik der Weltordnung jeden, der die Evolution ganz ernst nimmt, in ein vertieftes Christentum zurück.

Es ist ein sehr langer Weg, den Karl Pfleger vom „Schatten des Kirchturms" bis zu seinen kosmologischen Spekulationen durchmessen hat: Gott auf dem Hintergrund der geschaffenen Natur – Gott bei Außenseitern des Christentums und Randchristen – Gott in der Evolution der Welt – Gott im Mysterium des Kosmos. Gleichgeblieben sind dabei sein priesterlicher Impuls, die Lebendigkeit der Darstellung und die Lust am geistigen Abenteuer. Geändert hat sich allerdings die Eingängigkeit. Die Naturverbundenheit sprach auch das Gefühl mit an; die „extremen Existenzen" waren, zumal in der Hoch-Zeit von Pflegers Erfolgen, selbst für Fernerstehende „interessant". Kosmologische Spekulationen aber sind nicht jedermanns Sache, und eine „kosmologische Theologie", in der sogar der Begriff „kosmologische Erbsünde" vorkommt, befremden abendländische Geistesart. Noch weit mehr sogar als die okkulten Erscheinungen, auf die sich Pfleger im Alter eingelassen hat. Einen Zugang bildeten da die Erfahrungen seines großen evangelischen Amtsbruders und Landsmanns aus der Goethe-Zeit, Johann Friedrich Oberlin. Dann aber stützt er sich sogar auf Analysen des nicht christlichen Tiefenpsychologen C. G. Jung und dessen „Freundschaft mit dem Unbewußten" (Jungs eigenes Wort). Dabei ist er nach wie vor nicht unkritisch. Er zieht sogar die Möglichkeit in Betracht, daß die Evolutionslehre nicht auf einem Faktum, sondern nur auf einer Hypothese beruhe. Schließlich kommt er aber doch zu dem Ergebnis, sie bahne zusammen mit dem biologischen Prozeß einer geistigen Entwicklung den Weg, die eine „Ekstase der Zuversicht" verdiene. Er wisse zwar nicht, ob er das Naturwissenschaftliche – selbst mit Astronomie hat er sich um seines Weltbilds willen befaßt – alles richtig verstanden habe. Aber das wisse er bestimmt, daß er von gan-

zem Herzen wünsche, es sei in seinem Sinn richtig.

Naturphilosophie ist immer eine besonders umstrittene Disziplin. Teilhard de Chardin wurde bekanntlich von entgegengesetzten Seiten her angegriffen: Theologen wie Maritain und Gilson bezichtigten ihn einer unzulässigen Gnosis; Naturwissenschaftler wie sogar Portmann warfen ihm ein Hinübergleiten aus ihrer Sichtweise in die eines Mystikers vor. Grundsätzlich wird man heute nur mit besonderer Behutsamkeit zwischen den Ergebnissen der Naturwissenschaften und dem Glauben Beziehungen feststellen oder gar herstellen dürfen. Pfleger hat zwar recht, wenn er es für einen Unfug erklärt, aus der notwendigen Beschränkung der Naturwissenschaften auf die Erfahrung negativ die Unmöglichkeit des Übersinnlichen und Absoluten herzuleiten. Aber als methodisch unerlaubte Extrapolation gilt dem Naturwissenschaftler jeder positive derartige Versuch eben doch. Und Heinz Robert Schlette hat einmal warnend den Satz geschrieben, daß der Weg zu Gott über die Erfahrung der sichtbaren Welt immer ungangbarer werde.

Pfleger leidet gewiß tief an der immer stärkeren Abwertung der Natur zur Sklavin der Technik, an der Entwürdigung des Menschen zum Leistungsfaktor und insbesondere selbstverständlich an dem schon endemisch gewordenen praktischen Atheismus, der gar nicht mehr Gott und den Gottmenschen bekämpft, sondern einfach ignoriert. Und dennoch erblickt Pfleger in alledem nicht eine „Machination des Teufels", sondern eine heilsame geistige Entwicklung.

Im letzten Kapitel seines bisher letzten Buchs schreibt Pfleger, alten Leuten fielen meist die Zähne und die Haare aus, leider dagegen nicht immer die Probleme. Bei einem Menschen aber, der sich zeitlebens mit so schweren Problemen abgeplagt habe wie er, sei jetzt der Ausblick auf das Mysterium geradezu eine Tröstung (schon ein früheres Buch hatte er ja betitelt: „Nur das Mysterium tröstet"). Auf der Straße des universalen Mysteriums wolle er – der damals 84-, jetzt fast 90jährige – dem Ende, der Vollendung entgegengehen. Müssen wir das nur als das Bekenntnis eines hochverdienten alten Mannes hinnehmen, oder hat es uns nicht doch trotz aller Zeitströmungen unmittelbar etwas zu sagen? Wenn die Naturwissenschaft alles zerfasert, die Technik alles rationalisiert, die Gesellschaft alles entpersönlicht – ist es da nicht sogar aktuell, daß Pfleger die geradezu geheimnisvolle Würde des Menschen aufzeigt und das heute so vernachlässigte Mysterium, im tiefsten das des Gottmenschen, der oft leichtfertig ausschließlich humanisiert wird, wieder ins Blickfeld rückt? Eines seiner Bücher hieß „Christozentrische Sehnsucht". Diesen Mittelpunkt seines Schaffens sollte man über allen Einzelheiten nie vergessen; der Blick auf ihn tut uns not. *Karl Schaezler*

Leistungsgesellschaft und Mitmenschlichkeit

Eines der Schlagwörter, mit dem die studentische Linke am meisten Verwunderung und Unsicherheit in konservativen Kreisen hervorgerufen hat, ist die Kritik an der „Leistungsgesellschaft". Die Väter, stolz auf die Leistung des wirtschaftlichen Wiederaufbaus nach dem verlorenen Krieg, werden heute eben dafür von ihren Söhnen kritisiert, daß sie die Gesellschaft zu sehr nach dem Leistungsprinzip aufgebaut hätten. Der Hinweis darauf, daß wirtschaftlicher Wohlstand, den alle bejahen und an dem alle teilhaben wollen, nicht ohne Leistung möglich ist, macht wenig Eindruck. Was ist der berechtigte Kern dieser Kritik? Läßt die junge Generation die Bereitschaft zur Leistung überhaupt vermissen? Welche Alternativen zur Leistungsgesellschaft stehen zur Verfügung?

Mit diesen Fragen befaßte sich die dritte wissenschaftliche Tagung des Katholisch-Sozialen Instituts der Erzdiözese Köln vom 7.–10.

Okt. 1971 in Bad Honnef. Wie schon in früheren Tagungen[1] bemühte man sich auch diesmal einerseits um grundsätzliche Klärung in den Eckreferaten (Gérard Gäfgen und Theodor Mulder), andererseits um Praxisnähe der Anwendung auf verschiedene Bereiche in interdisziplinärer Zusammenarbeit: Leistungsprinzip in der Wirtschaft (Joachim Klaus), seine volkswirtschaftlichen und menschlichen sozialen Kosten (Klaus Heinemann), Leistungs- und Bedarfsprinzip in der Sozialversicherung (Elisabeth Liefmann-Keil) und im Bildungswesen (Josef Hitpass). Die Referate liegen jetzt wieder in Buchform vor[2].

Aus den Beiträgen wird deutlich, wie sehr die pauschale Kritik oder Verteidigung des Leistungsprinzips die eigentliche Problematik und auch die soziale Wirklichkeit verfehlt. Befinden wir uns überhaupt in einer Leistungsgesellschaft? Ist nicht die heutige Gesellschaft weniger durch das Leistungsprinzip und mehr durch das Bedarfsprinzip gekennzeichnet als irgend eine frühere westliche Gesellschaft? Bedenklich ist allerdings die heutige Tendenz, dem einzelnen Ansehen, Prestige und Stellung nur nach einem einheitlichen Prinzip zuzuweisen, nämlich dem wirtschaftlichen Markterfolg, wie er sich in Einkommen und demonstrativem Konsum ausdrückt. Dieser Markterfolg ist aber ein äußerst fragwürdiger Maßstab gesellschaftlicher Leistungsbewertung: Erfolg am Markt kann haben, wer zufällig zu einer Gruppe mit besonders gefragten Fähigkeiten gehört, schlimmer: wer die monopolisierende Knapphaltung dieser Fertigkeiten zu organisieren vermag, wer den schlechten Geschmack von Käuferschichten auszunutzen versteht, noch schlimmer: wer die Bedürfnisse potentieller Nachfrager zu manipulieren weiß. Versteht sich eine Gesellschaft als Leistungsgesellschaft in diesem marktmäßigen Sinn, bedeutet dies eine Legitimation für die Diskriminierung und Vernachlässigung von einkommensschwächeren Gruppen. Zugleich wird dem einzelnen ein Erwerbsegoismus als Handlungsmotivation aufgedrängt, der eine Abwälzung eines Teils der Kosten auf Dritte nahelegt, insbesondere wo es sich um nicht oder nur schwer meßbare Schäden handelt (Umweltverschmutzung, Beeinträchtigung ästhetischer Werte usw.).

Aber auch das Bedarfsprinzip führt zu sozialen Unzuträglichkeiten, und zwar nicht nur wegen der ausfallenden Leistungsanreize, sondern auch für die scheinbar Begünstigten. Solange sich nicht alle Bedürfnisse, die geltend gemacht werden, befriedigen lassen – und dieser Zustand liegt in utopischer Ferne –, heißt Verwirklichung des Bedarfsprinzips: Rationierung und Egalisierung der Möglichkeiten der Bedarfsbefriedigung, öffentliche Fremdbestimmung, Entmündigung des Menschen. An der gesetzlichen Krankenversicherung lassen sich solche Tendenzen schon deutlich aufzeigen: In der Krankenbehandlung erfolgt eine Auslese statt über die Zahlung von Preisen nun über Warteschlangen; damit werden jene benachteiligt, deren Zeit knapp ist. In der Arzneimittelversorgung werden zwischen den Produzenten und den Verbraucher die Ärzte eingeschaltet, die naturgemäß weniger an der Wirtschaftlichkeit der Verschreibungen als an der Erfüllung der Patientenwünsche interessiert sind. Die Informationen über die Wirksamkeit und die Preise von Medikamenten werden den Ärzten weitgehend von der Industriewerbung vermittelt. So steigt der Verbrauch, und immer höhere Versichertenbeiträge werden erforderlich. Wenn aber die Krankenkassen größere Einflußmöglichkeiten auf die Auswahl der zu verschreibenden Medikamente erhielten, würde den Versicherten noch mehr die Entscheidungsmöglichkeit über die Sorge für die eigene Gesundheit entzogen, würden sie zugunsten anonymer gesellschaftlicher Mächte

[1] Vgl. den Bericht „Wirtschaftspolitischer Zielkonflikt und katholische Soziallehre", in dieser Zschr. 180 (1968) 59–61.

[2] Leistungsgesellschaft und Mitmenschlichkeit, hrsg. v. Gérard Gäfgen. Limburg: Lahn-Verlag 1972. 166 S. (Werdende Welt. 19.) Kart. 18,–. Die Berichte der beiden früheren Tagungen sind bei Bachem in Köln erschienen. Offenbar wird es immer schwieriger, wissenschaftliche Tagungsberichte, ganz gleich wie aktuell, auf dem Büchermarkt unterzubringen.

entmündigt – und das zu einer Zeit, da Fremdbestimmung generell (bis in den Kindergarten) als Repression bezeichnet und bekämpft wird.

Man macht die Gesellschaft also nicht notwendigerweise menschlicher, wenn man das Leistungsprinzip noch stärker durch das Bedarfsprinzip zu ersetzen sucht. Aber ist dies überhaupt das eigentliche Anliegen der Kritiker der Leistungsgesellschaft? Sie möchten den gesellschaftlichen Druck nicht ganz abschaffen, aber mildern, vor allem insofern er die Menschen auch dann noch zu höheren wirtschaftlichen Produktionsleistungen zwingt, wenn es objektiv nicht mehr nötig ist. Sie verlangen eine andere Skala der Leistungsbewertung, gesellschaftliche Anerkennung auch von anderen Leistungen als nur den kommerziell verwertbaren. In der Produktion selbst soll der Mensch mehr Gelegenheit erhalten, seine persönlichen Anlagen und Fähigkeiten zu entwickeln; er soll von der Fremdbestimmung durch die Profitinteressen der wirtschaftlich Mächtigen befreit werden. Dazu muß der Konsumzwang abgebaut werden, der, durch psychologische Manipulation erzeugt, ihm Bedürfnisse suggeriert, die nicht seinen wahren Lebensinteressen entsprechen.

Für all diese Forderungen lassen sich in den Aussagen der christlichen Tradition Parallelen finden. Nur für einen Kritikpunkt vermag der christliche Sozialethiker kein Verständnis aufzubringen: Es wird behauptet, das System der Leistungsgesellschaft sei so totalitär, daß es nur in seiner Totalität angenommen oder verworfen werden könne. Läßt es Kritik, Protest, Reform zu, wird auch darin ein Beweis der Unterdrückung gesehen („repressive Toleranz"). Darum müsse es auf Leben und Tod bekämpft werden auch mit Methoden, die der bürgerliche Mensch unmoralisch nennen würde. Diese „Beschwörung eines kindlichen Paradieses" (Gaston Fessard über den Alternativ-Entwurf Herbert Marcuses zur heutigen Gesellschaftsordnung) vermag der christliche Sozialethiker deshalb nicht mitzumachen, weil er von der grundsätzlichen Schuldverhaftung des Menschen weiß, von der die christliche Theologie unter dem Stichwort „Erbsünde" spricht und die sich gerade in gesellschaftlichen Strukturen äußert, weil er sich darum von einer einzigen Reform nicht die Wiederherstellung einer „heilen Welt" verspricht und weil er fürchtet, daß eine gewaltsame und radikale Veränderung der Gesellschaft noch mehr Übel schafft, als sie beseitigt. Ihm ist der Haß der Weltverbesserer verdächtig, der sich nicht nur gegen tatsächliche Übelstände richtet, sondern in anonymen Personengruppen (Establishment, Monopolkapital) die Alleinschuldigen sieht. Er versucht darum den Weg der „kleinen Errungenschaften" (François Perroux) zu gehen, indem er diese Gesellschaft nicht total ablehnt, aber weiß, daß es in ihr noch viel zu verbessern gibt.

Ein universelles Heilmittel zur Überwindung der Mängel unserer Gesellschaftsordnung wurde auf dieser Tagung also nicht angeboten, aber ein Beitrag zur Reflexion geleistet, damit die Werte unserer Leistungsgesellschaft nicht mehr ganz so kritiklos hingenommen oder blind bekämpft werden.

Walter Kerber SJ

Brauchen wir eine „Theologie der Umwelt"?

Es vergeht kaum ein Tag, an dem nicht in den Massenmedien das Thema „Umwelt" angesprochen wird. Verunreinigung der Luft, Verschmutzung der Gewässer und Verunstaltung der Landschaft sind Probleme, mit denen jeder in seinem unmittelbaren Lebensbereich konfrontiert wird. Es ist jedoch notwendig, diese Probleme in einem größeren Zusammenhang zu sehen, damit rechtzeitig geeignete Maßnahmen zum Schutz der Umwelt getroffen werden können. In dieser Hinsicht verdient der Bericht des *Club of Rome*

zur Lage der Menschheit[1] besondere Beachtung, weil er mit großer Sachlichkeit, gestützt auf umfangreiche wissenschaftliche Forschungsergebnisse, ein zuverlässiges Bild der gegenwärtigen Weltsituation entwirft. Der Club of Rome ist ein informeller Zusammenschluß von gegenwärtig etwa 70 Mitgliedern (Wissenschaftler der verschiedensten Provenienz, Industrielle, Wirtschaftler, Humanisten) aus 25 über die ganze Erde verteilten Staaten, der 1968 in Rom gegründet wurde, um die Ursachen und inneren Zusammenhänge der sich immer stärker abzeichnenden kritischen Menschheitsprobleme zu ergründen. Auf Initiative und mit Unterstützung des Club of Rome wurde der vorliegende Bericht ausgearbeitet, der in allgemeinverständlicher Form die Ergebnisse der am Massachusetts Institute of Technology (USA) durchgeführten und von der Stiftung Volkswagenwerk geförderten Forschungsarbeiten wiedergibt.

Es geht mir nicht darum, diesen Bericht in allen Einzelheiten darzulegen und zu kommentieren. Ich möchte auch nicht auf die Frage eingehen, welchen Beitrag die Theologie zum Schutz der Umwelt leisten könnte, obwohl sie bei der „grundsätzlichen Änderung der Wert- und Zielvorstellungen des einzelnen, der Völker und auf Weltebene", wie sie in diesem Bericht (174) gefordert wird, sicher ein Wort mitzureden hätte. Mein Ziel ist es vielmehr, auf das veränderte Weltverständnis hinzuweisen, das sich in Zusammenhang mit dem Problem des Umweltschutzes abzeichnet. Zu diesem Zweck werde ich zunächst das Weltverständnis, das dem Bericht des Club of Rome zugrundeliegt, kurz darzustellen versuchen. Damit das Neue an diesem Weltverständnis deutlich wird, werde ich zum Vergleich das Weltverständnis in der Theologie der Welt von Johann Baptist Metz skizzieren.

Man könnte gegen dieses Vorgehen einwenden, daß Ökologie und Theologie verschiedene Wissenschaften sind, die sich nicht miteinander vergleichen lassen. Es steht jedoch fest, daß sowohl im Bericht des Club of Rome als auch in der Theologie der Welt von Metz die Grenzen der jeweiligen Fachwissenschaft überschritten und allgemeine Aussagen zur Situation der Menschheit und zum Weltverständnis gemacht werden. Dieser Berührungspunkt ist der eigentliche Gegenstand meiner Überlegungen. Die Theologie der Welt von Metz habe ich deswegen zum Vergleich herangezogen, weil sie die bekannteste und prägnanteste theologische Konzeption von Welt ist. Alfons Auer, der sich ebenfalls näher mit dem Problem des Weltverständnisses befaßt hat, schließt sich weitgehend der Konzeption von Metz an, wenn er auch die Eingründung der weltlichen Ordnungen in transzendente Seinsbezüge stärker betont[2].

Die Menschheit lebt weithin noch in der Illusion eines unbegrenzten Fortschritts. Demgegenüber weist der Bericht des Club of Rome darauf hin, daß die Welt ein ökologisches System mit gewissen Grenzen und Regeln ist, deren Nichtbeachtung für die Menschheit katastrophale Folgen haben kann. Niemand wird bezweifeln, daß die Erde ein Planet mit begrenzter Oberfläche und begrenzten Rohstoffvorräten ist. „Die Erdrinde enthält riesige Mengen von Rohstoffen, die der Mensch abzubauen und in nützliche Dinge umzuwandeln gelernt hat. Riesig ist aber nicht gleich unendlich" (55). Diese Erkenntnis ist an sich nicht neu. Neu ist jedoch die Einsicht in die Schnelligkeit, mit der der Rohstoffverbrauch ansteigt. Es handelt sich hier nicht um lineares, gleichmäßiges Wachstum, sondern um exponentielles, sprunghaftes Wachstum. Verschiedene Diagramme, die auf Computer-Hochrechnungen basieren, machen das unvorstellbare Ausmaß exponentiellen Wachstums deutlich. „Ebenso wie exponentiell steigender Landbedarf rasch gegen die Grenze des ver-

[1] D. Meadows u. a., Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit (Stuttgart 1972) (Übersetzung aus dem Amerikanischen: The Limits to Growth, New York 1972).

[2] Vgl. A. Auer, Gestaltwandel des christlichen Weltverständnisses, in: Gott in Welt (Festgabe für Karl Rahner), Bd. I (Freiburg 1964) 356.

fügbaren Landes stößt, kann analog exponentieller Rohstoffverbrauch rapide zu einer Erschöpfung der vorhandenen Lagerstätten führen" (51). Das ökologische System der Erde ist jedoch nicht nur durch die Ausbeutung der Rohstoffreserven bedroht. Mit Hilfe eines Weltmodells, das von Professor Jay W. Forrester am Massachusetts Institute of Technology erarbeitet wurde und in seinem Buch „Der teuflische Regelkreis" beschrieben ist, wurden fünf wichtige Trends mit weltweiter Wirkung untersucht: die beschleunigte Industrialisierung, das rapide Bevölkerungswachstum, die weltweite Unterernährung, die Ausbeutung der Rohstoffreserven und die Zerstörung des Lebensraums (15). Das Schwierige dabei ist, daß diese Trends nicht isoliert voneinander wirken, sondern durch vielfältige Beziehungen miteinander verkettet sind.

Ich kann in diesem Rahmen nicht auf alle Einzelheiten eingehen. Die angeführten Tatsachen sollten nur deutlich machen, was es heißt, die Welt als ökologisches System zu verstehen. In dieser Betrachtungsweise ist die Welt jedenfalls kein „Land der unbegrenzten Möglichkeiten", in dem der technische Fortschritt immer neue Triumphe feiern kann, sondern ein begrenztes, meßbares System, das der Aktivität des Menschen unüberwindliche Grenzen setzt. „Die Geschichte der Menschheit kennt viele Fälle fehlerhaften Verhaltens bei dem Versuch, im Rahmen der naturgegebenen Grenzen zu leben. Dennoch ist heute der Erfolg beim Überwinden gesetzter Grenzen traditionelles kulturelles Leitziel vieler führender Persönlichkeiten. Während der letzten drei Jahrhunderte war der Mensch erfolgreich bemüht, serienweise durch technische Neuerungen die ehemals dem Wachstum von Bevölkerung und Wirtschaft gesetzten Grenzen zu durchbrechen" (116). Die Verselbständigung der Geschichte hat in der Neuzeit dazu geführt, daß die Menschheit die naturgegebenen Grenzen nicht mehr beachtete. „Aber die Verhältnisse zwischen den irdischen Grenzen und dem Umfang der menschlichen Tätigkeit ändern sich. Das exponentielle Wachstum belastet das Ökosystem der Erde jährlich mit mehreren Millionen zusätzlicher Menschen und Milliarden von Tonnen von Abfallstoffen. Selbst in den Ozeanen, die einst wirklich unerschöpflich schienen, wird allmählich eine Art um die andere der wirtschaftlich nutzbaren Wasserbewohner ausgerottet. Offensichtlich lernt der Mensch aber nichts bei seinem Sturmlauf gegen die irdischen Grenzen" (136 f.). Die Einsicht in die Sinnlosigkeit eines unbegrenzten technischen Fortschritts und in die Notwendigkeit einer Stabilisierung des „Mensch-Umwelt-Systems", die zunächst auf einen kleinen Kreis von Gelehrten beschränkt war, greift jedoch in jüngster Zeit immer weiter um sich. Damit bahnt sich meines Erachtens ein verändertes Weltverständnis an, das auch für die Theologie von Bedeutung ist.

Das zeigt ein Vergleich mit der Theologie der Welt von *Johann Baptist Metz*, in der die Welt vor allem als Geschichtswelt gesehen wird[3]. Nach Metz stand die Theologie zu lange im Bann des griechischen Kosmosdenkens, das die Welt vor allem als Natur begriff und diese noch dazu mit göttlichen Attributen ausstattete. Auf diese Weise hat es die Theologie versäumt, die epochale Wende im Weltverständnis der Neuzeit mitzuvollziehen, die die Welt in erster Linie als Geschichte und Objekt menschlicher Aktivität verstand. Die „formale Umorientierung des Denkens von der Welt zum Menschen, von der Natur zur Geschichte, von der Substanz zum Subjekt und seiner freien Subjektivität, kurz von einer mehr ‚kosmozentrischen' zu einer ‚anthropozentrischen' Denkform" (52) bedeutet jedoch seiner Ansicht nach keine Abkehr vom christlichen Glauben, sondern ganz im Gegenteil eine konsequente Ausformung christlichen Weltverständnisses. Metz ist davon überzeugt, „daß zwischen dem vom Primat der Zukunft geleiteten Verständnis der Welt als einer operativ entstehenden Geschichtswelt und dem biblischen, jüdisch-christlichen Weltverständnis ein innerer und ursächlicher Zusammenhang besteht" (140). Der Grund für die geistige Verwandtschaft

[3] J. B. Metz, Zur Theologie der Welt (Mainz, München [2] 1969).

zwischen dem christlichen und dem neuzeitlichen Weltverständnis ist im Schöpfungsgedanken zu suchen. Der heidnischen Antike hingegen fehlte die Vorstellung eines transzendenten Schöpfergottes. „Dort, wo kein Glaube an einen transzendenten Schöpfer herrscht, gibt es auch keine echte Verweltlichung der Welt und keine echte Zuhandenheit dieser Welt für den Menschen" (59). Die ablehnende Haltung der Kirche und der Theologie gegenüber dem neuzeitlichen anthropozentrischen Weltverständnis beruhte daher nach Metz auf einem tragischen Mißverständnis. „Das Christentum hat aus sich selbst auch (gewiß nicht nur!) den sachlich-zweckhaften Hinblick auf Natur ermöglicht und so eigentlich erst jenes Abenteuer des neuzeitlichen Geistes in Gang gebracht, in dem die Natur zum ‚Werk' wird, in welchem der Mensch die Welt universal besetzt und sie ganz erscheint als Material *seiner Hände*, so daß gleichsam alles im Welthorizont Gegenwärtige mehr und mehr unter der totalen Überblendung vom Menschen her steht und alles sich als unmittelbar von ihm abkünftig zeigt" (34).

Jenes „Abenteuer des neuzeitlichen Geistes" ist jedoch an einem kritischen Punkt angelangt, wie aus dem Bericht des Club of Rome und anderen ähnlichen Untersuchungen eindeutig hervorgeht. Bei dem Versuch, die vorgegebene „Naturwelt" mit Hilfe von Naturwissenschaft und Technik immer mehr in eine „anthropologisch gewendete Geschichtswelt" umzugestalten (Metz, 48 f.), stößt die Menschheit allmählich auf unüberwindliche Grenzen. Damit drängt sich die Frage auf, ob nicht die bisherige Theologie der Welt in Richtung auf eine „Theologie der Umwelt" weiterentwickelt werden müßte. Metz gibt selbst zu, daß es jeweils neu einer „theologischen Situationsvergewisserung" bedarf (132, Anm. 2). Er ist sich auch der „gefährlichen Einseitigkeiten des geschilderten Weltverständnisses ‚unter dem Primat der Zukunft'" bewußt (139, Anm. 13). Daher dürfte es durchaus in seinem Sinn sein, das aus der gegenwärtigen Umweltkrise resultierende veränderte Weltverständnis auch in der Theologie zu berücksichtigen. Wenn Metz ein Bewußtsein der Solidarität fordert, „das vor den Nöten der anderen und auch der kommenden Menschen nicht die Augen verschließt und das darum den technologischen Planungsprozeß mehr als bisher auf jene Nöte konzentriert, die in unserer Gegenwart und vor allem auch in der absehbaren Zukunft drohen: Hungerkatastrophen etwa aufgrund von Übervölkerung, extreme Ungleichheit der ökonomischen Bedingungen und Bildungsmöglichkeiten, grassierende Krankheiten usw." (146), dann gehört in diese Aufzählung unbedingt auch die Gefährdung und Zerstörung der Umwelt. Metz spricht zwar gelegentlich von Umwelt, aber meist in einem rein geschichtlichen und anthropozentrischen Sinn; so umschreibt er etwa die in der Neuzeit feststellbare Wende in der Auslegung der Weltwirklichkeit folgendermaßen: „Welt erschien nun nicht mehr als umgreifendes ‚fertiges' Ganzes, sondern als verfügbare und veränderbare Umwelt menschlichen Handelns" (48). Gewiß, das durch die neuesten Erkenntnisse der Ökologie veränderte Weltverständnis begreift die Welt weiterhin als verfügbare und veränderbare Umwelt menschlichen Handelns; darüber hinaus aber wird Welt auch als umgreifendes, wenn auch nicht „fertiges" Ganzes gesehen. Der Satz: „Welt wird, im Zuge des Aufkommens und der Entfaltung der Naturwissenschaften, von der den Menschen umgreifenden Umwelt zum Objekt und Material menschlicher Veränderung" (135) hat heute nur noch beschränkte Gültigkeit.

Wenn nicht alles täuscht, bahnt sich allmählich eine gegenläufige Bewegung an, die die Welt wieder mehr als eine den Menschen umgreifende Umwelt versteht. Damit soll nicht gesagt sein, daß eine Rückkehr zum mittelalterlichen oder gar antiken Kosmosdenken zu erwarten sei. Ich bin jedoch davon überzeugt, daß die von Metz etwas vorschnell verworfene alte theologische Kosmologie und Seinsmetaphysik zumindest gewisse Bauelemente für eine künftige „Theologie der Umwelt" anzubieten hätte. Niemand wird bestreiten, daß die „Apotheose der Natur" im griechischen Kosmosdenken dem christli-

chen Verständnis der Welt als Schöpfung widerspricht. Aus der „Entnuminisierung" der Natur ergibt sich jedoch nicht unbedingt die Folgerung, daß die Welt nur noch als Geschichtswelt, und zwar als „anthropologisch gewendete Geschichtswelt", begriffen werden könne. Auch für den emanzipierten Menschen der Neuzeit, der sich mit Hilfe von Naturwissenschaft und Technik aus vielen Naturzwängen befreit hat, bleibt die Natur eine vorgegebene Größe, die sich nicht völlig in Geschichte auflösen läßt. Gewiß, das Naturerlebnis früherer Jahrhunderte ist in dem von der Ökologie geprägten Weltverständnis weithin zu einem bloßen Grenzerlebnis zusammengeschrumpft. Ich finde jedoch, daß die Einsicht in die „quantitativen Grenzen unseres Lebensraums" (Meadows, 170) theologisch durchaus relevant ist. Während die ständigen Fortschritte in Naturwissenschaft und Technik allmählich den Eindruck aufkommen ließen, der Mensch begegne in der Welt nur noch sich selbst, erwacht plötzlich wieder das Bewußtsein, daß es naturgegebene Grenzen gibt, die sich der Mensch nicht selbst gesetzt hat, und die er daher auch nicht selbst aufheben kann.

Es wäre naiv und kurzschlüssig gedacht, dieses neu erwachende Grenzerlebnis sofort als religiöses Erlebnis auszugeben. Ich möchte jedoch die Behauptung wagen, daß dieses Grenzerlebnis zumindest den Ansatzpunkt für ein neues Transzendenzerlebnis bilden kann. Die im heutigen Weltsystem feststellbare Tendenz, „über gegebene Grenzen hinauszuschießen" (Meadows, 134), ist ja zum Teil auf eine säkularisierte Eschatologie zurückzuführen. Wenn nun der Fortschrittsglaube, der seit ungefähr zweihundert Jahren die technische Beherrschung der Erde und die industrielle Produktion vorangetrieben hat, auf unüberwindliche Grenzen stößt, besteht dann nicht Anlaß zu der Hoffnung, daß sich diese immanente Weltfrömmigkeit allmählich wieder zu einer transzendenten Gläubigkeit läutert? Schon der Bericht des Club of Rome fordert eine Verlagerung der menschlichen Aktivität auf Gebiete, die das ökologische Gleichgewicht nicht stören. In diesem Zusammenhang wird, was bei einem Bericht dieser Art durchaus beachtenswert ist, auch die Religion genannt: „Bevölkerung und Kapital sind die einzigen Größen, die im Stadium des Gleichgewichts konstant bleiben müßten. Jede menschliche Tätigkeit, die keine großen Mengen unersetzbarer Rohstoffe benötigt oder Schadstoffmengen freisetzt und den Lebensraum schädigt, könnte ohne Beschränkung und praktisch unendlich zunehmen. Besonders jene Beschäftigungen, die viele als besonders erstrebenswerte und befriedigende Tätigkeiten einstufen wie Erziehung und Schulung, Ausübung von Musik, Religion, wissenschaftliche Grundlagenforschung, Sport und soziale Kontaktpflege, könnten sich schrankenlos entwickeln" (157). Das durch die neuesten Erkenntnisse der Ökologie veränderte Weltverständnis bietet also durchaus einige Aspekte, die auch für die Theologie von Bedeutung sind. Daher wäre es meines Erachtens an der Zeit, die bisherige Theologie der Welt durch eine „Theologie der Umwelt" zu ergänzen.

Friedrich Hartl

BESPRECHUNGEN

Wirtschaft und Gesellschaft

CIVITAS. Jahrbuch für Sozialwissenschaften. Hrsg. von der Görres-Gesellschaft und dem Heinrich Pesch Haus. Bd. 11. Mannheim-Ludwigshafen: Pesch Haus Verlag 1972. 304 S. Lw. 38,–.

Die Beiträge dieses Bandes gliedern sich in Gruppen. Die ersten vier Beiträge von *Peter Graf Kielmannsegg, Klaus Landfried, Hanna Renate Laurien* und *Alfons Otto Schorb* (9–79) befassen sich mit der Leistungsgesellschaft bzw. dem Leistungsprinzip und seinem Verhältnis zur Demokratie bzw. zum Prinzip der Chancengleichheit. Im Vergleich zu der großen Sorgfalt, mit der die Verfasser klären, was alles unter Demokratie und unter Chancengleichheit verstanden wird oder verstanden werden kann, vermißt man das entsprechende Bemühen, die mindestens ebenso vielen Bedeutungen von „Leistung" zu entfalten. Was ist denn eigentlich gemeint, wenn wir unsere Gesellschaft als Leistungsgesellschaft bezeichnen, und wie ist sie zu werten? Ist sie Segen oder Fluch für den Menschen, oder wie sind ihre Vorzüge und ihre Nachteile gegeneinander auszuwägen? – „Der Mensch ist, weil und insofern seine Existenz soziale Existenz ist, unentrinnbar in einen dialektischen Zusammenhang von Selbstbestimmung und Fremdbestimmung hineingebunden" (20); dieser Satz und seine anschließende Entfaltung in zwei Thesen (20 f.) ist hervorragend geeignet, das Verständnis für die Zweiseitigkeitslehre des Solidarismus im Gegensatz zu den Einseitigkeitslehren des Individualismus und des Kollektivismus zu erschließen; treffend ist auch die Aussage, der Mensch sei „auf solidarisches ebenso wie auf kompetitives Verhalten hin angelegt" (25). – Die beiden Beiträge zur Einkommenspolitik ergänzen einander glücklich; ein mehr grundsätzlicher von *Joachim Klaus* über die Einkommenspolitik im Rahmen der bundesdeutschen Marktwirtschaft (80–99) und ein mehr berichterstattender von *Alfred Klose* über die Einkommenspolitik in der weitgehend von Staat und Verbänden verwalteten Wirtschaft Österreichs (100–113). – Von den drei Einzelbeiträgen sei noch erwähnt die instruktive Darstellung des staatskirchenrechtlichen Systems des preußischen Allgemeinen Landrechts von *Hans Wolfgang Strätz* (156–183).

Alle drei „Berichte" verdienen Erwähnung. *Franz Coester* legt sehr ausgewogene Überlegungen vor über die Zukunft der kleinen und mittleren Selbständigen (187–203). – *Matthias Heister* führt mit sicherer Hand durch den Irrgarten unserer Bildungsplanung (204–233). – Sehr interessant und doch nicht voll befriedigend ist der Bericht von *Detlef Grieswelle* über „Verhaltenssteuerung im Bereich der Abtreibung durch religiöse Orientierungen" (235 bis 244); vor allem möchte man mehr darüber erfahren, wie das Soziologische Institut der Universität des Saarlands seine Untersuchung angelegt und durchgeführt hat. Leider sind auch das ethische Urteil über die Abtreibung und die Frage ihrer strafrechtlichen Verfolgung nicht auseinandergehalten. Wer die Abtreibung als sittlich bedenkenfrei ansieht, muß selbstverständlich fordern, daß der Staat sie straffrei stellt; umgekehrt aber genügt, um dem Staat die Pflicht aufzuerlegen oder ihm auch nur die Befugnis zuzuerkennen, sie mit Strafe zu bedrohen, die gleichviel ob religiös oder anderweitig begründete Überzeugung ihrer Verwerflichkeit *allein* noch nicht; hinzukommen muß das zum mindesten gut begründete prak-

tisch-politische Urteil, die Strafdrohung werde zum Schutz des werdenden Lebens wirksam beitragen, sowie die mutmaßliche Abschätzung, die günstigen Folgen der Strafdrohung überwögen aufs Ganze gesehen deren unvermeidlichen nachteiligen Folgen; *dafür* aber gibt es keine „religiöse Orientierung".

Zum Schluß bringt der Band, wie gewohnt, Literaturübersichten und Buchbesprechungen. In seiner ausführlichen und verständnisvollen Würdigung des *Preller*schen Buchs „Praxis und Probleme der Sozialpolitik" (247–256) äußert *Paul Becher* die Besorgnis, wenn Preller übereinstimmend mit mir die Wertschöpfung als die „wahre Leistung des Unternehmens im Sinne der Marktwirtschaft" ansehe, so scheine da „eine idealistische Komponente ins Spiel zu kommen" (254). Diese Besorgnis verstehe ich nicht. Auch der Versuch, dem Satz einen Sinn abzugewinnen, indem ich statt „idealistisch" „ideologisch" lese, hilft mir nicht weiter. Hier kommt nichts anderes ins Spiel als nüchterne *markt*wirtschaftliche Wertrechnung! Daß „eine praktikable Marktwirtschaft ... ohne die Signal- und Anreizfunktion der Gewinne nicht aus(kommt)" (ebd.), ist für Preller wie für mich eine Binsenwahrheit. Nichtsdestoweniger sind er und ich übereinstimmend der Meinung, die „wahre Leistung des Unternehmens in der *Markt*wirtschaft" (sic!) erschöpfe sich nicht darin, das eingesetzte Kapital ertragbringend zu verwerten, sondern dazu gehöre wesentlich, daß die Wertschöpfung dem *gesamten* Wertverzehr nicht nur an Kapital, sondern ebenso oder erst recht an Arbeit nicht nur gleichkommt, vielmehr ihn übertrifft, m. a. W. die *markt*wirtschaftliche Leistung bestehe in der Netto-Wertschöpfung. Darüber aber sagt die Rentabilität oder die „Rendite" des eingesetzten Kapitals schlechterdings nichts aus. Mit dem zweitfolgenden Satz: „Es ist Sache der Wirtschaftspolitik und der Wettbewerbsordnung, daß das Streben nach Rentabilität ein Mittel wird, um volkswirtschaftlich produktive Leistungen zu erbringen" (ebd.), trifft Becher dagegen den Nagel auf den Kopf: *ein* Mittel, nicht *das* Mittel, schon gar nicht das *Ziel*, vielmehr eines unter mehreren notwendigen oder doch geeigneten *Mitteln!* – Als Ganzes reiht der Band sich seinen Vorgängern würdig an.

O. v. Nell-Breuning SJ

ORDO. Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft. Hrsg. v. F. BÖHM, F. A. LUTZ, F. W. MEYER. Bd. 23. Düsseldorf: Küpper 1972. 480 S. Lw. 74,–.

Allgemeinen Interesses würdig sind die beiden Beiträge von *Ch. Watrin*, „Die Universität als politische Anstalt" (153–173) und *E. G. Vetter*, „Gewerkschaften und Wirtschaftsordnung" (329–344); ersterer erschließt ausgezeichnet das Verständnis dessen, was sich derzeit an Deutschlands hohen Schulen abspielt; letzterer bietet ein gut ausgewogenes Urteil über die Lage, in der unsere Gewerkschaften sich im Augenblick befinden und wie sie sich mit ihr auseinandersetzen. – Auch der kurze Beitrag von *H. H. Rupp*, „Aufgabe und Funktion des Richters" (175–181) darf das Interesse breiterer Kreise beanspruchen, sieht aber m. E. zu schwarz. – Andere, gleichfalls breite Leserkreise werden an dem Beitrag von *W. Fischer*, „Hauswirtschaft in der sozialistischen Volkswirtschaft – Vision und Realität" (345–357), Gefallen finden. – Eine umfangreiche Gruppe von Beiträgen von *H. Willgerodt, U. Schillert* und *K. Bartel* (183–306) behandelt die Vermögenspolitik. Nach Willgerodt hat die von ihm als „verblüffend" bezeichnete Lehre vom „Sparen ohne Konsumverzicht" einen „Schönheitsfehler: sie beachtet die einfache Tatsache nicht, daß die Unternehmungen das Kapital, das sie nunmehr als Arbeitnehmerkapital buchen müssen, nicht mit dem Kapital gleichsetzen, das aus dem Unternehmergewinn fließt" (220). Sie werden es ganz bestimmt nicht „gleichsetzen" und *sollen* es auch nicht; ganz im Gegenteil! Die vermeintlich nicht beachtete „einfache Tatsache" ist in Wirklichkeit bewußt und ausdrücklich *bezweckt*. Schlagender als durch die Feststellung dieses vermeintlichen Schönheitsfehlers kann man die allerdings mit Absicht provozierend formulierte These, daß

das Sparen der Arbeitnehmer nicht zu ihren eigenen Lasten, sondern zu Lasten der Unternehmergewinne geht, gar nicht bestätigen. So wird denn auch an späterer Stelle zutreffend festgestellt, daß im Unternehmensbereich entstehende Gewinne „mit jedem Instrument abgeschöpft (sic!) werden, das die Ersparnis anregt" (251; die 243, Anm. 22 angegebene Belegstelle stimmt jedoch nicht; es muß heißen 11. Jahrgang, Heft 37; zu verweisen wäre insbesondere auf meinen Beitrag „Was kostet die Vermögensbildung der Arbeitnehmer?" in der Festschrift für Karl *Föhl* [Berlin 1966]). – Die vier an die Spitze des Bands gestellten, mehr technische Fragen der Zahlungsbilanzpolitik u.a.m. behandelnden Beiträge knüpfen so eng an Vorfälle der jüngsten Zeit an und veralten daher auch unvermeidlich so schnell, daß sie ihren Platz besser in einer den Ereignissen auf dem Fuß folgenden Wochen- oder Monatsschrift gefunden hätten als in diesem Jahrbuch.

O. v. Nell-Breuning SJ

Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik. Hrsg. v. H.-D. Ortlieb, B. Molitor, W. Krone. 17. Jahr. Tübingen: Mohr 1972. 335 S.

Die ersten 15 Jahrgänge dieses Jahrbuchs wurden in einer „Umschau" (diese Zschr. 187 [1971] 134–136) eingehend gewürdigt; dabei wurde rühmend hervorgehoben, „die Herausgeber dürf(t)en stolz darauf sein, durch eine so lange Reihe von Jahren ein solches Niveau gehalten zu haben, zugleich aber auch niemals der Versuchung erlegen zu sein, jene Grenze nach oben zu überschreiten, über die hinaus nur noch der Fachwissenschaftler zu folgen vermag". Auch Band 16 (1971; hier 189 [1972] 67 f.) hielt an dieser weisen Selbstbeschränkung noch unbedingt fest; der vorliegende Band 17 dagegen erweckt die Besorgnis, das Jahrbuch sei in Gefahr, sich zu einer Fachzeitschrift unter anderen zu entwickeln und damit seinen ursprünglichen Zweck zu verfehlen. – Daß der Beitrag von *H. Albert*, „Aufklärung und Steuerung; Gesellschaft, Wissenschaft und Politik in der Perspektive des kritischen Rationalismus" (11–30) ungeachtet der besonders hohen Anforderungen, die er an die philosophische Begabung der Leser stellt, Aufnahme fand und an die Spitze gestellt wurde, ist nicht zu beanstanden; seine Schwierigkeit liegt nicht an der Darstellungsweise, sondern ausschließlich in der Sache selbst; diese aber ist von so grundsätzlicher und grundlegender Bedeutung, daß sie dem Leserkreis des Jahrbuchs nicht vorenthalten werden darf. Andere Beiträge hätten ohne Verlust an Gehalt ihre Ansprüche an den Leser etwas mäßigen können. – Noch immer ist Finanzwissenschaft das Stiefkind des Jahrbuchs; thematisch kommt sie überhaupt nicht vor; impliziert ist sie allerdings in mehr als einem Beitrag. – Mehrere der den Schlußteil des Bandes bildenden sog. „Berichte" behandeln dieses Mal Fragen der Bildung und Erziehung. Eine wahre Perle ist der Bericht von *Christa Meves*, „Zwischen Freiheit und Gesetz; zur Illusion von der Normfreiheit der Erziehung" (285–293); die beherzigenswerte „Vorbemerkung", mit der H.-D. Ortlieb sie einführt, ist wohlverdient.

O. v. Nell-Breuning SJ

Religionssoziologie

Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft. Hrsg. v. Jakobus Wössner. Stuttgart: Enke 1972. VIII, 419 S. Lw. 45,–.

Mit Religion und Kirche in der Gesellschaft ist es heute anders bestellt als früher, wie jeder beobachten kann. Mancher stellt sich die Frage, wie die Entwicklung wohl weitergehen werde, ob Religion überhaupt noch eine Zukunft habe, und wie sie dann wohl aussehen werde. Mit solchen Fragen mag der Leser an die Lektüre dieses mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft her-

ausgegebenen Sammelbands herangehen. Dieselben Fragen leiten auch weithin die Ausführungen der fünfzehn Autoren, alle Sozialwissenschaftler, die meisten Soziologen im engeren Sinn.

Vom Allgemeinen zum Besonderen ist das Ordnungsprinzip des Bands, von drei Aufsätzen über Religion in der modernen Industriegesellschaft *(Th. Luckmann, J. Wössner, A. Holl)* zu Beiträgen auf der Suche nach neuen Modellen für die Organisation der Gemeinde *(L. Hoffmann)* und für die Rolle des Gemeindepriesters *(L. v. Deschwanden)*. Dazwischen liegen Aufsätze zur wechselseitigen Beziehung religiös-kirchlicher Wertvorstellungen und gesellschaftlicher Faktoren, wie auch zur Religiosität der Jugend *(S. Höllinger)* und zur Familie als religiöse Sozialisierungsanstalt *(L. Vaskovics)*.

Die Großzahl der Beiträge scheint für Fachgenossen geschrieben zu sein. Der uneingeweihte Leser hat also oft die durch Professorendeutsch noch erschwerte Aufgabe, eine Fachterminologie zu meistern. Die Autoren geben sich zwar Mühe, ihren eigenen Sprachgebrauch einleitend zu definieren; beim nächsten Beitrag heißt es jedoch wieder umlernen, selbst für Begriffe wie „Religiosität" und „Kirchlichkeit". Den Fachkollegen mag es freuen, so verschiedene Ansätze, die die Autoren ja auch sonst in ihren Arbeiten verwenden, zwischen zwei Buchdeckeln zu haben, für den Nichtfachmann bedeutet es wiederholte, schwere Arbeit.

Wir können hier den Inhalt nur einiger weniger Beiträge andeuten. Durch allgemein zugängliche Sprache, klare und abgerundete Darstellung empfehlen sich die Aufsätze H. Staudingers und F. Tenbrucks. *H. Staudinger* befaßt sich mit dem Thema „Pluralistische Gesellschaft und religiöse Wertorientierungen". Er zeigt auf, wie der staatstragende Wertkonsensus unserer Gesellschaft auf einen recht allgemein formulierten Kern zusammengeschmolzen ist. Toleranz ist in einer solchen Gesellschaft unabdinglich. Wenn diese jedoch, wie es nun geschieht, aus positiver Duldung des Andersdenkenden in negative Toleranz umschlägt, die darauf bedacht ist, den in der Minderheit stehenden Andersdenkenden nicht auffallen zu lassen, dann bedeutet dies in unserem Fall, daß das öffentliche Leben de facto von der minderheitlichen nicht-religiösen Haltung geprägt wird. Die religiöse Haltung der Mehrheit wird so einer gesellschaftlichen Abstützung beraubt, auf die sie Anspruch hätte.

F. Tenbruck behandelt das Verhältnis Wissenschaft und Religion. Es wurde weithin und wird auch heute noch von vielen nur als kognitive Konkurrenz gesehen. Zweifellos engte die fortschreitende Wissenschaft stetig den Erkenntnisbereich ein, auf den die Religion ursprünglich Anspruch erhob. Dabei wurde es jedoch klar, daß die Funktion der Religion nicht primär Vermittlung von Wissen ist, sondern Sinndeutung und Sicherheitsvermittlung. Die in der Technik angewandte Wissenschaft hat zwar die Zahl der Unsicherheitslagen für den Menschen drastisch vermindert, aber gerade die tiefgreifenden kann sie wohl nicht aufheben. Und Sinnfragen sollten sich in der durchforschten Welt mit um so größerer Schärfe stellen.

Zwei andere Artikel, die wir noch ausdrücklich erwähnen wollen, machen Gebrauch von einem spezialisierten Begriffssystem. Die praktischen Überlegungen und Anregungen, zu denen sie schließlich führen, machen ihre Lektüre jedoch der Mühe wert. *N. Luhmann* geht mit dem Instrumentarium der Systemanalyse an die Frage heran, ob Religion und Kirche organisierbar seien. Da beide heute weder mit dem Gesamtkomplex der Gesellschaft deckungsgleich sind, noch auf enge einfache Interaktionsbereiche, wie die Familie, beschränkt sich entfalten können, sei Organisation geboten. In der soziologischen Behandlung kirchlicher Probleme gibt Luhmann einer Organisationstheorie den Vorzug vor einer Institutionstheorie, da sie flexibler und den Umständen einer durchorganisierten Gesellschaft angepaßter ist. *H. J. Helle* hingegen bedient sich symboltheoretischer Begriffsschemata, um zu gültigen Überlegungen über die „kirchliche Praxis", im Sinn vor allem der gottesdienstlichen Gestaltung, zu gelangen.

Zu welchen Antworten auf unsere eingangs gestellten Fragen kommen die Autoren? Der Tenor aller Beiträge ist recht nüchtern und illusionslos, obwohl zuweilen leichter Optimismus mitschwingt. Einerseits können sie im Trend der immer größeren Entkirchlichung und Säkularisierung keine sicheren Anzeichen einer Wende entdecken, andererseits ist Religion ein derart universales Phänomen in der Menschheitsgeschichte, daß es ihnen schwerfällt anzunehmen, es könne eine Gesellschaft geben, in der Religion keine Rolle mehr spielte. Auch bei Fortdauer des gegenwärtigen Trends wäre es immerhin noch ein weiter Weg bis zu einem solchen Zustand. Welche Formen und Gestalten Religion und Kirche in einer solchen ungewissen Zukunft annehmen werden, wagt auch niemand vorauszusagen, obwohl keiner der Autoren daran zu zweifeln scheint, daß Religion und Gestalt wandeln müssen. Daß Soziologen in Beantwortung dieser Fragen auf Extrapolition bestehender Trends angewiesen sind, beweist nur, daß sie keine tragfähige Theorie der Religion besitzen. Eine solche allein würde es ihnen erlauben, gültige Voraussagen zu machen. Dies schließt jedoch nicht aus, daß sie zu einer Reihe von Einzelfragen gültige Aussagen machen können. Solche Aussagen finden sich in ungewöhnlich großer Zahl in diesem Sammelband. *J. Macha SJ*

Siebel, Wigand: *Freiheit und Herrschaftsstruktur in der Kirche.* Eine soziologische Studie. Berlin: Morus 1971. 115 S. Kart. 8,80.

Gegenwärtige Kirchenreformer berufen sich gern auf die Soziologie in ihrem weithin von ätzendem Rationalismus bestimmten Unterfangen. In solcher Lage ist es das Verdienst des Verfassers, Ordinarius für Soziologie an der Universität Saarbrücken, einmal die von der Soziologie selbst entdeckte und zu ihrem Recht gebrachte andere Seite menschlichen Handelns und ihrer positiven gesellschaftlichen Funktion ins Gespräch zu bringen. In der amerikanischen Soziologie wird dieser nicht-rationale Aspekt unter dem Begriff „expressiven Verhaltens" gefaßt. Siebel bringt ihn in seiner Unterscheidung rituellen und produktiven Handelns ein. Sie liegt auch der Unterscheidung von Herrschaft als Dominium und Herrschaft als Repräsentation nach innen zugrunde. Es geht hier vor allem darum, daß soziale Gruppen, um zu überleben, der Selbstdarstellung bedürfen. Sie geschieht im rituellen Handeln, vor allem im Fest. Was schon für alle Gruppen gilt, gilt für religiöse Gruppen in besonderer Weise.

Nachdem der Verfasser einmal diese Sachverhalte geklärt hat, kann er ein Wort zu manchen Reformen sagen, die zur Überraschung ihrer Promotoren mehr verwirrend als klärend gewirkt haben. Er greift auch in die Diskussion um noch weitergehende Reformen ein. Es gelingt ihm dabei zu zeigen, wie wenig theologisch hier die Argumente auch namhafter Theologen sind. Der Ruf nach Funktionalisierung des Amts in der Kirche erscheint da als Standesideologie der professionellen Theologen, die Forderung nach Institutionalisierung „kritischer Freiheit" in der Kirche als eine im Entwurfsstadium steckengebliebene Sozialutopie. Siebel sucht aufzuweisen, daß das Kultisch-Sazerdotale der Kern des Priestertums ist, nicht fremde Nebenfunktion, daß Diakonie und Herrschaft nicht unvereinbar sind, auch nach dem antiken und neutestamentlichen Sprachgebrauch nicht.

Damit dürften wir eine genügend große Anzahl provozierender Thesen angedeutet haben, die zur Lektüre dieses schmalen Bändchens verführen sollten. Auch der soziologische Laie wird es leicht verständlich finden.

J. Macha SJ

Jugend

BROCHER, Tobias: *Aufstand gegen die Tradition.* Über den Konflikt zwischen den Generationen. Stuttgart: Kreuz 1972. 142 S. Kart. 9,80.

Das Buch, entstanden aus Referaten und Diskussionen im Süddeutschen Rundfunk, setzt sich mit den zentralen Problemen einer heutigen Erziehung auseinander: Generationskonflikt, Autorität, Freiheit, Aggression, Sexualität. Brocher versteht nicht nur in seinen Referaten ausgewogene und zugleich weiterführende Positionen vorzutragen, sondern auch die Beiträge der Diskussionsteilnehmer immer auf die eigentlichen „Brennpunkte" eines Problems zu leiten. Seine Bemerkungen über die Konsumideale, seine Unterscheidungen zu Spaß und Sexualität, sein Plädoyer für „milde Frustrationen" (70) und sein Lösungsversuch zum Problem Kooperation statt Konfrontation (102–118) eröffnen hoffnungsvolle Wege in die Zukunft der Erziehung allgemein und bieten dem Erzieher Rat und Ermutigung an. – Als „Schönheitsfehler" kann man werten, daß das „berühmte" Zitat des Sokrates über die Jugend einmal mehr ins Gespräch gebracht wird (7), obgleich es doch erst aus dem Jahr 1950 stammt und vermutlich eine Kompilation aus Platon und Aristophanes darstellt (vgl. H. H. Muchow, Jugend und Zeitgeist, Reinbek 1962, 19 f., 219 f.).

R. Bleistein SJ

Aufstand der Jugend? Neue Aspekte der Jugendsoziologie. Hrsg. v. Klaus R. ALLERBECK und Leopold ROSENMAYR. München: Juventa 1971. 271 S. Kart. 14,–.

Der Aufstand der Jugend seit 1967 erschreckte nicht nur eine Wohlstandsgesellschaft; er stellte auch eine Jugendsoziologie in Frage, die sich in Berufung auf den Funktionalismus Parsonscher Prägung allzu sicher glaubte und in deren empirischen Forschungen keine Andeutungen von „Revolution" enthalten waren. Daß sich in dieser Situation die Forderung nach einem neuen Bedenken des Begriffs „Jugend", nach einer neuen Theorie des Verhältnisses von Jugend und Gesellschaft, nach einer neuen Konzeption von Jugendsoziologie erhebt, ist mehr als verständlich. In diesem verdienstvollen Band, der Vorträge des 7. Weltkongresses für Soziologie (1971 in Varna) bietet, werden nicht nur die Grundfragen (Jugendbegriff, Jugend und Gesellschaft) diskutiert, es werden auch Untersuchungen über die Studentenunruhen in Amerika, Frankreich, Italien, Deutschland vorgelegt und Konsequenzen gezogen – im Hinblick auf eine neue Theorie dieser Konflikte (Kl. R. Allerbeck), auf eine „neue Ethik" der jungen Erwachsenen (E. H. Erikson), auf die Jugendsoziologie als Wissenschaft (L. Rosenmayr). So begrüßenswert die Wissenschaftlichkeit der Darstellung ist, so nachdenklich stimmt es, daß in der Beurteilung der Studentenunruhen der Faktor „Lebenssinn" kaum eine Rolle spielt, obgleich er doch nach Aufweis psychologischer Untersuchungen zunehmend an Bedeutung gewinnt. Wer verwehrt es eigentlich der Jugendsoziologie, auch die soziologische Relevanz metaphysischer Probleme zu respektieren?

R. Bleistein SJ

Jugend zwischen Schonraum und Emanzipation. Hrsg. v. Franz HENRICH und Roman BLEISTEIN. München: Kösel 1972. 260 S. (Münchener Akademie-Schriften. 60.) Kart. 19,80.

Den Standort der jungen Generation auszumachen, fällt den Humanwissenschaften nicht leicht. Selbst wenn es Jugendsoziologen gab, die ganze Generationen mit einem kurzen Wort wie „skeptisch" (H. Schelsky), „unbefangen" (V. Graf Blücher), „unruhig" (R. Wildenmann/M. Kaase) charakterisieren konnten (ob zu Recht oder Unrecht, ist eine andere Frage), entzog sich die folgende Generation wiederum jeglicher feststellender und festlegender Erkenntnis. Deshalb erhebt sich je neu die Frage: Wo steht der junge Mensch heute? „Zwischen Schonraum und Emanzipation"

lautet die Antwort, die Autoren wie G. Wurzbacher, W. Jaide, H. Scarbath, U. Undeutsch, C. W. Müller, Ch. Wichmann, R. Bleistein je von ihrem wissenschaftlichen Aspekt her über die junge Generation in diesem Sammelband geben. Vermutlich werden nur Konturen einer Generationsgestalt sichtbar, die in manchen Fragen – etwa des politischen oder des religiösen Verhaltens – auch noch unscharf sind. Dennoch bietet das Buch, aus einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern entstanden, jene Summe von Einsichten (in Beiträgen, vielen kommentierenden Texten und Literaturhinweisen), die die moderne Wissenschaft (Pädagogik, Psychologie, Soziologie, vor allem Jugendsoziologie) über den jungen Menschen gewonnen hat. Eine für alle Erzieher hilfreiche Information, zur kritischen Befragung und Korrektur jener oft sehr subjektiven Eindrücke, die im Umgang mit jungen Menschen entstanden.

R. Bleistein SJ

Philosophie

Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Hrsg. v. Manfred Riedel. Bd. 1: Geschichte – Probleme – Aufgaben. Freiburg: Rombach 1972. 584 S. Lw. 70,–.

Die praktische Philosophie steht in einer Krise. Traditionelle Verhaltensmuster werden in Frage gestellt, Reflexion führt zu revolutionär anmutenden Lösungen, einmal mehr in der Philosophiegeschichte wird zuletzt die Möglichkeit absoluter inhaltlicher Normen geleugnet. Dies zwingt den Philosophen mehr denn sonst zur Reflexion über die Prinzipien der praktischen Philosophie. Der von Riedel herausgegebene Sammelband will eine Dokumentation vorlegen zur gegenwärtigen Auseinandersetzung über eine mögliche Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Dabei wird nicht nur ein Lösungsversuch dargestellt; der Herausgeber sucht die Diskussion innerhalb des Buchs selbst, indem er die Vertreter verschiedener Richtungen zu Wort kommen läßt, die sich freilich alle in dem Ziel, das der Titel angibt, treffen.

Es sei hier summarisch auf die angesprochenen Probleme hingewiesen. Der Frage nach der Grundnorm allgemein geht Kamlah nach, Kuhn sucht die Bezüge zwischen Philosophie und Praxis zu erhellen, Waldenfels und Eley differenzieren demgegenüber in ihren Aufsätzen zwischen der philosophischen Praxis und dem Pragmatischen, was Aristoteles das Poietische nennt. Fahrenbach sieht einen möglichen Neuansatz darin, die Dimension des Anthropologisch-Gesellschaftlichen einzubeziehen, und Gadamer geht das Grundproblem von der Hermeneutik als Paradigma einer praktischen Wissenschaft her an. Der Begriff der Praxis wird in diesem Band nicht auf das Ethische beschränkt. So fragt Lübbe nach der Rolle der Philosophie in heutiger politischer Umwelt, und Spaemann – konkreter – versucht, Kriterien in der Gewaltproblematik zu finden. Einen breiten Raum nimmt das Verhältnis zwischen Philosophie einerseits und der Wissenschaftstheorie (Wieland) beziehungsweise der Wissenschaftspraxis (Kambartel, Krausser und Lenk) andererseits ein.

Mit der Ausweitung in den Bereich des Politischen und der Wissenschaft nähert sich der Begriff der philosophischen Praxis wieder dem des Aristoteles: Philosophie überhaupt nicht nur als Denkweise, sondern als eine Art des Lebens, als Praxis. Die Kluft zwischen Theorie und Praxis wird von Röd als Ergebnis der neuzeitlichen Philosophiegeschichte diagnostiziert. So untersuchen einige der Autoren historische Antworten auf die Frage des Sollens; mit Aristoteles beschäftigen sich Riedel und Bien, mit Kant Cramer und Ilting, mit Hegel Blasche und Schwemmer; Kaulbach setzt sich mit Feuerbach und Maurer mit Heidegger auseinander. Wie Craemer-Ruegenberg in ihrem Beitrag zeigt, gelingt es auch Ethikern des 20. Jahrhunderts wie Scheler, Hare und Wagner nicht, eine Letztbegründung für den Sollensanspruch plausibel zu erweisen.

Durch das Aufzeigen von Aporien und

Widersprüchen, das Entdecken von Ungelöstheiten wollen die Autoren zu neuen Problemstellungen kommen. Aber indem die kritische Frage an die historischen Antworten der Philosophiegeschichte gestellt wird, zeigt sich, daß die Krise der praktischen Philosophie nicht nur eine gegenwärtige ist (sie wird nur heute besonders bewußt), sondern daß sie in der prinzipiellen Problemstellung selbst begründet zu sein scheint. So kann denn auch dieser Band die Krise nicht beenden; die Verfasser münden immer wieder in Fragen, die zwar Antworten auf vorhergehende Fragen sind, aber selbst Antworten fordern. Dennoch gelingt in einem gewissen Sinn die Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Denn hier wird – das ist das positive Ergebnis des Buchs – die Krise nicht mehr als desolater Zustand einer Wissenschaft aufgefaßt, sondern im ursprünglichen Wortsinn als Krisis, als Aufforderung zur ständigen Reflexion, die allein den Denkprozeß forttreiben kann. Die Tradierung des vorgeblich Selbstverständlichen ist beendet; das hat die Krise der praktischen Philosophie hervorgerufen, und das ist zugleich ihre positivste Auswirkung. Die Rehabilitierung der praktischen Philosophie liegt in der Erkenntnis ihrer Krisis.

H. Goertz

ZU DIESEM HEFT

Die veraltete Vorstellung eines staatlichen Schulmonopols, die auch in der Bundesrepublik noch herumgeistert, erschwert die Bildung und Führung von Freien Schulen. Wolfgang Brüggemann, Professor für politische Bildung und Didaktik der Geschichte an der Pädagogischen Hochschule Ruhr in Dortmund, weist nach, daß aufgrund der modernen Curriculum-Theorie, der Sinnfrage der Schüler und des Erziehungsauftrags der Schule die Freie Schule heute notwendiger ist denn je.

Die Ausstellung „Russischer Realismus 1850–1900" in Baden-Baden, mit der sich der Beitrag von Herbert Schade befaßt, gehört zu den bedeutenden Ereignissen des Kulturaustauschs mit der Sowjetunion. Wahrscheinlich wird sie nur noch nach Wien weitergehen. Eine entsprechende Ausstellung über den deutschen Realismus im 19. Jahrhundert soll für Rußland bereitgestellt werden. Zugleich bietet die Baden-Badener Schau einen hervorragenden Beitrag zum Realismusproblem, das durch eine Reihe von Ausstellungen und Publikationen im Vordergrund der geistesgeschichtlichen Auseinandersetzung steht und über das in dieser Zeitschrift weiter berichtet werden soll.

In der heutigen Welt besteht fast einhellige Übereinstimmung darüber, daß wirtschaftliche Entwicklung ein erstrebenswertes Gut ist. Die Frage, warum das so ist und welchen Sinn wirtschaftliche Entwicklung hat, wird jedoch sehr verschieden beantwortet. Hans Ruthenberg untersucht diese Antworten und fragt, welches Gewicht sie in den Entwicklungsländern haben. Er ist Professor für Ökonomik der landwirtschaftlichen Produktion in den Tropen und Subtropen an der Universität Hohenheim.

Oswald von Nell-Breuning untersucht in grundsätzlichen Überlegungen das Verhältnis der Kirche zur Sozialen Frage. Der Beitrag erscheint auch im „Lexikon für Pastoraltheologie" (Verlag Herder, Freiburg).

Bildnachweis: Kunsthalle Baden-Baden – Staatliche Tretjakow-Galerie Moskau.

Ausländische Arbeitnehmer

Die Synode hatte sich mit der unmittelbar menschlichen und mit der seelsorglichen Seite des vielschichtigen Fragenkreises „Ausländische Arbeitnehmer" zu befassen; hier ist beabsichtigt, dem Leser einige der vielen sozialen und ökonomischen Zusammenhänge näherzubringen.

Werfen wir den Blick zurück! Als nach Krieg und Zusammenbruch zehn Millionen Heimatvertriebene und Flüchtlinge bei uns hereinströmten, haben wir die ganze Welt – allerdings erfolglos – um Hilfe angerufen: für so viele Menschen haben wir weder Platz noch Brot; öffnet euere Grenzen und nehmt uns wenigstens einen Teil von ihnen ab! Kaum 20 Jahre später weilen bei uns mehr als zwei Millionen Fremdarbeiter, mit ihren Familienangehörigen mehr als drei Millionen, die *wir* herbeigerufen haben. Darum Vorsicht mit Prognosen – gar bis zum Jahr 2000! Gewiß ist es eine Pflicht der Sorgfalt, sich Gedanken darüber zu machen, wie die Entwicklung weiterlaufen *kann* und wie sie vermutlich weiterlaufen *wird*. Aber wir dürfen unsere Maßnahmen nicht einseitig festlegen; vielmehr gilt es Vorkehren zu treffen nicht nur für den unter den heutigen Umständen wahrscheinlichen Fall, daß die Zahl der ausländischen Arbeitnehmer zum mindesten nicht abnimmt und daß ein steigender Teil von ihnen endgültig bei uns zu verbleiben wünscht; wir müssen aber auch gerüstet sein für die entgegengesetzte Alternative; auf keinen Fall dürfen wir uns die Möglichkeit verbauen, auch eine Entwicklung zu meistern, die andere, unvorhergesehene Wege einschlägt.

Wir haben die ausländischen Arbeitnehmer gerufen; daran ist nicht zu rütteln. Bedurften wir ihrer aber wirklich? Oder sind wir, als wir die Anwerbung von Arbeitskräften in immer mehr Ländern organisierten, einem Phantom nachgejagt? Ohne Zweifel war unser Arbeitsmarkt in hohem Grad angespannt, aber das ist er auch heute noch; allenfalls könnte man annehmen, ohne die ausländischen Arbeitskräfte wäre er noch angespannter. Trägt, das ist die Frage, die Heranziehung ausländischer Arbeitskräfte wenigstens zu einer relativen Entspannung des Arbeitsmarkts bei? Für das einzelne Unternehmen trifft das unzweideutig zu: wenn es am Ort selbst keine Arbeitskräfte mehr findet, hilft es diesem Mangel ab, indem es Arbeitskräfte von auswärts, schließlich vom Ausland herbeiholt. Dieser („mikroökonomische") Sachverhalt besagt aber für die Gesamtwirtschaft („makroökonomisch") noch nichts. Für die Unterbringung der neu Herangezogenen müssen Unterkünfte und eine Menge anderer Infrastruktur erstellt werden, namentlich dann, wenn sie ihre Familien mitbringen oder nachziehen. Dadurch aber wird für die Zeit, bis diese ganzen zusätzlich notwendig gewordenen Investitionen (Schulen, Krankenhäuser usw.!) erstellt sind,

eine Nachfrage nach Arbeitskräften ausgelöst, die weit über die Zahl der zugewanderten ausländischen Arbeitskräfte hinausgeht. M. a. W., der Unternehmer, der ausländische Arbeitnehmer neu heranzieht, entspannt dadurch zwar *seinen* Arbeitsmarkt, verschärft aber zugleich die Spannung für die anderen Unternehmer, für die Gesamtwirtschaft. Erst wenn die Zahl der ausländischen Arbeitnehmer sich stabilisiert und damit auch diese zusätzlichen Investitionen allmählich auslaufen, kommt es aufs Ganze der Wirtschaft gesehen zu einer Entspannung des Arbeitsmarkts.

Offenbar ist die durch Heranziehung ausländischer Arbeitnehmer zunächst einmal eintretende Verknappung des Arbeitsmarkts um so größer, je besser, und um so geringer, je unzulänglicher wir für diese Menschen sorgen; bringen sie ihre Familien mit, dann läßt sich gerade unter dieser Rücksicht nur eine viel geringere Zuwanderung von Arbeitnehmern verkraften, als wenn sie allein kommen. Die menschenfreundliche Forderung, ausländische Arbeitnehmer nur mit ihren Familien heranzuholen, verringert unausweichlich und sehr fühlbar die Zahl derer, die zugelassen werden können, und geht damit zu Lasten derer, die dringend auf Arbeitsgelegenheit bei uns warten, aber abgewiesen werden müssen.

Liegt es im Interesse der ausländischen Arbeitnehmer selbst und ihrer Heimatländer, daß die einmal zu uns Gekommenen hier einwurzeln, oder ist es besser, daß sie nach einiger Zeit in ihr Land zurückkehren: Integration oder Rotation? Hier verbleiben werden in der Regel die Höchstqualifizierten; für sie selbst wohl ein Aufstieg, für ihr Land aber, das auf diese Weise „ausgelaugt" würde, ein schwerer Verlust. Finden diejenigen, die, nachdem sie hier zu Facharbeitern ausgebildet wurden, in die Heimat zurückkehren, dort Gelegenheit, die erworbenen Kenntnisse und Fähigkeiten zu verwerten und an andere weiterzugeben, dann haben sie und ihr Land davon Gewinn; fehlt es dazu an Gelegenheit – und infolge verfehlter Entwicklungspolitik fehlt es an ihr nur allzuoft! –, dann ist die Heimkehr für diese Menschen bitter und für ihr Land ohne Nutzen.

Aufs Ganze gesehen wäre es gewiß sehr viel sinnvoller, die Arbeitsplätze zu den Menschen als die Menschen in die Ballungsgebiete zu den Arbeitsplätzen zu bringen; leider sind die politischen, sozialen und ökonomischen Schwierigkeiten nicht nur unverhältnismäßig viel größer, sondern in der großen Mehrzahl der Fälle unüberwindlich.

Ein letztes Wort: seien wir dankbar für die unschätzbaren Dienste, die von weiblichen ausländischen Arbeitskräften (Arbeitnehmerinnen und Ordensfrauen) dort geleistet werden, wo bei uns der empfindlichste Mangel an Arbeitskräften besteht, in den *Pflege*berufen.

Oswald v. Nell-Breuning SJ

Otto Semmelroth SJ

Laienpredigt im Gottesdienst?

Theologische Anmerkungen zum Synodenbeschluß über die Verkündigung von Laien

Die Laienpredigt in der Prioritätenliste

„Lohnte es sich wirklich, am Thema ‚Laienpredigt' die Vollversammlung der Gemeinsamen Synode der Bistümer Deutschlands fast einen ganzen Tag in Programmrückstand zu bringen?" So konnte und kann man immer noch hören, nachdem die Diskussion über das anscheinend zweitrangige Thema der „Teilnahme der Laien an der Verkündigung im Gottesdienst" soviel länger als geplant ausgefallen war. Auf den ersten Blick scheint diese Frage ja auch berechtigt zu sein. Denn die Dürftigkeit so mancher vom Priester gehaltenen Predigt und die Bedrängnis, die dem Priester durch die Pflicht zur allsonntäglichen Predigt vor meist der gleichen Gemeinde auferlegt ist, scheinen selbstverständlich danach zu rufen, daß auch Laien – die es können – zur Predigt herangezogen werden. Darüber scheint keine lange und heiße Debatte nötig zu sein. Auch diese Debatte scheint also ein Teil der viel berufenen innerkirchlichen Nabelschau gewesen zu sein.

Hinzu kommt, daß dieses Thema auch noch am Anfang der Themen dieser Vollversammlung der Synode stand. Das weckte bei vielen den Eindruck, die Synode halte dieses Thema für das drängendste. Hier muß natürlich schon rein technisch eine Korrektur angemeldet werden. Es wird nicht immer genügend beachtet, daß die Reihenfolge, in der die einzelnen Vorlagen vor der Vollversammlung erscheinen, keine Rangfolge der Wichtigkeit und Bedeutsamkeit der Themen aussagt. Sie ist vielmehr fast zufällig. Die Einzelarbeit der Synode wird in den Kommissionen geleistet, die im Lauf des Jahres meist sehr intensiv in häufigen Sitzungen und Beiträgen einzelner Mitarbeiter an der ihnen zugewiesenen Vorlage arbeiten. Wenn eine solche dann für die Vollversammlung reif ist, wird sie vorgelegt. Die dadurch entstehende Reihenfolge der Behandlung sagt nichts über die Priorität in der Rangfolge der Wichtigkeit aus.

Mit diesem Hinweis soll aber andererseits nicht die Bedeutung der Frage nach der Laienpredigt heruntergespielt werden. Die sie für unwichtig halten oder meinen, sie sei ganz einfach zu beantworten, betrachten die Dinge doch wohl zu sehr von außen oder lassen sich die Antwort auf die Frage nach der Priorität von einer rein innerweltlichen Einschätzung diktieren. Da ist aber nun eine bemerkenswerte Beobachtung zu machen, die man auch in unserem Zusammenhang ernst nehmen sollte. Man hat oft genug das II. Vatikanische Konzil dazu beglückwünscht, daß es von der

echten Autonomie der irdischen Wirklichkeiten gesprochen hat (Pastoral-Konstitution Gaudium et Spes, Artikel 36). Die Bereiche des Innerweltlichen sollten – gerade deshalb, weil sie von Gott geschaffene Wirklichkeiten sind – nach den ihnen innewohnenden eigenen Gesetzmäßigkeiten geregelt werden. Die Kirche hat als Anwältin der Offenbarung Gottes in Jesus Christus bezüglich dieser Bereiche gerade die Aufgabe, deren Eigengesetzlichkeit zu verkünden und zu betonen, nicht aber von der Offenbarung her Einzelnormen für diese Bereiche aufzustellen. Nun aber ist man von dieser gleichen Kirche doch enttäuscht, wenn sie in ihren Prioritätenkatalogen nicht jene Gegenstände an erster Stelle aufreiht, die in Wahrheit Sache innerweltlicher Regelung sind. Bedenkt man genug, welche Gefahr eines neuen Integralismus oder auch Klerikalismus dem heute so gepflegten Horizontalismus innewohnen kann? Wenn man nämlich die Verantwortlichkeit des Menschen vor Gott nur in der Horizontalen artikulieren will und eine ausdrücklich vertikale Ausrichtung des Glaubens und Betens als überflüssig oder gar gefährlich ansieht, beschwört man selbst die Gefahr herauf, daß das auch umgekehrt wird: daß nämlich die innerweltlichen Aufgaben ihre Eigengesetzlichkeit verlieren und wieder von jenen Instanzen unmittelbar normiert und geleitet werden, die für diese horizontalen Bereiche höchstens indirekt und teilweise zuständig sind.

Man sollte also bei der Frage nach den Prioritäten und Wichtigkeiten für die Thematik einer kirchlichen Synode mit der Vermischung horizontaler, innerweltlicher Bedürfnisse – so wichtig und uns Christen beanspruchend sie auch sind – mit der direkten und unmittelbaren Aufgabe der Kirche als solcher vorsichtig sein. Damit soll zwar nicht eine vertikale Aufgabe der Kirche gegen eine horizontale der Welt ausgespielt werden. So einfach ist die Sache nicht. Aber inmitten des horizontal sich erstreckenden Lebens und Wirkens der Menschen in dieser Welt hat die Kirche eben doch den „eschatologischen Vorbehalt" zu verkündigen, indem sie die Vertikale so ins Gewicht bringt, daß die Verwirklichung der Horizontalen – um im geometrischen Bild zu bleiben – schräg nach oben ausgerichtet sein muß. Da sind dann aber die Prioritäten doch einigermaßen anders als in einer rein horizontalen Existenz. Die Fremdheit, die der Synode damit im Aspekt der innerweltlichen Publizität auferlegt wird, kann und darf nicht verleugnet werden. Sie muß ausgetragen und als vielleicht unverstandener Wert in der Menschheit verteidigt werden.

Die Vorlage über die Teilnahme der Laien an der Verkündigung im Gottesdienst ist bisher die einzige, die von der Synode endgültig und verbindlich verabschiedet worden ist. Was hier über dieses Thema geschrieben wird, soll nicht so sehr ein Bericht über die Ereignisse und Diskussionen bei der Synode, auch nicht ein Kommentar zum Text der Vorlage sein. Vielmehr scheint es anläßlich vielfältiger Miß- oder Unverständnisse über den Ort und die Bedeutung der Predigt durch die Laien wichtig, einige Punkte und Fragen herauszustellen und ihre Beantwortung aus dem Glaubensgeheimnis, das die Kirche ist, und aus dem Verständnis des geistlichen Amtes und seines Dienstes gerade auch als Dienstes am Wort zu gewinnen.

Dabei müssen wir zunächst die Problematik darzustellen suchen, die in unserem Fragenkomplex liegt. Sie artikuliert sich auch durch zwei gegenteilige Reaktionen im Zusammenhang der Synode, die zwar einigermaßen vordergründig sind, aber doch einen deutlichen Hinweis auf eine ernstere Problematik geben können.

Zwei vordergründige Reaktionen

Es gab eine vielleicht sonderbare Reaktion von zwei Seiten angesichts der Vorlage schon bei ihrer ersten Lesung im vorigen Jahr, aber verstärkt auch in dieser Vollversammlung. Sie drückte die eigentliche Problematik, die dem Thema innewohnt, noch nicht adäquat aus, kann aber doch als erster Schritt zu dieser hinführen.

1. Die Reaktionen, die ein Theologe als sonderbar und nicht sachgerecht empfinden muß, beklagten auf der einen Seite, daß man für einen Programmpunkt, der nach der Planung am ersten Tag nur einer von dreien sein sollte und doch (hier liegt das für den Theologen Bedauerliche) nur eine Nebensache sei, einen ganzen Tag gebraucht hat: Welche Verschwendung der kostbaren Synodenzeit!

Bedauerlich ist dabei, daß man offensichtlich die Verkündigung des Gotteswortes nur mehr oder weniger pragmatisch, nicht aber theologisch zu betrachten bereit ist. Pragmatisch meint in diesem Zusammenhang, daß die Frage, ob auch Laien mit der Verkündigung des Gotteswortes – in oder außerhalb des eucharistischen Gottesdienstes – betraut werden können, nur nach dem Kriterium der Nützlichkeit und der Fähigkeit dazu beurteilt wird. Und diese Fähigkeit wird in der natürlichen Qualität rednerischer und glaubenskennerischer Art gesehen, weniger aber als von oben kommende, in der sakramentalen Ordination mitgeteilte institutionell-charismatische Begabung.

Selbstverständlich wird durch die wachsende Priesternot der Gedanke sehr nahegelegt und weithin unausweichlich gemacht, daß wohl auch in wachsendem Maß Laien mit Aufgaben betraut werden müssen, die nicht von ihrem Wesen her an die priesterliche Ordination gebunden sind. Dazu rechnet man dann wohl ein wenig vorschnell auch die Verkündigung im Gottesdienst. Es scheint ja durch die Erfahrung erwiesen, daß gepredigt werden kann, wenn einer einigermaßen vernünftig, geschickt und inhaltlich richtig dem zu entsprechen weiß, was der Glaube der Kirche und die Bedürfnisse der Zuhörer verlangen. Bei den Sakramenten ist man bereit zuzugeben, daß die Sache anders liegt. Da ist von der besonderen Qualifikation des Spenders die Wirksamkeit der Sakramentenspendung abhängig. Die Wirksamkeit der Predigt dagegen scheint unabhängig zu sein von irgendeiner Gültigkeit des in der Predigt vollzogenen Aktes, unabhängig daher auch von einer besonderen, sakramental mitgeteilten Qualifikation dessen, der diesen Akt vollzieht. So wird in anderer, aber nicht weniger verhängnisvoller Weise die seit dem Mittelalter herrschende Trennung der Bevollmächtigung durch die sakramentale Weihe von der Bevollmächtigung durch die „nur" oder „auch noch" dazu gegebene Jurisdiktion bekräftigt. Die „Gültigkeit" des gepredigten Wortes ist an-

scheinend nicht berührt, wenn einer ohne Sendung, aus eigener Machtvollkommenheit Gottes Wort zu verkündigen sucht. Bei den Sakramenten dagegen ist die Gültigkeit, und das heißt das Zustandekommen eines Sakraments überhaupt berührt, wenn einer, der nicht durch sakramentale Ordination dazu bevollmächtigt ist, etwa die Wandlungsworte über Brot und Wein bei der Eucharistiefeier spricht. Da wirkt ein ungutes theologisches Denken nach. Denn was das Wort von der Gültigkeit im Bereich der Sakramente eigentlich meint, nämlich daß die Handlung als Handlung der Kirche und als Aktualisierung ihrer Sakramentalität vollzogen wird, gilt auch im Bereich der Verkündigung des Wortes. Kraft jener Sendung, die die Kirche dem Prediger gibt, am dichtesten und eigentlichsten durch die sakramentale Ordination, wird die Predigt „nicht als bloßes Menschenwort aufgenommen, sondern als das, was es in Wahrheit ist, als Gottes Wort, das in den Gläubigen wirkt" (1 Thess 2, 13). In der Verkündigung dieses Wortes artikuliert und aktualisiert die Kirche durch den von ihr gesandten Verkündiger ihre eigene Worthaftigkeit und Zeichenhaftigkeit.

Deshalb aber kann man die Wichtigkeit der Frage, wer eigentlich und wie er zur Verkündigung des Gotteswortes ermächtigt und gesandt werden kann, nicht rein pragmatisch entscheiden. Alle Suche nach Möglichkeiten, den Mangel an Priestern oder die Predigt-Misere zu überwinden, kann nicht an der Tatsache vorbeigehen, daß kirchliche Verkündigung des Gotteswortes auch und zutiefst eine theologische Frage ist. Daß eine solche eine Synode von Glaubenden intensiv beschäftigt, ist nicht nur nicht verwunderlich, sondern eigentlich sehr erfreulich. Bei der letzten Vollversammlung beklagte eine Synodalin während der Diskussion um die gewiß wichtige Vorlage über die ausländischen Arbeitnehmer, daß nach ihrer Beobachtung viele Synodale in der Aula waren, als es um theologische Fragen ging, während jetzt die Reihen einigermaßen gelichtet seien. Bedauerlich war gewiß die Müdigkeit gerade bei dieser sozialen Vorlage. Aber Christen spüren doch, daß sie besonders angerufen sind, wenn es sich um theologische, das heißt nicht ideologische, sondern in die Tiefen des Glaubens reichende Fragen handelt.

2. Während also die einen die Zeit, die für die Frage der Laienpredigt gebraucht wurde, als verschwendet ansahen, gab es auch aus der gegenteiligen utopischen Einseitigkeit ein Nein zu der Vorlage über die Laienpredigt. Es gab Synodalen, die mit Nein gestimmt haben, obwohl die Vorlage in der von ihnen vertretenen Richtung lag. Aber für sie war es zu wenig, daß die Laien nur in „außerordentlichen" Fällen mit der Predigt beauftragt werden sollen. In der von der Bischofskonferenz vorgesehenen Korrektur war übrigens gewünscht worden: „in begründeten Sonderfällen". Demgegenüber ist die vom Berichterstatter der Bischofskonferenz vorgeschlagene Formulierung „in außerordentlichen Fällen" weniger hart und eng, wie ja auch bei den Sakramenten die Unterscheidung zwischen dem „ordentlichen" und dem „außerordentlichen" Spender der Sakramente längst gebräuchlich ist.

Dieses Nein derer, die an sich für die Laienpredigt sind, ihr aber in der Vorlage ein zu geringes Ausmaß gegeben sehen, macht ja nun doch den Eindruck einer Art inner-

kirchlichen Klassenkampfes. Dazu aber dürfte eigentlich diese Frage nicht besonders geeignet sein. Gewiß vermischen sich im Bereich des kirchlichen Lebens weithin historisch gewordene, sozial und ständisch bestimmte Anschauungen mit theologisch begründeten Bindungen in einer Weise, die es wahrlich nicht immer leicht macht, beides voneinander zu trennen und abzugrenzen. Die eine Seite, die sich theologisch gebunden weiß, ist nicht immer offen genug für neue Sichten, die zwar von der Empirie, der allgemeinen sozialen und psychologischen Lage und der praktischen Situation her aufgekommen sind, aber doch durchaus auch Gesichtspunkte erschließen, die theologisch doch nicht so fest liegen wie man weithin meinen möchte. Die andere Seite ist vielleicht doch zu schnell geneigt, eine Orthopraxie an die Stelle der Orthodoxie zu setzen. Dann steht eine dynamische gegen eine statische Härte, wenn auch verschiedener Art: hart sind beide, wenig geneigt, aufeinander zu hören und aufeinander zuzukommen. Dadurch werden auch Chancen verpaßt.

Eine echte Problematik

Wenn auch die im vorigen skizzierten Reaktionen etwas sonderbar anmuten, sollte das doch nicht die echte Problematik übersehen lassen, die der Zulassung von Laien zur gottesdienstlichen Predigt innewohnt. Sie gilt überall dort, wo Nicht-Ordinierte, wenn auch aufgrund kirchlicher Missio (Canonica oder Homiletica), im Namen der Kirche Gottes Wort verkündigen. In weiten Bereichen hat man diese Hemmungen schon seit längerem überwunden. Die Missio Canonica zur katechetischen, auch kirchenamtlichen Unterweisung gibt es bereits seit längerer Zeit. Neuerdings hat sich die kirchliche Autorität auch dazu verstanden, daß Laien theologische Professuren an Katholisch-Theologischen Fakultäten erlangen können. Und im Rahmen sogenannter Wort-Gottesdienste gibt es auch die Möglichkeit der Predigt von Laien.

Die Problematik ist besonders dringlich für die Predigt im Rahmen jener gottesdienstlichen Handlung, in der die Kirche am intensivsten sich selbst verwirklicht und darstellt, der Eucharistiefeier. Selbst wenn man bei allen anderen Weisen des kirchlichen Dienstes am Wort zu dem Ergebnis käme, daß auch Nicht-Ordinierte diesen Dienst ausüben können, wäre die Frage für die Eucharistiefeier noch nicht beantwortet. Gewiß geschieht die „exhibitivste" Verkündigung des Heilsgeschehens in jenem sakramentalen Teil der Eucharistiefeier, in dem die Gemeinde mit dem geweihten Priester als ihrem Vorsteher das Gedächtnis des Todes und der Auferstehung Christi begeht und darin gegenwärtig setzt. Aber gerade weil hier das Gedächtnis in der Feier des Gedächtnismahls geschieht und weil dieses Gedächtnis als Gedenken von Tod und Auferstehung doch auch das gesamte Heilsgeschehen Gottes mit seinem Volk enthält und wirkmächtig gegenwärtig setzt, ist es eine theologisch bedeutsame Frage, ob nicht der Vorsteher dieser sakramentalen Gedächtnisfeier auch durch die Verkündigung des Wortes im ersten Teil

der Eucharistiefeier die Teilereignisse des einen und ganzen Heilsgeschehens artikulieren sollte und ob diese artikulierende Verkündigung im „vorsakramentalen" Wortgottesdienst der Eucharistiefeier nicht auch kraft der besonderen Bevollmächtigung durch die Ordination geschehen sollte. Es handelt sich hier nicht nur um eine Frage der Praxis und des Ermessens, sondern auch der Theologie.

Das bis jetzt noch geltende Kirchenrecht spricht ein uneingeschränktes Verbot aus für Nicht-Ordinierte – seien sie auch Kleriker –, im Rahmen der Eucharistiefeier gottesdienstlich zu predigen (Codex Iuris Canonici, Canon 1342). In der Neubearbeitung des kirchlichen Rechtsbuchs ist hier eine gewisse Lockerung, aber keine grundsätzliche Aufhebung dieser Bindung der gottesdienstlichen Verkündigung an die sakramentale Ordination vorgesehen. Es wäre auch nicht korrekt, wenn man das Verbot der Laienpredigt nur als Produkt des Mittelalters und seiner Auseinandersetzung mit den amtsfeindlichen spiritualistischen Sekten auslegen wollte. Zwar hat es immer auch charismatisch begründete Predigt oder Verkündigung in der Kirche gegeben. Gleichzeitig aber finden wir doch seit frühester Zeit bei den Kirchenvätern und in amtlichen Weisungen die *gottesdienstliche* Predigt dem ordinierten Amt vorbehalten.

Man ist heute etwas schnell bei der Hand mit rein sozial begründeter Deutung: es sei bei diesen Regelungen darum gegangen, den Dienst des Wortes vor Unwissenheit und Schwarmgeisterei zu schützen. Gewiß ist auch das zu beachten. Aber die durchgehende Reserve oder Ablehnung der Laienpredigt hat letztlich eine theologische Begründung. Mag sein, daß es aus bestimmten Gründen und Anlässen auch dem Laien zukommt, aufgrund seines Getauft- und Gefirmtseins zum Dienst des Wortes bereitzustehen; daß also nicht nur der Ordinierte in der Möglichkeit und Vollmacht zur Verkündigung steht. Anderseits ist es aber im allgemein-kirchlichen Bewußtsein doch immer eine Tatsache von Gewicht gewesen, daß das Sakrament der Weihe nicht nur zu der Sakramentenspendung, sondern auch zur Verkündigung bevollmächtigt.

Es ist ein allzu ausgebreitetes Mißverständnis zu meinen, die Unterscheidung von jurisdiktioneller Leitungsvollmacht und sakramentaler Weihevollmacht decke sich mit dem Unterschied von Dienst am Wort und Dienst am Sakrament. Gerade weil man mit Recht den Dienst am Wort der Leitungsvollmacht zuordnet, entsteht der irrige Eindruck, als gebe die sakramentale Weihe nur die Vollmacht zur Ausspendung der Sakramente, während die Vollmacht zur geistig-geistlichen Leitung und zur Verkündigung des Gotteswortes durch eine erst noch hinzukommende oder unabhängig von der Ordination danebenstehende Jurisdiktion oder Sendung gegeben werde. Daraus entsteht dann die verhängnisvolle Folgerung, daß das Spezifische der priesterlichen, durch die sakramentale Ordination gegebenen Aufgabe (nur) die Spendung der Sakramente wäre, während alles andere im Rahmen des kirchlichen Heilsdienstes in gleicher Weise auch der nicht-ordinierte Laie könnte. Die Entleerung des Priesterbilds heute und die Rollenunsicherheit so vieler Priester haben ganz sicher auch mit dieser so verzerrten Frage und der erst recht verzerrten Antwort, die aus einer solchen Aufteilung kommen muß, zu tun.

Die Vorbehalte, die in der kirchlichen Überlieferung immer schon gegen eine amtliche Übertragung der Predigt an die Laien bestand, ist kein bloß soziologisches Phänomen. Sie hat ihre Wurzel in theologischen Bereichen, darin nämlich, daß nach biblischem Verständnis (vgl. besonders Apg 20, 28) das Spezifische und Eigentliche des geistlichen, durch Handauflegung ordinierten Amtes die Gemeindeleitung ist, zu deren besonderer Ausübungsweise die Verkündigung des Wortes Gottes gehört.

Weil es sich im Verbot der Laienpredigt früherer Zeiten auch um eine vom Gesichtspunkt des Glaubens mitbestimmte Angelegenheit handelt, kann die Zurückhaltung, die sich im einigermaßen harten römischen Einspruch gegen die Synodenvorlage, aber auch in der im ganzen durchaus positiven, aber doch zurückhaltenden Stellungnahme der Bischofskonferenz und einer Reihe von mündlichen Interventionen bei der Vollversammlung niederschlug, nicht als bloßes Festhalten von Machtpositionen und Autoritätsstrukturen abgetan, sondern muß theologisch abgewogen werden.

Gewiß braucht die Tatsache, daß mit der sakramentalen Ordination auch die Aufgabe und Vollmacht zur Predigt gegeben wird (während die Missio oder Jurisdiktion einen konkreten Wirkungsbereich zuweist, in dem die sakramental gegebene Bevollmächtigung tatsächlich ausgeübt werden soll), nicht auch umgekehrt zu heißen, daß einer, der nicht ordiniert ist, diese Möglichkeit nicht erhalten kann, daß es also Beauftragung zur Predigt einfach nicht ohne sakramentale Weihe geben kann. Es dürfte aber durch die positive, wenn auch nicht exklusive Verbindung der Predigt mit der sakramentalen Weihe doch wohl ein theologischer Unterschied zwischen der gottesdienstlichen Predigt eines sakramental Ordinierten oder der eines Laien gesetzt sein – so schwierig es theologisch sein mag, diesen Unterschied näher zu erklären. Jedenfalls ist zu beachten, daß die sakramentale Ordination die Weise ist, wie das Amt der hirtenamtlichen Leitung der Gemeinde mitgeteilt wird, mit dem auch die eigentliche Verantwortung für die Verkündigung des Wortes Gottes in der Gemeinde verbunden ist. Dadurch ist in besonderer Weise der zur Predigt angefordert, der diese Verantwortung durch die sakramentale Weihe auferlegt bekam. Damit ist nicht einfach ausgeschlossen, daß die Ausübung dieser Verantwortung, ohne daß sie selbst dem ordinierten Amtsträger abgenommen würde, auch einem Nicht-Ordinierten übertragen werden kann.

Jedenfalls darf das, was dem Priester durch die sakramentale Ordination gegeben ist, nicht auf die Ausspendung der Sakramente eingeschränkt werden. Auch auf dem Umweg über die Beauftragung von Laien mit der Predigt darf es nicht so kommen – es sei denn in extremen Notfällen –, daß Laien die Gemeinde leiten und für die Feier des sakramentalen Gottesdienstes von irgendwoher einen geweihten Priester heranziehen. Die Leitungsstruktur der sakramentalen Kirche erlaubt es nicht, den Priester zum bloßen Sakramentalisten werden zu lassen.

Verkündigung des Wortes Gottes als Zeichenhandlung

Die dargestellte Problematik entsteht daher, daß mit der Verkündigung des Gotteswortes, besonders der im sakramentalen Gottesdienst geschehenden, eine doppelte Wirklichkeit gegeben ist. Der in der Kirche und durch sie geschehende „Dienst am Wort" (vgl. Apg 6,4) hat für das Leben der Kirche einen zweifachen Sinn. Beide Sinngebungen stehen zwar nicht nebeneinander, sondern liegen ineinander; sie sind aber nicht einfach dasselbe und geben verschiedene Möglichkeiten für die Vollzugsweise dieses Dienstes.

Die eine Sinngebung der Verkündigung des Wortes Gottes ist im engeren Sinn zeichenhafter, ja sakramentaler Art. Dabei ist zwar auch, aber nicht nur auf die Tatsache zu schauen, daß durch das sakramentale Wirken Gottes Gnade mitgeteilt, „instrumental" gewirkt wird. Das gehört zwar zum katholischen Sakramentenverständnis und daher auch zur Deutung der Wortverkündigung, wenn und soweit man auch sie sakramental verstehen darf, ist aber nicht das erste, was sakramentales Wirken kennzeichnet. Das Geschehen eines Sakraments muß zunächst als Zeichen, Symbol, Bild betrachtet werden. Und die Tatsache, daß dieses Bildzeichen „die Gnade enthält, die es bezeichnet" (Konzil von Trient, NR 511), ist vom Zeichen her zu erklären. Die Sakramente teilen die Gnade dadurch mit, daß sie sie bezeichnen, hat Thomas von Aquin geschrieben (Quaest. disp. de Veritate, Qu. 27, a. 4, ad 13).

Dieser Zeichencharakter, den die Verkündigung des Gotteswortes in der Kirche hat, läßt natürlich auch nach dem Inhalt dieses Zeichens fragen. Das scheint zu bedeuten, daß die Zeichenhaftigkeit des Wortes in dem zu suchen ist, *was* es sagt, im Inhalt der gesprochenen Worte. Das ist ohne Zweifel auch richtig. Aber es ist noch nicht alles. Die Zeichenhaftigkeit der Wortverkündigung liegt nicht nur im Inhalt des verkündigten Wortes, sondern auch in der Verkündigung des Wortes. Das heißt, der Vorgang der Verkündigung selbst ist, gerade weil er ureigenstes Handeln der Kirche ist, von sakramental zeichenhafter Art. Er nimmt so sehr an der Sakramentalität der Kirche selber teil, daß man diesen Vorgang selbst nach Art eines Sakraments betrachten muß. In diesem Vorgang wird etwas von dem zeichenhaft dargestellt, was im gnadenwirkenden Heilswerk Jesu Christi geschehen ist und durch das sakramentale Handeln der Kirche hier und heute aktualisiert, gegenwärtig gesetzt und wirksam gemacht wird.

So ist die von und in der Kirche vollzogene Verkündigung des Wortes Gottes nicht nur mitteilende Aussage über Gott, der in Jesus Christus Mensch geworden ist und das Heil der Menschen gewirkt hat. Sie ist auch nicht bloßer Appell, der durch seinen Inhalt zu bestimmtem Verhalten aufruft und durch die Art seines Vollzugs an Eindringlichkeit gewinnt. Vorgängig dazu stellt das Ergehen der kirchlichen Verkündigung nach Art eines sakramentalen Zeichens das Ereignis dar, in dem das Heilswirken Gottes in Jesus Christus geschehen ist. Zu ihm nämlich gehört zunächst, daß Gottes Wort in Jesus Christus an die Menschen ergangen ist und im Leben des Herrn mit Tod und Auferstehung als zusammenfassendem Höhepunkt vollendet wurde – wobei man

gleichzeitig noch das gleiche Leben Jesu bis zu seinem Tod als gehorsame Hingabe an den Willen des Vaters (vgl. Phil 2, 8) als Antwort der Menschen auf das in Jesus Christus ergehende Wort Gottes sehen muß.

Im Ereignis des kirchlichen Verkündigens, vor allem im Rahmen der Eucharistiefeier, gehören beide Teile – der Wortgottesdienst und der sakramentale Teil der Mahlfeier – zum einen und ganzen Zeichen. Und die sakramental gnadenhafte Wirkung ist dem Ganzen zuzuschreiben, wie das Heilswerk Christi als Ausdruck und Quelle aller Gnädigkeit Gottes sein Kommen als Wort und sein Opfern als Antwort umfaßt.

Gerade von hier aus ist es verständlich, wenn diese Art der Verkündigung des Gotteswortes in besonderer Weise dem sakramental ordinierten geistlichen Amt vorbehalten wird. Wenn dann ein Nicht-Ordinierter in besonderen Fällen in diese Art der Verkündigung einbezogen wird, ist damit der geweihte Priester und Gemeindeleiter nicht aus seiner Verantwortung dafür entlassen. Gerade um der besonderen Nähe zum sakramentalen Selbstvollzug der Kirche willen, wie sie in den Sakramenten, vor allem in der Eucharistiefeier geschieht, ist die grundsätzliche Bindung der Predigt an das ordinierte Amt theologisch begründet und wird von der Kirche nur ungern gelockert.

Dennoch gibt es im Unterschied zu der im engeren Sinn sakramentalen Mahlfeier bei der Eucharistie, die nur vom geweihten Priester vollzogen werden kann (vgl. IV. Laterankonzil, NR 920), für die Verkündigung im ersten Teil der Eucharistiefeier, dem Wortgottesdienst, die Möglichkeit, daß ein Laie in Delegation von seiten des Amtes den Akt der Verkündigung ausübt. Daß diese Möglichkeit als „außerordentlicher" Fall angesehen wird, ist eben aus dem Glauben daran verständlich, daß im Rahmen der Eucharistiefeier die Verkündigung des Gotteswortes in besonderer Weise in die Einheit mit dem Sakrament hereingenommen ist, ja eigentlich einen Teil des gesamten Vorgangs der sakramentalen Gedächtnisfeier ausmacht. Weil die Einheit von Memoria im Wort und Memoria im sakramentalen Zeichen schon weniger deutlich ist, wenn ein zwar geweihter, aber doch ein anderer als der zelebrierende Priester die Predigt hält, deshalb sagt die Einführung ins neue Meßbuch ja auch, daß „de more" (normalerweise) eben der Priester, der der Eucharistiefeier vorsteht, auch die Predigt halten soll. Erst recht wird man verstehen müssen, daß die Predigt durch einen Laien zwar nicht für unmöglich angesehen wird, aber doch mit dem Vorbehalt des Außerordentlichen belegt wird. Das ist bei anderen Weisen der Verkündigung – im Wortgottesdienst, in der katechetischen Unterweisung usw. – erheblich anders.

Verkündigung als Mitteilung von Inhalten

Auch in den anderen Gelegenheiten und Weisen der Wortverkündigung darf man nicht einfach vom Geschehen als zeichenhafter Darstellung der Tatsache, daß Gott die Menschen in Jesus Christus anredet, sich ihnen anrufend mitteilt und zur Antwort aufweckt, absehen. Alles kirchliche Heilswirken ist mehr als pragmatische Dienst-

leistung, nämlich sakramental-zeichenhafte Darstellung des dialogischen Vorgangs, in dem das Heil Gottes zu uns Menschen kam, der Menschwerdung des Wortes wie der gehorsamen Hingabe im antwortenden Opfer. Aber gerade bei der Wortverkündigung kann man vom pragmatischen Sinn dieses Vorgangs nicht absehen. Damit ist gemeint, daß die Verkündigung des Wortes nicht nur als *Tatsache, daß* verkündigt wird, sondern auch in *dem, was* verkündigt wird, gehört werden muß. Weil dieser Gesichtspunkt sogar ein Eigengewicht hat, kann er auch sein Gewicht in der Frage nach der Verkündigung durch Laien geltend machen.

Insofern die Wortverkündigung zeichenhafte Darstellung des Ergehens von Gottes Wort in der Menschwerdung und dem Leben des Logos in Jesus Christus ist, steht ihre Bindung an das ordinierte Amt mehr im Vordergrund. Wo jedoch das verkündigte Wort in seinem Inhalt mehr im Vordergrund steht, ist die Bindung an das geweihte Amt weniger dringlich. Hier läßt sich ganz sicher auch die Form der Verkündigung sehr viel leichter von der Weise des Predigens und Hörens auf das Gespräch miteinander verlagern. Gewiß sind die Grenzen nicht ganz einfach und scharf zu ziehen. Das eine schließt das andere nie ganz aus.

Aber es ist verständlich, daß die Kirche sowohl bezüglich der Laienpredigt wie der Auflockerung der Verkündigungsweise in der Eucharistiefeier am meisten Zurückhaltung walten läßt, weil sich die Kirche in der Eucharistiefeier in zentralster Weise selbst artikuliert, darstellt und in ihrer eigenen Sakramentalität engagiert. Man darf die Eucharistiefeier zwar nicht vom übrigen Heilswirken der Kirche isolieren. Sie führt vielmehr alles übrige Wirken der Kirche zusammen. Aber gerade deshalb kann man nicht einfach alles, was für die übrigen Formen der Verkündigung möglich ist, in gleicher Weise und im selben Ausmaß auch für die Eucharistiefeier und die in ihr zu vollziehende Verkündigung reklamieren, wie man auch umgekehrt nicht alles, was für die Predigt im eucharistischen Gottesdienst gilt, ohne weiteres in gleicher Weise auf die sonstigen Weisen der kirchlichen Verkündigung übertragen kann. Es gibt fließende Grenzen, aber doch echte, vom Wesen der Sache bestimmte Unterschiede. Sie gleichmacherisch ignorieren zu wollen, hieße der Kirche und ihrer Wirksamkeit einen schlechten Dienst erweisen.

Werner Huth

Der Mensch in der Sicht der Schicksalsanalyse

Lipot Szondi zum 80. Geburtstag am 11. März

Im Jahr 1937 verfaßte der damals 81jährige Sigmund Freud sein wissenschaftliches Testament, die Schrift „Die endliche und die unendliche Analyse“ [1]. Im gleichen Jahr begründete der ungarische, heute in der Schweiz lebende Psychiater Lipot Szondi mit seiner Arbeit „Contributions to Fate Analysis“ [2] die Forschungsrichtung der Schicksalsanalyse, die zu einem wesentlichen Teil als der Versuch der Testamentsvollstreckung Freuds, zugleich aber auch als entscheidende Erweiterung des psychoanalytischen Ansatzes angesehen werden muß.

Der Begründer der Psychoanalyse stellte am Ende seines Lebens fest, daß sich die Analyse eigentlich nur bei traumatischen Neurosen meisterlich bewähre. Die konstitutionelle Triebstärke und die Ichveränderungen „im Sinne einer Verrenkung und Einschränkung“ dagegen seien für die Wirkung der Analyse ungünstig, wobei zwischen beiden offenbar Beziehungen bestünden. Man wisse aber über diese Verhältnisse noch zu wenig und ihre Erforschung sei die wichtigste Zukunftsaufgabe der Psychoanalyse.

Die Entwicklung der klinischen Psychologie von Freud bis Szondi

Außer im schicksalsanalytischen Ansatz wurden Freuds Anregungen nur bruchstückhaft aufgegriffen: bei der Erforschung einzelner Aspekte des Ichproblems. Dies hatte verschiedene Gründe:

1. Kurz nach den genannten Sätzen Freuds suchten die Nazis das Problem der psychischen Erkrankungen dadurch zu „lösen“, daß sie versimpelt und falsch verstandene Mendelsche Regeln auf sogenannte Geisteskranke anwendeten und zu Zehntausenden von Morden und Zwangssterilisationen mißbrauchten. Als Reaktion darauf wandte

[1] S. Freud, XVI, 57–99. Die Freud-Zitate werden der Imago-Publishing-Ausgabe (London 1950) entnommen. – Die wichtigsten Arbeiten Szondis finden sich in folgenden Büchern: Schicksalsanalyse. Wahl in Liebe, Freundschaft, Beruf, Krankheit und Tod (Basel, Stuttgart ^{3}1965); Lehrbuch der experimentellen Triebdiagnostik (Bern, Stuttgart ^{2}1960); Triebpathologie. Elemente der exakten Triebpsychologie und Triebpsychiatrie (Bern 1952); Ich-Analyse. Die Grundlage zur Vereinigung der Tiefenpsychologie (Bern, Stuttgart 1956); Schicksalsanalytische Therapie (ebd. 1963); Kain, Gestalten des Bösen (Bern, Stuttgart, Wien 1969); sowie zusammen mit vielen Veröffentlichungen seiner Schüler in: Szondiana I–VIII. Beihefte zur schweizerischen Zeitschrift für Psychologie und ihre Anwendungen.

[2] In: Acta Psychol. 3 (1937) 1–80.

sich die Aufmerksamkeit fast allgemein von genetischen Faktoren ab und richtete sich statt dessen auf die Erforschung der Umwelt, besonders auch des Kleinkinds, wodurch sich viele neue Erkenntnisse gewinnen ließen.

2. Die Tatsache, daß beim psychotherapeutischen Umgang mit unseren Patienten uns deren Störung immer nur in gesellschaftlichen und biographischen, nicht aber in biologischen Zusammenhängen erscheint, verleitete viele dazu, die letzteren zu vernachlässigen. Mehr und mehr entwickelte sich daraus der Kurzschluß, daß man aus dem tatsächlichen oder vermeintlichen Verstehen der inneren Dynamik psychisch Kranker Rückschlüsse auf die Verursachung ihrer Störung ziehen könne.

3. Durch eine Reihe von Spaltungen innerhalb der klinischen Psychologie (um dem Bereich, der durch keine gemeinsame Theorie geeint ist, wenigstens einen gemeinsamen Namen zu geben!) verlor man den Blick auf die Nachbargebiete. Dies geht so weit, daß manche Psychoanalytiker behaupten, die Genetik sei eine antiquierte Wissenschaft, die man ätiologisch nicht berücksichtigen soll. Wie irrig eine derartige Ansicht ist, geht allein schon aus folgender Tatsache hervor: falls ein eineiiger Zwilling an Schizophrenie erkrankt, beträgt die Wahrscheinlichkeit, daß dieselbe Krankheit auch beim erbgleichen Zwilling auftritt, bis zu 90 %. Erkrankt jedoch ein zweieiiger Zwilling an Schizophrenie, dann ist die Erkrankungswahrscheinlichkeit des nicht erbgleichen Zwillings nur etwa ein Viertel so groß[3].

Statt die Bedeutung von Erbfaktoren überhaupt auszuklammern, wäre zu fragen, warum die Krankheitskonkordanz bei eineiigen Zwillingen nicht 100 % beträgt, wie erwartet werden müßte, wenn die Erbgesetze in ähnlich strengem Maß wie bei den Tieren gelten würden. Die Antwort im Sinn Szondis lautet, eine unkritische Transposition dieser Gesetze auf den Menschen sei nicht möglich, weil dieser dank seiner Partizipation am Geist unter Umständen in der Lage ist, die Manifestation einer in ihm angelegten Erbkrankheit zu hemmen oder sogar zu überwinden[4]. Diesem Geist wurde in unserem Fach bis vor kurzem allenfalls ein negatives Asylrecht im Begriff „Geisteskrankheit" eingeräumt – als wenn der Geist erkranken könnte! Im übrigen waren sowohl die Psychiatrie als auch die Tiefenpsychologie in eine Entwicklung hineingeraten, die ihnen ein deterministisches Konzept auferlegte und sie damit unfähig machte, sich die Möglichkeit einer freien Wahl beim Menschen vorzustellen.

Zu dieser Entwicklung war es auf folgendem Weg gekommen: Die Geschichte der Psychiatrie als Wissenschaft begann in dem Augenblick, als es möglich war, den Ansatz der romantischen Medizin zu überwinden, von dem aus man die Ursachen psychischer Erkrankungen vorwiegend in Besessenheit und Sünde gesehen hatte. Mittels der neuentwickelten empirischen Methoden: strenge Beobachtung, Zählen, Messen und Vergleichen gelang es, die körperlichen Ursachen bei einer Reihe von Erkrankungen

[3] E. Zerbin-Rüdin, Endogene Psychosen. Schizophrenien. Manisch-depressive Psychosen. Anhang, in: Humangenetik, hrsg. v. P. E. Becker, Bd. V/2 (Stuttgart 1967) 446–577.

[4] L. Szondi, Ich-Analyse, a. a. O. 521.

aufzufinden, die fast ausschließlich vom Psychischen her diagnostiziert werden, wie etwa der progressiven Paralyse, der senilen Demenz oder von manchen Formen des Schwachsinns.

Diese Entdeckungen wurden allerdings mit einem hohen Preis bezahlt: mit der mehr oder minder unbemerkten Übernahme jener damals in der Wissenschaft überwiegenden Form des Materialismus, für den nur das real ist, was man sehen, anfassen und in Flaschen abfüllen kann, während er das Psychische letztlich zu einem „Gespenst in einer Maschine" (A. Köstler) denaturiert, dazu bestimmt, eines Tages in der Physiologie aufzugehen. Kraepelin, der Vater der modernen Psychiatrie, und Freud, der Vater der Psychoanalyse, huldigten dieser Ansicht gleichermaßen. Im übrigen lehnten sie jede Beziehung zur Philosophie ab und hielten sich ausschließlich für Empiriker. Wie alle „Theoretiker der antitheoretischen Schule" verfielen sie damit um so zwangsläufiger einer unreflektierten Philosophie, die bekanntlich immer schlecht ist. Freud kam allerdings einen gewaltigen Schritt über die damalige Psychiatrie hinaus, indem er zeigte, daß man bei dem Stand des Wissens, der inzwischen erreicht war, zu wesentlich tieferen Einsichten über die psychisch kranken Menschen (und die Menschen überhaupt) kommt, wenn man etwas mit ihnen oder für sie tut, als wenn man sie ausschließlich nach der Schablone der physikalischen Methode behandelt, d. h. sie zum Objekt macht. Durch diesen Weg deckte er aber zugleich auf, daß die bisherige Psychiatrie ausschließlich eine Bewußtseins- und Denkpsychiatrie war, die durch eine Psychiatrie ergänzt werden muß, die unbewußte Prozesse mit einbezieht. Auch diese Einsicht forderte ihren Tribut: jene Spaltung zwischen Psychiatrie und Tiefenpsychologie, die bis heute noch nicht überwunden werden konnte.

Die Neigung, philosophische Probleme auszuklammern, mußte sich in dem Maß verhängnisvoll auswirken, als man sich mehr und mehr der Erforschung der „großen" Psychosen Schizophrenie und Manisch-depressive Erkrankung zuwandte. Dabei zeigt sich nämlich, daß die Befunde der Genetiker genauso unwiderlegbar sind wie die der Psychogenetiker. Nur ein Fach-Psychoanalytiker oder ein Fach-Genetiker mit einem Fach-Skotom, einem blinden Fleck vor dem Auge, könnte das heute noch leugnen. Aber selbst diese Einsicht reicht für sich allein nicht aus. Zu einer befriedigenden Erklärung bedarf es noch eines zusätzlichen persönlichen Faktors, der ohne ein freies Ich nicht gedacht werden kann. Eigentlich würde diese Situation eine Reflexion auf die Grundlagen des eigenen Fachs erfordern, wobei Anleihen bei der Philosophie notwendig wären. Allerdings ist dort angesichts des Elends des neueren Denkens bei der Bearbeitung des Leib-Seele-Problems und des Freiheitsproblems auch nur schwierig Hilfe zu erwarten.

In dieser Situation verhielt sich die klinische Psychologie – um ein anschauliches Bild Szondis zu modifizieren – wie ein infolge zu früher Trennung von der Mutter haltlos gewordenes Kind, das einen Halt sucht und dabei von Objekt zu Objekt hascht. Die einen suchten sich mit einer praxisorientierten Konzeption zu begnügen, was wegen des mangelnden theoretischen Bezugs zwangsläufig in einer Sackgasse enden muß.

Die anderen bemühten sich um die solange vernachlässigte Philosophie. Bei ihrer Orientierung an der Phänomenologie kamen sie als Daseinsanalytiker zwar zu einer philosophischen Durchdringung vieler Erkrankungen, die Frage nach den Ursachen blieb aber ausgeklammert. Ein dritter Ausweg führte dazu, daß man die radikal physiologischen Positionen der Vergangenheit in genauso radikal soziologische Positionen umkippen ließ. Laing[5] z. B. sieht in einer geradezu faszinierenden Ausklammerung empirischer Forschungsergebnisse im schizophrenen Prozeß die Chiffren eines permanenten Rettungsversuchs vor der unerträglich gewordenen Anpassung an gesellschaftliche Zwänge. Derartige Denkmodelle beanspruchen zwar, daß in ihnen eine äußerst humane Haltung zum Ausdruck kommt, bei der die hierarchische Position des „gesunden" Arztes gegenüber dem „kranken" Patienten aufgegeben wird. Durch die falsche Gleichsetzung von bornierter Voreinstellung gegenüber psychisch Kranken mit der Tatsächlichkeit der Befunde bei psychischen Krankheiten wird aber das Gegenteil heraufbeschworen: nämlich, daß sich an die Stelle der dringend notwendigen Ergänzung unserer Einsichten durch soziologische Tatsachen und Modelle eine Ideologie einschleicht, der es zwar nicht mehr um die Eliminierung der Träger krankhafter Chromosomen, wohl aber um die Beseitigung einer krankmachenden Gesellschaft geht (wobei das Wissen um das richtige Gesellschaftsmodell so fraglos ist wie die Zugehörigkeit zur richtigen Rasse während der hinter uns liegenden „Wissenschafts"-Epoche).

Die heutige Situation der klinischen Psychologie läßt sich am besten mit dem Wort „Krise" bezeichnen. Am überzeugendsten sind die Fortschritte der klinischen Psychiatrie. Jeder, der eine psychiatrische Klinik vor einem Jahrzehnt gekannt hat und heute wiedersieht, wird das bestätigen. Allerdings – das Neuartige stammt nicht von den Psychiatern, sondern von den Biochemikern und den Pharmazeuten. Betrachten wir daraufhin die Lage der Tiefenpsychologie (einschließlich der mehr und mehr in den Vordergrund rückenden Gruppentherapie), so stellen wir fest, daß es trotz allen Zuwachses an Einzelerkenntnissen nicht nur zu keiner theoretischen Annäherung, sondern zu einer Abspaltung immer neuer Schulen von der ursprünglich alleinbestimmenden Psychoanalyse gekommen ist; auch die Erforschung der endogenen Psychosen ist immer noch unbefriedigend, und nicht zuletzt: die Behandlungsdauer schwoll gegenüber den Anfangszeiten der Psychoanalyse teilweise bis ins Uferlose an.

Streng genommen läßt sich der Entwicklungszustand der klinischen Psychologie nur als vorwissenschaftlich bezeichnen. Ihre verschiedenen Schulen haben es zwar mit einem umschriebenen Gegenstandsbereich zu tun, nämlich mit dem psychisch leidenden Menschen; außerdem verfügen sie in ihrer therapeutischen Technik über angemessene Forschungsmethoden. Von Wissenschaft läßt sich aber erst da reden, wo es zugleich auch möglich ist, die Fülle der gewonnenen Erkenntnisse zu ordnen und auf umfassende Grundsätze zurückzuführen. Das vorwissenschaftliche Stadium der psychiatrischen und

[5] R. D. Laing, Das geteilte Selbst. Eine existentielle Studie über geistige Gesundheit und Wahnsinn (Köln 1972).

tiefenpsychologischen Schulen besteht also nicht in der Vielzahl ihrer Methoden, sondern darin, daß es kein verbindliches Bezugssystem für die mittels dieser Methoden gefundenen Tatsachen gibt[6].

Der Partikularismus in der klinischen Psychologie ist allerdings angesichts der Vielfalt von Schwierigkeiten noch eher zu verstehen als die beinahe einhellige Ablehnung jedes Versuchs, ihn zu überwinden. Der Wirklichkeit angemessen wäre eine Haltung, die sich um ein integratives Konzept bemüht, aber bereit ist, dieses so flexibel zu halten, daß es durch neue Einsichten in Frage gestellt werden kann. Vermutlich drückt sich im Fehlen eines derartigen Ansatzes weniger die Unmöglichkeit psychologischer „Totaltheorien" aus, die Jaspers[7] nachzuweisen sucht. Eher dürfte sich deren Ablehnung mit Resignation und dem „Anflug desjenigen Zynismus" erklären lassen, mit dem nach C. Fr. v. Weizsäcker „jeder, auch der ernsthafteste moderne Intellektuelle geimpft und die Welt des modernen Denkens durchseucht ist"[8]. Für diese Annahme spricht u. a., daß sich eine der klinischen Psychologie analoge Entwicklung auch in der Philosophie und in der Theologie feststellen läßt, also überall da, wo zentral nach dem Wesen des Menschen gefragt wird.

Szondis Schicksalsanalyse ist derzeit der einzige Versuch in unserem Fach, gegen den Strom zu schwimmen. Ihm geht es, wie dem Psychiater Carl Schneider, gegen den sich Jaspers' erwähnter Vorwurf richtete, um die Suche nach „Radikalen", d. h. nach dynamischen Grundeinheiten, die sowohl psychische wie somatische Erscheinungen in sich schließen. Die von Jaspers behauptete Gefahr solcher Theorien, nämlich, daß sie „auf einem weiten Kreis sich gegenseitig tragender Bedingungen" gründen, vermeidet Szondi, und zwar hauptsächlich dadurch, daß er mit seinem Denken, den modernen Gepflogenheiten entsprechend, „von unten her" ansetzt. Er beginnt mit der Genetik, bleibt dabei allerdings nicht stecken, sondern dringt bis zu den ich-nächsten Bereichen des Menschen und bis in die Dimension des Geistigen vor.

Natürlich liegen auch Szondis Theorie, wie jedem wissenschaftlichen System, vorempirische Prämissen zugrunde. Diese sind:

1. Psychisches und Biologisches läßt sich bis zu einem bestimmten Grad in gemeinsamen „Radikalen" beschreiben. – Eine in Materie und Seele aufgeteilte Welt ist lediglich eine zu einer bestimmten Zeit der Geistesgeschichte berechtigte „Perspektive". Es wäre aber naiv, sie als wahre Repräsentanz einer letzten Realität anzusehen. Sowohl im Licht der Phänomenologie wie auch einer modernen wissenschaftlichen Konzeptualisation erweist sie sich als unzureichend[9].

[6] Siehe dazu W. Huth – P. Matussek, Experiment und Erfahrung in der heutigen Psychiatrie und Tiefenpsychologie, in: Experiment und Erfahrung in Wissenschaft und Kunst, hrsg. v. W. Strolz (Freiburg 1963).

[7] K. Jaspers, Allgemeine Psychopathologie (Berlin [6]1953).

[8] C. F. v. Weizsäcker – Gopi Krishna, Biologische Basis religiöser Erfahrung (Weilheim 1971) 9.

[9] L. v. Bertalanffy, ... aber vom Menschen wissen wir nichts (Düsseldorf 1970) 164.

2. Es gibt menschliche Freiheit, wenigstens innerhalb gewisser Grenzen. – Freiheit ist zwar keine unmittelbare Gegebenheit, die wie Hören und Sehen in simpler Evidenz von jedermann vorgefunden würde. Sie ist aber auch nicht als Unmotiviertheit zu verstehen, sondern besagt, daß der Mensch in der Lage ist, dank der Vernunft das „Instinktive zu entthronen" [10].

3. Im Bereich des Psychischen gilt: was heute noch verborgene Möglichkeit ist, kann morgen eventuell real werden. Und umgekehrt: was heute Wirklichkeit ist, kann morgen schon wieder eine Möglichkeit sein, die in der Latenz weilt. – Die Schicksalsanalyse fordert, das Denken auf das Werden und nicht auf das Beharren im So-Sein der Person einzustellen. Sie gründet diese Forderung auf die (noch näher auszuführende) Annahme, daß jeder Mensch verschiedene Schicksalsmöglichkeiten hat, unter denen er unter günstigen Umständen frei zu wählen vermag. Niemand ist nur psychisch Kranker oder Krimineller. Er hat auch die Möglichkeit, etwas anderes, ja sogar das polar Entgegengesetzte zu werden [11].

Der genotropistische Ansatz der Schicksalsanalyse

Der Beginn der Schicksalsanalyse scheint mit den geschilderten grundsätzlichen Überlegungen wenig zu tun zu haben. Szondi legte sich in den „Contributions to Fate Analysis" und später noch ausführlicher in der Tausende von Fällen einbeziehenden „Schicksalsanalyse" die Frage vor: Warum verliebt sich ein Mensch gerade in diesen und in keinen anderen Partner? Dabei fand er, daß sich äußerlich scheinbar gesunde Menschen, die aber Träger (genetisch ausgedrückt: Konduktoren) von Erbkrankheiten sind, häufig ineinander verlieben und Partnerschaften eingehen. Dieses Phänomen, das er *Genotropismus* nannte, gilt unabhängig davon, ob sich eine Erbkrankheit im Bereich des Psychischen oder des Somatischen abspielt. Szondi zog daraus den Schluß, daß in der „genotropistischen Anziehung" in ihrer Manifestation verhinderte „latente" Gene zur Wirksamkeit kommen. Seit Szondis erster Veröffentlichung hat man immer wieder die Gültigkeit seiner Behauptungen bestritten, allerdings ausschließlich aus emotionalen oder theoretischen Gründen und nicht aufgrund von Befunden. Vor allem wurde behauptet, nicht genetische, sondern frühkindliche oder soziale Prägungen seien für das Zustandekommen von Partnerwahlen maßgebend.

[10] Siehe dazu A. Görres, Vernunft und Leidenschaft, in: Freiheit und Determination, hrsg. v. K. Forster (München ²1969).

[11] Die Bestimmung der Möglichkeiten eines Menschen ist vor allem auch mittels eines von Szondi entwickelten Tests möglich. Dieser Test, der schwer erlernbar ist, weil er die Kenntnis der schicksalsanalytischen Psychologie voraussetzt, wird fälschlicherweise oft mit der Schicksalsanalyse identifiziert. In Wirklichkeit erweist sich an ihm lediglich in der Hand desjenigen, der damit umgehen kann, die Brauchbarkeit des schicksalsanalytischen Ansatzes.

In der Folge wird näher ausgeführt werden, daß genetische Faktoren in der Tat nicht ausschließlich wahllenkend sind. Ihre Bedeutung ist aber dennoch außerordentlich groß, vor allem in der Verknüpfung mit anderen Faktoren, im Sinn eines multikonditionalen Beziehungsgeflechts.

Das Phänomen des Ergotropismus

Bei seinen Familienuntersuchungen fand Szondi, daß nicht nur Menschen aus gleichen Erbkreisen bevorzugt als Partner gewählt werden, sondern daß auch Beziehungen zwischen bestimmten Erbkreisen und bestimmten Berufen bestehen. Der Begründer der Schicksalsanalyse nannte diesen Zusammenhang *Ergotropismus*. Er tritt in verschiedener Weise auf, wobei zwischen diesen Weisen gelegentlich Überschneidungen bestehen:

1. Ein Mensch kann sich im Rahmen des Ergotropismus mit genverwandten Individuen beschäftigen: Der Sohn einer schizophrenen Mutter wurde ein bekannter Psychiater, der vorwiegend Schizophrene psychotherapierte.

2. Bestimmte gefährliche Triebansprüche werden in sozial befriedigender Weise ausgelebt: Verwandte von Pyromanen, also von Menschen, die aus krankhaften Motiven Feuer legen, werden überdurchschnittlich häufig Feuerwehrleute; unter den Verwandten eines gewalttätigen Menschen, der durch Selbstmord endete, fand sich ein Metzger und ein Chirurg[12].

3. Beide erstgenannten Formen lassen sich als *Ventilergotropismus* zusammenfassen, dem der *Abwehrergotropismus* entgegenzusetzen ist. Hier erfolgt die Wahl des Berufs analog der Abwehrhaltung des Ich gegenüber zurückzuweisenden Triebbedürfnissen: Menschen mit Zwangscharakter wählen häufig Berufe, die diese Zwänge unterstützen, Arbeiten, die sich in Gewissenhaftigkeit, Genauigkeit und strengem Ritus des Ablaufs erschöpfen. Gelegentlich hat man behauptet, nach schicksalsanalytischer Auffassung sei jeder Feuerwehrmann ein verkappter Pyromane, jeder Kriminalist ein latenter Verbrecher und jeder Friseur ein heimlicher Homosexueller. So unsinnig derartige Generalisierungen sind, gilt doch, daß bestimmte Berufe dem Individuum die Möglichkeit geben, gefährliche Triebansprüche in sozialer Weise auszuleben, wobei es nicht nötig ist, sich dieser Tendenzen bewußt zu sein.

Die Zusammenhänge zwischen gewissen Berufen und verschiedenen Erkrankungen lassen sich auch statistisch belegen. Bei einer Auszählung von über 1400 Angehörigen von 25 Pfarrern verschiedener Konfessionen zeigte sich, daß bestimmte Erkrankungen, z. B. Epilepsie oder paranoide Schizophrenie, in diesem Personenkreis weitaus häufiger als in der Durchschnittsbevölkerung vorkamen, während andere (z. B. Schwach-

[12] L. Szondi, Kain, a. a. O. 146 f.

sinn oder Migräne) viel seltener waren, als erwartet werden kann. Dabei waren die Verhältnisse bei Blutsverwandten und angeheirateten Verwandten annähernd identisch[13].

Weitere wahllenkende Faktoren

Für die bisher geschilderten Wahlhandlungen war charakteristisch, daß zwar unter Umständen der Partner oder der Beruf persönlich gewählt wurde, daß aber dennoch die wahllenkenden Instanzen teilweise verborgen blieben. Außer dem *Erbe* gibt es nach Szondi noch weitere Faktoren, die die Freiheit der Wahl einschränken:

die *besondere Trieb- und Affektnatur* des jeweiligen Menschen, deren Kern zwar ebenfalls genetisch angelegt ist, die aber durch die unbewußte Abwehrtätigkeit des Ich dennoch im Lauf des individuellen Lebens umgewandelt und zu einer besonderen Note des Trieblebens geprägt wird;

die *soziale Umwelt,* die mit ihren Einwirkungen bestimmte Existenzmöglichkeiten in ihrer Manifestation fördert, andere hemmt;

die *weltanschauliche, mentale Umwelt,* in der ein Mensch erzogen wurde und in der er mit seinen Fähigkeiten und Begabungen leben muß. Tradition und Elternhaus, Kirche und Schule, Lehre und Beruf, Krieg und Revolutionen formen in zwangsläufiger Weise die Weltanschauung und somit die Mentalität des einzelnen.

Die genannten 4 Faktoren bestimmen das *Zwangsschicksal* des Menschen. Ihm stellt Szondi das menschliche *Freiheitsschicksal* gegenüber. Es hängt primär vom *bewußten Ich* ab, das unter günstigen Umständen die Schranken des Erbes, der Triebnatur, der sozialen und mentalen Umwelt zu durchbrechen vermag. Dieser Durchbruch ist möglich, wenn der Mensch mit Hilfe seines Ich an einer transrealen sinngebenden Wirklichkeit dergestalt teilzunehmen vermag, daß er sich philosophischen, ethischen oder religiösen Werten verpflichtet fühlt.

Szondis Schicksalsbegriff

Einer besonderen Beachtung bedarf der Begriff „Schicksal", weil er leicht dazu verleitet, ihn mit Orakelmethoden, Reinkarnation, Vorsehung, der individuellen Fortuna der Renaissance, den Schicksalsdramen oder ähnlichem zu assoziieren. Für diese überkommenen Auffassungen ist charakteristisch, daß dabei „Schicksal" mit „Zwangsschicksal" gleichgesetzt wird, wobei sich der Zwang als Beschränkung des Willens charakterisieren läßt, sei es durch äußere Gewalt, sei es, wie in den griechischen Tragödien, durch Blutsverwandtschaft, d. h. durch den Zwang des Erbes.

Gefährlicher noch als alle sprachlichen Mißverständnisse ist jedoch, daß der alte

[13] L. Szondi, Schicksalsanalyse, a. a. O. 491 ff.

Schicksalsbegriff, ohne daß er expressis verbis gebraucht würde, in viele zeitgenössische anthropologische Versuche eingegangen ist. Dabei wurde aus dem tragischen Schicksal, ein Spielball der Götter zu sein, die groteske Erscheinung eines Menschen, der wie ein an seinen Drähten hängender Hampelmann von seinen Chromosomen oder – genauso absurd – von seinen infantilen Fixierungen oder von gesellschaftlichen Zwängen abhängig ist.

In klarer Abgrenzung von derartigen Versuchen ist Schicksal im Szondischen Sinn nicht nur unausweichlicher Zwang, sondern zugleich auch das Ergebnis von Freiheit bedingenden Faktoren. Schicksal ist „die Gesamtheit aller Existenzmöglichkeiten der Person, welche durch die Zwangsfaktoren (das Erbe, die Triebnatur, die sozialen und mental-ideologischen Faktoren) und durch die Freiheitsfaktoren (das Ich und den Geist) zustandekommt". „Zwang und Freiheit machen zusammen das Schicksal des einzelnen aus." [14] Eine Konsequenz dieser Lehre ist die Annahme, daß der Mensch nicht nur *ein* Schicksal, sondern *mehrere* Existenzmöglichkeiten hat. Für viele stößt gerade diese Behauptung auf große Schwierigkeiten: Zahlreiche Genetiker sind Deterministen und unfähig, sich das Freiheitsprinzip in der Wahl des Schicksals vorzustellen. Die meisten Psychoanalytiker stehen ihnen in diesem *eindimensionalen Denken* in nichts nach, wenngleich sie im übrigen eine den Genetikern diametral entgegengesetzte Position vertreten. Was den einen die Chromosomen, sind den anderen frühkindliche Frustrationen, Traumata, Fixierungen und Regressionen [15].

Von manchen Forschern werden *zweidimensionale Modelle* gebraucht. Sie sind gleichfalls unbefriedigend, weil sie lediglich den Charakter von Slogans haben. Weder aus Justs Satz „Die Anlage prädestiniert, die Umwelt realisiert", noch aus Freuds Annahme einer „Ergänzungsreihe" zwischen Anlage und Umwelt – man könne aber beim Einzelfall nicht erkennen, was auf die eine und was auf die andere Seite zurückzuführen ist – lassen sich irgendwelche Konsequenzen ziehen.

Die Schicksalsanalyse vertritt ein *dreidimensionales Bezugssystem.* Den Kern eines solchen hat A. Huxley folgendermaßen definiert: „Was Du bist, hängt von drei Faktoren ab: Was Du geerbt hast, was Deine Umgebung aus Dir machte und was Du in freier Wahl aus Deiner Umgebung und Deinem Erbe gemacht hast." [16] Auf die Neurosenlehre transponiert, will das besagen: eine seelische Störung kann sich durch Frustration oder durch andersartige Traumata nur dann manifestieren, wenn die Qualität der Inhalte des Erbes und des Traumas gleichsinnig oder gleichartig ist. Zur Verifikation dieser Annahmen hat die Schicksalsanalyse ein kompliziertes System der Analyse sowohl des Erbbodens der Familie als auch der Umwelt der Person entwickelt, die im Rahmen des speziellen schicksalsanalytischen Ansatzes miteinander in Beziehung gesetzt werden können.

[14] L. Szondi, Triebdiagnostik, a. a. O. 205; Ich-Analyse, a. a. O. 369.

[15] L. Szondi, in: Szondiana VIII, 16 ff.

[16] Zitiert nach H. Remplein, Die seelische Entwicklung des Menschen im Kindes- und Jugendalter (München, Basel ^{6}1958) 128.

Das Triebproblem im Licht der Schicksalsanalyse

Der Mensch gehört zwar kategorial verschiedenen Bereichen an, ontologisch dagegen läßt er sich nur als Einheit verstehen. Deshalb müssen die verschiedenen Ebenen des dreidimensionalen Bezugssystems Anlage-Umwelt-Ich streng voneinander getrennt behandelt werden, sobald man *methodologisch untersucht*. Sobald man jedoch *anthropologisch fragt*, stellt sich die Notwendigkeit einer Zusammenschau, und dabei kann man auf die beiden Begriffe „Trieb" und „Ich" nur schwer verzichten, trotz der Schwierigkeiten, die sich ihrem Verständnis entgegenstellen. Daß man „Triebe" und „Ich" unterscheidet, geht primär auf die Selbsterfahrung zurück: jeder vermag den relativ ichfremden Charakter von Trieben an sich selbst zu erfahren. Er ist so zwingend, daß selbst die eingefleischtesten Behavioristen ohne eine „intervenierende Variable" zwischen Reiz und Reaktion, die weitgehend unterhalb der Bewußtseinsschwelle liegt, nicht auskommen.

Die Schwierigkeit, das Triebproblem zu fassen zu bekommen, liegt einerseits in der Ungelöstheit des Leib-Seele-Problems, andererseits in der Tatsache, daß sich Triebe ja der unmittelbaren Beobachtung entziehen. Gelegentlich versuchte man, das Problem dadurch gewaltsam zu eliminieren, daß man mit Hilfe des zweitgenannten Arguments die Berechtigung, von Trieben zu sprechen, überhaupt in Abrede stellte. Wie wenig begründet jedoch eine derartige Ansicht ist, zeigt ein Vergleich mit der Physik: auch die Gravitationskraft läßt sich nicht unmittelbar beobachten, dennoch halten wir sie mit gutem Grund für real.

Die Kritik an der Triebtheorie führte dazu, diese immer mehr zu präzisieren. Heute sieht man in den Trieben Kräftepotentiale, die einer Anlage entspringen, aber immer auch durch die Umwelt und das Ich des jeweiligen Menschen mitgeformt werden. So wichtig ihre Rolle ist, darf man sie doch nicht unmittelbar zur Erklärung des Verhaltens heranziehen.

Im schicksalsanalytischen Konzept kommt der Trieblehre eine entscheidende Bedeutung zu. Dabei geht es noch mehr als bei Freud um die Trieb*quellen*, während sich der Begründer der Psychoanalyse primär mit dem Trieb*objekt* beschäftigte, d. h. mit demjenigen, „an welchem oder durch welches der Trieb sein Ziel erreichen kann". Freud sah wie Szondi im Trieb ein Grenzphänomen zwischen dem Biologischen und dem Psychischen; ihm war auch klar, daß die Herkunft aus der somatischen Quelle das Entscheidende am Trieb sei[17], glaubte aber, daß ein Zugang zu den Triebquellen psychologisch nur schwer möglich sei. Szondi suchte die Aufgabe, eine moderne Trieblehre zu schaffen, zunächst über eine Abgrenzung der Triebe von den Instinkten zu lösen: Instinkte vollziehen sich entlang einer vorbestimmten, unwandelbaren Marschroute; Lorenz etwa betont, daß niemals eine Veränderung von Instinkthandlungen durch Dazulernen erfolgt. Bei Triebhandlungen dagegen ist nach Szondi das Lebewesen zu individuellen Abwandlungen der mitgebrachten Handlungsketten im-

[17] S. Freud, X, 215 f.

stande (Triebe als „unvollständige Instinkte"). Lorenz z. B. sprach in ähnlicher Weise von der Möglichkeit einer Instinkt-Dressur-Verschränkung.

Eine wichtige Rolle bei triebhaften Vorgängen spielt nach schicksalsanalytischer Ansicht der Verstand, und zwar auf dem Weg über das Wahrnehmungsvermögen. Dennoch sind Triebe nichts spezifisch Menschliches: sie finden sich auch bei höheren Tieren, und nichts spricht dagegen, daß nicht zumindest partiell deren Triebausstattung mit derjenigen des Menschen identisch ist. Spezifisch menschlich indes ist, daß im Lauf der Entwicklung das Bedürfnis auftauchte, unbewußte Strebungen bewußt zu machen. „Nur der Mensch hat die Fähigkeit, unbewußte Bedürfnisse, das Ziel und den Zweck dieser Bedürfnisse sich bewußt zu machen. Das Tier nicht. Und eben in diesem Umstand erblicken wir die unüberbrückbare Kluft, die zwischen menschlicher und tierischer Seele klafft." [18]

Von dem soeben skizzierten Versuch einer Abgrenzung der Triebe von den Instinkten zu einem verbindlichen Triebsystem ist ein weiter, auf den ersten Blick wenig hoffnungsvoller Weg. Bereits 1924 wurden bei mehreren hundert Autoren mehr als 14 000 Tätigkeiten gefunden, die diese als „instinktiv" oder „triebhaft" bezeichnet hatten [19]. Eine kritische Durchmusterung früherer Klassifizierungsversuche der Triebe zeigt nun folgendes: Von vornherein standen sich dabei zwei einander entgegengesetzte Intentionen gegenüber: die der Empiriker, die sich gegen eine abgeschlossene Zahl von Trieben wandten, und die der Theoretiker, die sich gegen die Behauptung sträubten, daß es eine unabgeschlossene Zahl von Trieben geben soll [20]. Unbestreitbar ist, daß sich die Annahme einer unbegrenzten Anzahl von Trieben mit deren biologischer Basis nur schwer in Einklang bringen läßt.

Diese biologische Basis der Triebe wird auch von den phänomenologischen und den philosophischen Ansätzen nicht berücksichtigt. Man geriet gerade dadurch zwangsläufig auf den Holzweg, zusammengehörige Trieberscheinungen entweder übermäßig zusammenzuschmieden oder gewaltsam auseinanderzureißen. Ein Beispiel dafür liefert das Triebsystem von Mac Dougall, der beinahe willkürlich 18 Triebkräfte unterschied, die er unverbunden nebeneinander setzte, ohne ihren inneren Zusammenhang oder ihre gegenseitige Beziehung aufzudecken.

Wesentlich zukunftweisender waren Freuds Überlegungen zum Triebproblem. Durch seine Lehre von den Partialtrieben bezog er die Triebe aufs engste auf den Leib. Er betonte, man könne innerhalb der prägenitalen Periode der Entwicklung der menschlichen Sexualität bestimmte Zonen unterscheiden, die ins Zentrum der Aufmerksamkeit des Kindes rückten, z. B. Mund, After und Harnexkretionsorgane.

[18] L. Szondi, Triebpathologie, a. a. O. 46.

[19] Zitiert nach A. Gehlen, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt (Frankfurt [8]1966).

[20] Die Sorge der Empiriker vor einem unberechtigten Reduktionismus ist allerdings nur in Grenzen berechtigt. Man ist hier an Goethes Einwand gegen Schiller erinnert, der Gozzis Behauptung bestritt, daß es nur 36 dramatische Situationen gebe, und dem Goethe entgegenhielt, ihm, Schiller, sei es nicht gelungen, auch nur soviele zu finden.

Sie erführen dabei eine besondere libidinöse „Besetzung". Dabei spiele allerdings der Leib die Rolle eines Vermittlers, nicht dagegen einer Quelle der Triebe. Anders ausgedrückt: er ist nicht ihr letzter Bedingungsgrund. Insgesamt stellte Freud zwei Triebtheorien auf. In seiner ersten bezeichnete er den Trieb als Auswirkung irgendeiner Energie von unbekannter organischer Herkunft; sie gründet somit auf einem energetischen Prinzip. Nach der zweiten Theorie ist der Trieb ein „dem belebten Organismus innewohnender Drang zur Wiederherstellung eines früheren Zustandes" [21]; diese Theorie nimmt somit ein richtungweisendes Prinzip an. Beide Theorien waren dualistisch aufgebaut: in der ersten Theorie spricht Freud von den Ich- und Sexualtrieben, in der zweiten von den Lebens- und Todestrieben.

Auch Freud konnte letztlich nicht zu einem verbindlichen Triebsystem kommen. Wie ein solches beschaffen sein müsse, hat K. Jaspers bei der Untersuchung des Problems „psychischer Radikale" gezeigt. Geht man davon aus, daß Triebe Radikale menschlicher Handlungen und darüber hinaus die bedingenden und erhaltenden Wurzeln des menschlichen Daseins sind, dann müssen sie folgenden Kriterien standhalten:

1. Sie müssen *unhistorisch* und zu allen Zeiten im Wesen gleich sein.
2. Sie müssen eine *durchgehende Kraft* entfalten, welche in allem Erleben und Verhalten des Menschen gegenwärtig ist. Jedes Radikal verfügt demnach über eine spezifische unerschöpfliche Energiequelle.
3. Sie müssen *inhaltlich unspezifisch* sein, d. h. ihre Manifestationen können sich zwar von Person zu Person, von Zeit zu Zeit ändern, die Wurzel selber aber bleibt im Leben des einzelnen wie der Menschheit immerfort die nämliche.

Szondi griff Jaspers' Kriterien auf und setzte sie mit den Ergebnissen seiner Stammbaumforschungen in Beziehung. Dabei kam er zu folgenden Aussagen:

1. Triebe sind *gen-bedingt*. Es gibt keine Trieblehre, die dies leugnen würde. Die Schicksalsanalyse postuliert darüber hinaus jedoch die Existenz besonderer Triebgene als spezifische Quellen triebhafter Strebungen und Bedürfnisse. Die Unterschiede in den Erscheinungsformen der Triebe sind in hohem Maß Ausdruck der verschiedenen Stärke der jeweiligen Triebanlage. Diese läßt sich auf Variationen eines und desselben Gens (sog. multiple Allelie) zurückführen.

2. Triebe sind *keine unauflösbaren Einheiten*. Szondi fand, daß bei den von ihm untersuchten Trieben jeweils zwei zueinandergehörige Gegensätzlichkeiten angelegt sind [22]. Da nach der Erbtheorie jede Anlage zweimal vorhanden ist (einmal vom Vater und einmal von der Mutter), muß jeder Faktor zwei Tendenzen haben. Nicht alle diese Tendenzen werden ständig aktualisiert. Die in der Latenz befindlichen sind allerdings dynamisch nicht tot, sondern bilden gleichsam die Komplementärmöglich-

[21] S. Freud, X, 214; XIII, 38.

[22] Szondi kam zu diesem Ergebnis aufgrund genetischer Tatsachen. Freud hatte vor ihm aufgrund psychologischer Tatsachen den gleichen Schluß gezogen und leitete aus diesem „sehr merkwürdigen und der populären Kenntnis fremden Verhältnis" die Gefühlsambivalenz ab (X, 332).

keiten zu den aktuellen Zügen, den sog. Hintergänger, der entweder durch die aktuellen Züge „durchschimmert" oder sukzessiv zur Aktualisierung kommen kann.

3. Ein wichtiges Kriterium ist die *Spannung* der Triebe: sie hängt von der Größe der Gegensätzlichkeiten zwischen den Triebstrebungen, die einen Trieb konstituieren, ab und ist eine wichtige Vorbedingung für die innere Dialektik zwischen den verschiedenen Strebungen.

4. Es gibt für jeden Trieb *physiologische und pathologische Kriterien.* Auf der einen Seite dürfen wir einen psychischen Vorgang nur dann als triebhaft bezeichnen, wenn er in jedem Individuum ohne Ausnahme aufzufinden ist (physiologisches Kriterium). Andererseits muß er in einer kleinen Gruppe von Menschen in einem so extremen Maß vorhanden sein, daß die Registrierung einer besonderen psychischen Krankheit notwendig erscheint (pathologisches Kriterium). Anders ausgedrückt heißt das: man bekommt einen Hinweis auf die Anzahl menschlicher Triebe, wenn man die psychiatrischen Erbkreise mit dem allgemein menschlichen Triebsystem in Beziehung setzt. Zugleich wird damit postuliert, daß erbbiologisch der Unterschied zwischen „Geistes"-Kranken und „Geistes"-Gesunden nur quantitativer und nicht prinzipieller Natur ist; denn diejenigen Gene, die eine „idiopathische" „Geistes"-Krankheit determinieren, sind in erster Linie Triebgene, die in jedem Menschen ohne Ausnahme vorhanden sind; nur die Menge, die Dosierung dieser Triebgene ist beim gesunden Menschen kleiner. Sogenannte „Geisteskranke" sind somit in Wirklichkeit triebkranke Individuen, die in den Wirbel eines ganz spezifischen Triebbedürfnisses geraten und sich dagegen mit bestimmten Notausgängen behelfen müssen. – Die Einebnung des Grabens zwischen „Normalen" und psychisch Kranken bagatellisiert nicht die unter Umständen unaufhebbare Furchtbarkeit vieler seelischer Leiden; wohl aber zeigt sie uns, wie sehr uns die davon Betroffenen bis in die Wurzeln unseres Leibes und Wesens verbunden sind. An die Stelle der Utopien zeitgenössischer soziologistischer Weltverbesserer rückt sie zugleich die Frage, ob es im Einzelfall nicht möglich ist, einen Ausweg für die gefährlichen Triebansprüche zu finden.

5. Jedes in Frage stehende Triebbedürfnis muß einen selbständigen *Erbgang* besitzen. Die heutige Vererbungslehre ist noch weit davon entfernt, den Erbgang der verschiedenen Erbkreise mit mathematischer Genauigkeit feststellen zu können. Die Ergebnisse großangelegter Erbforschungen konnten jedoch beweisen, daß die verschiedenen Erscheinungen selbständig vererbt werden.

Das schicksalsanalytische Triebsystem

Es würde den Rahmen der Arbeit sprengen, sollte hier das schicksalsanalytische Triebsystem vollständig geschildert werden. Auch kann die Frage nicht diskutiert werden, welche Triebbedürfnisse von Szondis Ansatz nicht erfaßt werden. Immerhin gelang es ihm, die vier großen Krankheitskreise der Schizophrenien, der Manisch-depressiven Erkrankungen, der Anfallserkrankungen und der Sexualstörungen ein-

zubeziehen. Auf diese Weise wird der klassisch-psychiatrische Ansatz, der sich speziell mit den „großen" Psychosen beschäftigt hat, mit dem psychoanalytischen verbunden, dessen Arbeitsschwerpunkt vor allem bei den Störungen lag, die Szondi im Sexualkreis und teilweise bei den Anfallserkrankungen abhandelt.

In einem zweiten Schritt kam er teils durch Zusammenfassung bereits vorliegender genetischer Forschungsergebnisse, teils durch eigene Untersuchungen (besonders bei den Anfallserkrankungen) zu der Einsicht, daß diese Krankheitskreise in enger Beziehung zu bestimmten Triebkreisen stehen. Dies führte schließlich zu der Annahme, daß jedem dieser Erbkreise ein spezieller Trieb entspricht.

Bei seinem Vorgehen richtete sich Szondis Aufmerksamkeit zwar primär auf pathologische Phänomene, aber nicht in der Weise, die dem Psychiater gerne unterstellt wird, nämlich, daß er „Normales" aus dem „Pathologischen" ableite. Dabei zeigte sich, daß bei jeder der verschiedenen psychischen Erkrankungen bestimmte anthropologische Strukturen sichtbar werden, so wie man die Struktur von Kristallen nicht in gelöster, sondern nur in auskristallisierter Form erkennen kann. Auf diese Weise wurde es möglich, die verschiedenen Triebkreise respektive Krankheitsgruppen mit bestimmten Grundverhältnissen des Menschen in Beziehung zu bringen: mit seiner Beziehung zum Mitmenschen, zum eigenen Ich, zum Leib und zum Gesetz.

Szondis Ansatz ist zwar gegenüber dem Freudschen wesentlich erweitert. Dennoch stellt sich auch bei ihm die Frage, wie es mit der kleinen Anzahl von vier Trieben bzw. acht Triebbedürfnissen möglich sein kann, die Vielzahl psychopathologischer und normalpsychologischer Erscheinungen zu interpretieren. Hierzu ist zu sagen, daß es außer den genannten noch andere Triebklassen geben dürfte; sie ließen sich freilich bisher noch nicht bestimmen. Wichtiger ist, daß sich mit dem von der Schicksalsanalyse aufgefundenen Triebsystem ein breites Spektrum erfassen läßt, vor allem deshalb, weil die diesem System zugrunde liegenden Radikale keineswegs die Funktion von Schachteln oder Etiketten haben. Sie lassen sich wesentlich präziser als Kategorien des Psychischen verstehen, die dazu verhelfen, bisher beziehungslos nebeneinanderstehende Entitäten in einem inneren Zusammenhang zu sehen[23]. Eine Konsequenz dieser Einsichten ist, daß das am Vorgehen der Naturwissenschaften orientierte Zählen und Messen von de facto gegebenen mannigfaltigen Erscheinungen durch eine Sicht ergänzt werden muß, die die Wesensbegriffe und Wesenszusammenhänge im Erscheinungskreis der einzelnen Triebradikale vor Augen hat. Zählen und Messen einerseits und Wesenserfahrung andererseits dürfen beim Erfassen des Psychischen nicht gegeneinander ausgespielt werden, sondern beide Methoden müssen einander ergänzen.

Im Lauf der Jahre rückte mehr und mehr die Erforschung des Ich in den Mittelpunkt der Arbeit Szondis. Seine schicksalsanalytische Ich-Lehre und die darauf fußende Therapie hat große Bedeutung für die klinische Psychologie und die Anthropologie. Auf diese Fragen soll in einem weiteren Beitrag eingegangen werden.

[23] J. Schotte, Psychoanalyse und Schicksalsanalyse, in: Szondiana VIII, 326–333.

Johann Baptist Metz

Erlösung und Emanzipation*

I. Akzentuierung des Themas

Der theologische Pluralismus, zuweilen nicht mehr als Ausdruck einer begriffslosen Unterwerfung unter das gegenwärtige Elend der Theologie und inzwischen selbst starrer und steriler geworden als alle Systeme, die man in seinem Namen bekämpft: dieser Pluralismus kann m. E. in Bewegung geraten und die zur Standpunktfrage herabgedeutete Wahrheitsfrage neu in Gang setzen, wenn die *eine* theologische Position sich gerade dessen annimmt, was die *andere* bei ihr vermißt oder doch vernachlässigt sieht, und umgekehrt; wenn also bei dem Thema „Erlösung und Emanzipation" ein „Theologe der Welt" oder gar – was immer dies heißen mag – ein „politischer Theologe" sich nicht um die Erörterung der Substanz christlicher Erlösungslehre herumdrückt und anderseits freilich auch eine sorgsam auf das „spezifisch Christliche" bedachte und – falls es sie geben sollte – „reine" Theologie der Erlösung sich redlich den Herausforderungen durch das Emanzipationsthema stellt; denn schließlich macht es die Pointe des Christentums aus, daß man in seinem Namen nicht nur das Heilige, sondern auch die Welt mit ihrer Leidensgeschichte keineswegs um ein Linsengericht verschleudern darf. Damit habe ich mir die Akzentuierung meines Themas selbst zugespielt. Sie möchte ich auch nicht dadurch wieder verwischen, daß ich mich in meiner Eigenschaft als Fundamentaltheologe zu sehr von der Arbeit des Dogmatikers absetze. Schließlich gehören in meinen Augen beide Disziplinen eng zusammen, ja ineinander: Dogmatik als eine Art materialer Fundamentaltheologie und Fundamentaltheologie ihrerseits als formale Dogmatik. „Formal" wird deshalb zwar, so fürchte ich, im folgenden manches bleiben, aber doch nicht, so hoffe ich, der Bestimmtheit und Eindeutigkeit entbehren.

II. Emanzipation, universal und total

Erlösung und Emanzipation. Zu einer ersten Präzisierung des Themas und seiner inneren Spannung beziehe ich mich auf den Untertitel unserer Tagung, der da lautet: Die christliche Erlösungsbotschaft im Horizont heutiger Welterfahrung. Ich verstehe

* Es handelt sich hier um den vor allem im Anmerkungsteil gekürzten Abdruck eines Referats, das der Verfasser bei der Tagung der Kath. Dogmatiker und Fundamentaltheologen in München (27. – 30. 12. 1972) vorgetragen hat und das in vollständiger Fassung erscheinen wird in: Erlösung und Befreiung, hrsg. v. L. Scheffczyk (Freiburg: Herder 1973; „Quaestiones disputatae").

in diesem Zusammenhang Emanzipation als eine Art epochales Stichwort für unsere heutige Welterfahrung, als universale, gewissermaßen geschichtsphilosophische Kategorie zur Charakterisierung jener neuzeitlichen Welt und ihrer Freiheits- und Aufklärungsprozesse, in deren Verhältnissen (nicht einfach: unter deren Bedingungen!) wir die christliche Erlösungsbotschaft zu artikulieren und zu verantworten suchen. Gewiß, dieser hiermit nahegelegte universale Gebrauch von Emanzipation ist so selbstverständlich und so unbedenklich nicht. Überall lauert die Gefahr der Ideologisierung. Und kaum ein anderes Wort scheint in der gegenwärtigen Diskussion so überlegitimiert, so übergebraucht und in jedem Fall so affektiv überbesetzt zu sein; man mustere nur einmal die pädagogische, speziell die religionspädagogische Literatur daraufhin durch. Gleichwohl scheint es mir wenig sinnvoll und wenig hilfreich, Emanzipation auf ihren ursprünglichen Geltungsbereich im Recht zu beschränken, wo sie bekanntlich die huldvoll gewährte Freilassung von Sklaven und Leibeigenen oder die dem Vater verdankte Freisprechung des Sohnes bezeichnete. Denn erst das Zurücktreten der hoheitsvollen Gewährung und das Hervortreten der Autonomie im Emanzipationsgeschehen, also das Verständnis von Emanzipation als *Selbst*befreiung menschlicher Gruppen und Klassen in der neuzeitlichen Revolutions- und Aufklärungsgeschichte bringt jene Spannung und jenen Kontrast in das Verhältnis von Erlösung und Emanzipation, dem sich unsere Überlegungen zuzuwenden haben. Im folgenden ist deshalb (und ich meine, in Übereinstimmung mit dem Tenor unserer Tagung) Emanzipation universal, als quasi geschichtsphilosophische Grundkategorie neuzeitlicher Freiheitsgeschichte gebraucht, die entsprechend im Kontext einer Geschichtstheologie der Erlösung erörtert werden soll.

Diese Festlegung ist folgenreich genug. Sie zwingt die Theologie zunächst, dem nüchtern Rechnung zu tragen, was ich hier das Totale und Kompromißlose der so verstandenen emanzipatorischen Freiheitsgeschichte nennen möchte. Dies hat seine erste programmatische Formulierung bei Marx gefunden, wird in dieser Allgemeinheit aber auch von Emanzipationstheoretikern ganz anderer Couleurs geteilt; Marx: „Alle Emanzipation ist Zurückführung der menschlichen Welt, der Verhältnisse auf den Menschen selbst." Diese Emanzipationsgeschichte ist gewissermaßen nicht nur kategorialer, sondern transzendentaler Art; sie tangiert und revolutioniert schließlich die Wurzeln menschlichen Freiheitsverständnisses überhaupt. In der Selbstbefreiung einzelner Gruppen und Klassen von Bevormundung, Unterprivilegierung und sozialer Unterdrückung bahnt sich die „allgemein menschliche Emanzipation" (Marx) an, die im Marxismus pointiert gegen jede Form gewährter, befreiter, erlöster Freiheit steht, deren Freiheitsschein den Menschen davon ablenkt, reale Freiheit zu gewinnen.

Nun wurden zwar im Verlauf der jüngeren Geschichte die Widersprüche immer deutlicher, die innerhalb der Geschichte universaler menschlicher Selbstbefreiung auftreten. Es wurde sichtbar, daß Revolutionsgeschichte in neue Gewalt- und Unterdrückungsgeschichte ausartet; daß innerhalb emanzipatorischer Gesellschaften neue Leidensgeschichten entstehen; daß Industrialisierung und Technologie einen neuen,

geradezu ins Planetarische erhobenen Mechanismus der Anpassung und der Unmündigkeit in Gang setzen usw. Bezeichnend hierfür mag immer noch jenes Wort von Ernst Bloch von 1930 sein: „Im Citoyen der Französischen Revolution steckte der Bourgeois; gnade uns Gott, was im Genossen steckt." Dies führte indes in den emanzipatorischen Geschichts- und Freiheitstheorien nicht etwa zur Zurücknahme eines zu hoch, zu abstrakt angesetzten Emanzipationsbegriffs, sondern zu dem, was ich hier abgekürzt die „Dialektik der Emanzipation" nennen möchte, wie sie vor allem im Umkreis der Frankfurter Schule entfaltet wurde. Diese Dialektik entschärft nicht etwa das Totale und Kompromißlose am Emanzipationsbegriff, sie macht ihn im Gegenteil unangreifbarer, undurchlässiger, immuner gegen externe Bestreitung, indem sie die im Emanzipationsprozeß auftauchenden gesellschaftlichen Widersprüche selbst noch einmal in ihn aufzunehmen sucht. Dies möchte ich ebenso bescheiden wie bestimmt allen zu bedenken geben, die in der Dialektik der Emanzipation eine offene Flanke für christlich verstandene Erlösungsgeschichte sehen wollen – es sei denn, man deute diese Erlösungsgeschichte herab zu einem Remedium für verzögerte Emanzipationsgeschichte oder fasse Erlösungsgeschichte als emphatische Verdoppelung dieser Emanzipationsgeschichte auf. Die in der Dialektik der Emanzipation entfalteten Unterscheidungen zwischen Arbeit und Interaktion, zwischen Technik und Praxis, zwischen Empirie und Antizipation usw. sind keine theologischen Differenzen; sie sind Instrumentarium der dialektischen Verarbeitung gesellschaftlicher Widersprüche im Interesse totaler Emanzipation. Dies gilt schließlich und gerade auch für die in dieser Dialektik vorkommenden theologischen Begriffe, wie „Erlösung" bei Walter Benjamin und Theodor W. Adorno, wie „Resurrektion der gefallenen Natur" bei Ernst Bloch, bei Herbert Marcuse und Jürgen Habermas und vermutlich auch wie die Forderung einer neuen Dämonologie und Satanologie beim alten Ernst Bloch.

Zwischen diese Dialektik der Emanzipationsgeschichte ist kein theologischer Fuß zu bekommen! Sie kann allenfalls als ganze zur Diskussion stehen, aber sie kann nicht theologisch halbiert werden. So würde man etwa das Negativ-Kritische dieser Emanzipationsdialektik gründlich verkennen, wollte man meinen, es wäre durch das Affirmative einer christlichen Erlösungslehre zu „ergänzen". Solche Obenhin-Versöhnungen unterschätzen das (negativ-kritisch vermittelte) Totale dialektischer Emanzipationsgeschichte ebenso wie das Unverzichtbare christlicher Erlösungsgeschichte. Hier scheitern m. E. auch die beachtlichen Versuche, „die Sache (Jesu) in den emanzipatorischen Prozeß einzubringen" und Erlösungsgeschichte als Übersteigerung, Überbietung und Vervollkommnung von Emanzipationsgeschichte zu interpretieren. Emanzipation ist eben nicht einfachhin Immanenz der Erlösung und Erlösung nicht einfachhin Transzendenz der Emanzipation, wie es eine bekanntgewordene Versöhnungsformel wahrhaben möchte. Sie scheitert, wenn an nichts anderem, so wiederum am Totalen der dialektischen Emanzipationsgeschichte, die auch die transzendentalen Wurzeln der Freiheit in sich hineinzieht. Sie scheitert daran ähnlich wie auch alle theologischen Versuche zur schiedlich-friedlichen Scheidung von Erlösungsgeschichte

und Emanzipationsgeschichte – im Sinn etwa einer abstrakt durchgehaltenen Zwei-Reiche-Lehre oder im Sinn einer Paradoxsoteriologie transzendentaler oder existentialer Provenienz, die alle in ihrer extremen Geschichtslosigkeit den Bann emanzipatorischer Totalität, der über die neuzeitliche Freiheitsgeschichte verhängt scheint, nicht brechen, sondern – ungewollt – bestätigen.

Resümierend möchte ich dies sagen: Eine Theologie der Erlösung ist nicht etwa dann kritisch, wenn sie die „Kritische Theorie" übernimmt, sich ihr ein- oder (vermeintlich) überordnet. Sie bliebe dann in unkritischer Manier bewußtlos gegenüber der Totalität des Ansatzes neuzeitlicher Emanzipationsgeschichte. Nur indem sie diesen als ganzen vor sich zu bringen sucht, in seinen Voraussetzungen und Intentionen, in seiner dialektischen oder auch evolutiven Version, kann sie sich mit ihm so auseinandersetzen, daß sie dabei weder regressiv-entdifferenzierend hinter neuzeitliche Fragestellungen zurückfällt noch sich von vornherein durch abstrakte geschichtslose Distinktionen in ihrem Erlösungsverständnis den Anfechtungen durch diese Emanzipationsgeschichte entzieht noch auch den Erlösungslogos einfach dem Logos emanzipatorischer Vernunft unterwirft. Der Nachweis christlicher Legitimität der neuzeitlichen Emanzipationsgeschichte mag dabei eine wichtige Voraussetzung sein; er ersetzt jedoch nicht die Verhältnisbestimmung von Erlösung und Emanzipation in sich und entkräftet nicht schon den Verdacht, die christliche Erlösungsbotschaft habe wirkungsgeschichtlich eine Situation mit heraufgeführt, in der sie sich am Ende selbst überflüssig macht und Erlösung nun von Emanzipation erfolgreich beerbt wird.

III. Erlösungsgeschichte – Freiheitsgeschichte – Leidensgeschichte

Ich möchte deshalb vorschlagen, befreiende Erlösung in und durch Jesus Christus und emanzipatorisch-revolutionär-kritische Selbstbefreiung des Menschen, soteriologische und emanzipatorische Befreiungsgeschichte im Blick auf das zu erörtern, was ich hier etwas großflächig und nicht unbedenklich die menschliche Leidensgeschichte nennen will, wohl wissend, daß es sie eigentlich als „plurale tantum" gibt: als jäh abbrechende und abstürzende Leidensgeschichten, die man allenfalls betroffen erzählen, aber nicht argumentativ systematisieren kann. Davon wird noch zu sprechen sein. Hier sei diese Leidensgeschichte etwas unvorsichtig als Medium für erlösende und emanzipierende Befreiungsgeschichte angesprochen. Und dies zunächst, um Bestimmtheit und Differenz in das Verhältnis von Befreiung durch Erlösung und Selbstbefreiung durch Emanzipation zu bringen und um nicht in jene Orgie von Äquivokationen hineinzutreiben, in der gegenwärtig über der dünnen Decke eines unbestimmten Freiheits- und Befreiungsbegriffs rasche Versöhnungen (oder auch Entzweiungen) zwischen Erlösung und Emanzipation gesucht werden, zum Schaden beider, wie ich meine. Diese Leidensgeschichte sei hier nämlich so umfassend verstanden, wie sie in den Leidensgeschichten auch tatsächlich erfahrbar wird. Sie wird hier also nicht von vorn-

herein eingeschränkt auf soziale Unterdrückungsgeschichte und politische Gewaltgeschichte, als welche sie auch in der emanzipatorischen Befreiungsgeschichte thematisiert wird; sie umfaßt hier vielmehr auch und unzertrennlich Leidensgeschichte als Schuldgeschichte und als Geschick der Endlichkeit und des Todes. Erst so wird sie im ganzen zu jener Leidensgeschichte, der gegenüber sich christliche Erlösung als Befreiung artikulieren läßt: als gewährte Befreiung vom Leid der Schuld und der sündigen Selbstverfallenheit des Menschen, wie sie besonders in der sog. staurologischen (satisfaktorischen) Soteriologie herausgearbeitet wird, und als gewährte Befreiung vom Leid der Endlichkeit, der Sterblichkeit, des inwendig fressenden Nihilismus der Kreatur, wie sie vor allem die sog. inkarnatorische Soteriologie akzentuiert. Ich sehe nicht, wie man von christlicher Erlösung als Befreiung sprechen kann und dabei diese gnädige Befreiung von der Leidensgeschichte als Geschichte der Schuld und der tödlichen Endlichkeit suspendiert oder auch nur hintanstellt. Dies ist indes nicht um einer wohlfeilen „Unterscheidung der Geister" willen gesagt, die sich einen Teufel darum schert, wie von solcher Erlösung zum Menschen im Zeitalter der Emanzipation geredet werden könne. Es ist – im Gegenteil – gesagt, um dadurch den Blick freizubekommen auf durchaus reale geschichtliche und gesellschaftliche Vorgänge, auf jene tatsächliche und umfassende Leidensgeschichte, an der der dialektische und evolutionistische Begriff emanzipatorischer Totalität immer wieder strandet, an der sich moderne Emanzipationstheorien mit geschichtsphilosophischer Universalität als abstrakt, ja als Theorien einer irrational halbierten Freiheitsgeschichte erweisen und an der freilich auch, wie ich meine, jede rein argumentative Soteriologie in die Krise gerät. Dies möchte ich in drei Überlegungen andeuten, um dann noch kurz von jener memorativen und narrativen Soteriologie, von jener erzählenden gefährlichen Erinnerung des erlösenden Leidens Jesu reden zu können, die mir am Herzen liegt und in der letztlich die theologische Kritik der abstrakt-totalen Emanzipation gründet.

Leidensgeschichte als Schuldgeschichte und der Entschuldigungsmechanismus einer abstrakt-totalen Emanzipation

1. Diese konkrete Leidensgeschichte war bekanntlich die Crux jeder Theodizee, solange Gott selbst als Subjekt der Geschichte angesehen wurde, und sie war schließlich einer der entscheidenden Anstöße dafür, wenn ich das einmal so nennen darf, Gott selbst in den neuzeitlichen Geschichts- und Freiheitstheorien aus der Mitte der Geschichte abzuberufen und anstelle des Deus Salvator den Homo Emancipator zum universalen Geschichtssubjekt zu erheben. Doch da der Mensch nun sein geschichtliches Schicksal selbst in die Hand nahm, verschwand die anklagende Instanz der Leidensgeschichte nicht; Unglück und Not, Schlimmes und Böses, Unterdrückung und Leid blieben, steigerten und steigern sich zuweilen gar ins Planetarische. Wer ist schuld,

wem ist dies alles zuzuschlagen? Angesichts dieser Frage setzt in den emanzipatorischen Geschichtstheorien in Analogie zur Theodizee eine Art Anthropodizee ein – mit einem diffizilen Rechtfertigungs- bzw. Entschuldigungsmechanismus, der alles argumentative Raffinement der klassischen Theodizee weit in den Schatten stellt. Da Gott als Zurechnungssubjekt nicht mehr zur Verfügung steht, scheint nun alle Schuld angesichts der Leidensgeschichte auf den Menschen als Geschichtstäter selbst zurückzufallen. Der Homo Emancipator müßte sich eigentlich dadurch „rechtfertigen", daß er als verantwortlicher Geschichtstäter Schuld und Versagen auf sich nimmt. Der Homo Emancipator müßte eigentlich als Homo Peccator leben und sich verstehen. Doch da er die vermeintliche Heteronomie der Schuld so sehr fürchtet, schafft er sich lieber selbst neue Heteronomien. Er halbiert seine geschichtliche Verantwortung, er will als Geschichtssubjekt nun doch nicht so ganz ernstgenommen sein. Angesichts der Leidensgeschichte schleicht er sich wieder fort vom Thron des Geschichtssubjekts. Ihr gegenüber entwickelt er trickreich „die Kunst, es nicht gewesen zu sein", wie das Odo Marquard in einschlägigen Überlegungen formulierte[1]. Dieser Entschuldigungsmechanismus läßt sich an den dominierenden geschichtsphilosophischen Emanzipationstheorien illustrieren, seien sie nun idealistisch-liberaler, marxistischer oder positivistischer Herkunft.

So findet man in liberalen und auch in liberal temperierten marxistischen Emanzipations- und Aufklärungstheorien eine Theorie subjektloser Geschichtsprozesse; oder deutlicher: als universales Geschichtssubjekt wird hier, etwa im Gefolge von Hegel, der „Weltgeist" benannt oder – etwa mehr im Anschluß an Schelling – die „Natur", und dies besonders, in immer wieder durchschlagender Vorliebe, bei den Emanzipationstheoretikern der Frankfurter Schule. Solche und ähnliche Wesenheiten fungieren wie transzendentale Geschichtssubjekte, denen man gewissermaßen folgenlos die Nachtseite der Emanzipation, die Schuldgeschichte, zuschlagen kann, während natürlich die Erfolge, die Siege, die Fortschritte „auf der Erde" bleiben und der emanzipatorischen Geschichtstat des Menschen zugerechnet werden. Emanzipationsgeschichte ohne Erlösungsgeschichte entlarvt sich so als abstrakte Erfolgsgeschichte, als abstrakte Siegergeschichte – sozusagen als halbierte Freiheitsgeschichte mit einem perfekten Rechtfertigungs- und Entschuldigungsmechanismus für den Homo Emancipator als Geschichtssubjekt.

Demgegenüber scheut sich bekanntlich die klassische marxistische Version von Emanzipationsgeschichte nicht, durchaus ein konkretes, bestimmtes Subjekt dieses emanzipatorischen Handelns zu benennen, nämlich das Proletariat. Doch auch hier ist und bleibt, extrem abgekürzt gesagt, Emanzipationsgeschichte, soweit sie diesem konkreten Geschichtssubjekt zugeschlagen wird, reine Erfolgsgeschichte, reine Siegergeschichte, in einer unwirklich-unmenschlichen Weise eine Geschichte mit reiner Weste. Denn für das Versagen, für die Schuld angesichts der Leidensgeschichte, werden nun ausschließ-

[1] Wie irrational kann Geschichtsphilosophie sein?, in: Phil. Jahrbuch 79 (1972) 2, 241–253.

lich die anderen, die Gegner, die Feinde dieses Geschichtssubjekts haftbar gemacht. Auch hier funktioniert also der Entschuldigungsmechanismus. Das Alibi ist allemal der Feind mit den Restbeständen seiner Geschichtsmächtigkeit. Und er wird als Alibisubjekt überdesavouiert. Auch eine revolutionäre Emanzipationstheorie ohne Soteriologie ist dem Entschuldigungszwang unterworfen; er manifestiert sich hier im Zwang zur zwischenmenschlichen Verfeindung.

Aber auch dort, wo – wie in den positivistisch-technokratischen Geschichts- und Freiheitskonzeptionen – die Frage nach Sinn und Subjekt der Geschichte als ideologisch demaskiert und überhaupt fallengelassen wird, ist dieser Entschuldigungszwang angesichts der Leidensgeschichte nicht etwa abgebrochen, sondern vielleicht in seiner unheimlichsten Gestalt am Werk. Emanzipationsprozesse werden hier mit technologisch-ökonomischen Fortschrittsprozessen synchronisiert. In diesen Prozessen aber werden die handelnden Mächte immer subjektloser, immer anonymer, Freiheitsgeschichte wird in neuer Weise zur „Naturgeschichte", zum Zwangsmechanismus des technologischen Fortschritts, zum „Schicksal zweiter Ordnung", zum Posthistoire, zum gesellschaftlichen Strukturalismus mit einer geradezu subjektlosen Teleologie der Emanzipation. Der Entschuldigungsmechanismus führt hier zur Auflösung eines zurechnungsfähigen geschichtlichen Handlungssubjekts überhaupt. So wie eine gewisse Theodizee der Aufklärung Gott angesichts der menschlichen Leidensgeschichte dadurch zu „rechtfertigen" suchte, daß sie seine Existenz einfachhin bestritt, führt der Entschuldigungsmechanismus der Anthropodizee innerhalb einer abstrakten Emanzipationsgeschichte schließlich dazu, den Menschen angesichts dieser Leidensgeschichte dadurch zu rechtfertigen und zu entschuldigen, daß sein Tod als Subjekt insinuiert oder gar (wie gehabt) proklamiert wird.

Mit diesen allzu knappen und allzu großflächigen Hinweisen möchte ich vor allem dies eine erläutern: Emanzipation in universalgeschichtlicher Totalität ist in gefährlicher Weise abstrakt und widersprüchlich. Eine universale Emanzipationstheorie ohne Soteriologie bleibt einem irrationalen Entschuldigungs- bzw. Schuldverdrängungsmechanismus unterworfen. Emanzipationsgeschichte ohne Erlösungsgeschichte unterwirft das geschichtliche Subjekt angesichts der konkreten Leidensgeschichte neuen irrationalen Zwängen: entweder dem Zwang zur transzendentalen Suspendierung der eigenen geschichtlichen Verantwortung oder dem Verfeindungszwang oder schließlich dem Zwang, sich selbst überhaupt als Subjekt zu negieren. In der Verweigerung der Schuldannahme wird nicht bestimmte anschauliche Freiheit, sondern mühsam kaschierte Heteronomie gefördert. Die Autonomie und Mündigkeit totaler Emanzipation ist voll innerer Widersprüche. Sie basiert auf partiell oder schließlich total suspendierter Identität des Handlungssubjekts, und am Ende ist diese Autonomie und Mündigkeit, wo sie aus verdrängter Schuld bzw. zu Lasten von Alibisubjekten lebt und sich deshalb ohne Sehnsucht nach Erlösung und Versöhnung begreift, genau das, was Adorno hellsichtig befürchtete: banal. Ausdruck abstrakt halbierter Freiheit. Endgeschichte der Freiheit als Apotheose der Banalität.

Christliche Soteriologie rückt demgegenüber unerbittlich Leidensgeschichte als Schuldgeschichte in den Blick. Sie enthält, wie Karl Rahner das formulierte, immer auch die „Anleitung, den Menschen in die Anerkennung seiner Schuldsituation mystagogisch einzuweihen". Dies freilich nicht, um neue Unterdrückung in Gang zu setzen, um durch Indoktrination von Schuldgefühlen kaltblütig menschliche Herrschaftsinteressen durchzusetzen oder zu stabilisieren, nicht um die Ohnmächtigen mit mehr Schuld und die Mächtigen mit noch mehr unschuldiger Macht auszustatten, nicht um durch die Schuldpredigt die Privilegierten und die sich selbst Privilegierenden um so erfolgreicher zu entschuldigen und das Mysterium der Schuld als einen kalkulierten Faktor subtiler Ausbeutung einzusetzen. Dies sind alles keine abstrakten Gefahren, sie sind oft genug innerhalb der Geschichte des Christentums aufgetaucht und wirklich geworden. Jede Soteriologie hat sich in aller Redlichkeit und in aller Bestimmtheit, aber auch mit einer bisher unbekannten Sensibilität dem einschlägigen ideologie- und religionskritischen Verdacht zu stellen. Sie kann von der Leidensgeschichte als Schuldgeschichte nicht ohne Rücksicht auf die Mechanismen der Unterdrückungs- und Machtgeschichte reden und Gebrauch machen. Und darum kann man, so meine ich, sinnvoll von Soteriologie als politischer Theologie der Erlösung sprechen. Aber gerade als solche kann und darf sie sich das unbeliebte, für viele längst ausgetrocknete Thema „Schuld" nicht ausreden lassen und es nicht auf dem Altar eines abstrakten Emanzipationsideals opfern. Wovon spräche sie sonst, wenn sie „Erlösung" sagt? Und wie vermöchte sie sonst jene kritische Befreiungsarbeit zu leisten, die innerhalb der neuzeitlichen Emanzipationsgeschichte zu tun ist und die darin besteht, dem Entschuldigungsmechanismus einer abstrakt totalen Emanzipation zu widerstehen und den heimlichen Unschuldswahn, der ihn begleitet, als das zu entlarven, was er ist: das neue Opium der Totalemanzipierer angesichts der konkreten und umfassenden Leidensgeschichte.

Leidensgeschichte als Geschichte der Besiegten und emanzipatorische Fortschrittsideologie

2. Die tatsächliche und umfassende Leidensgeschichte, die im christlichen Erlösungsgedächtnis im Blick steht, enthält das Leid der Endlichkeit und des Todes, das vergangene Leid, das Leid der Toten. Ihm gegenüber artikuliert sich das Befreiende und Sinnspendende christlicher Erlösungsbotschaft. Nun ist diese Dimension der Leidensgeschichte den erfahrbaren Leidensgeschichten keineswegs nachträglich angesonnen, ist nicht von christlicher Soteriologie ad usum delphini hinzugedacht. Vielmehr bleibt Freiheitsgeschichte allemal auch Leidensgeschichte. Es bleibt der Schmerz, die Trauer, die Melancholie, es bleibt vor allem das oft sprachlose Leiden am ungetrösteten Leid der Vergangenheit, am Leid der Toten, denn auch die größere Freiheit künftiger Geschlechter macht vergangenes Leid nicht wieder gut und macht es nicht frei. Keine innerwelt-

liche Besserung der Freiheitsverhältnisse reicht aus, den Toten Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, keine rührt verwandelnd an das Unrecht und den Unsinn vergangener Leiden. Eine emanzipatorische Freiheitsgeschichte, die diese Gestalt der Leidensgeschichte unterschlägt oder verdrängt, wird selbst zur halbierten, abstrakten Freiheitsgeschichte; ihr „Fortschritt" wird am Ende zum Einmarsch in die Inhumanität. Denn wiederum erweist sich diese abstrakte Freiheitsgeschichte als eine reine Erfolgsgeschichte, eine reine Siegergeschichte. Der Freiheitssinn der Geschichte ist hier eine den Siegern, den Durchgekommenen reservierte Kategorie: Vae Victis! Vae Victis aber ist kein Sinnprinzip für Freiheitsgeschichte, sondern die genaue Definition des Darwinismus in der Natur. Darum ist solche abstrakte Freiheitsgeschichte schließlich nichts anderes als imitierte Naturgeschichte. Hier wie dort gilt das Recht des Stärkeren, das Selektionsprinzip des Überlebens; solche Freiheit vermehrt sich und schreitet voran auf dem Rücken der Massa damnata der Toten. Das Leid der Väter findet Trost allenfalls im Glück der Enkel, vergangenes Leid düngt die künftige Harmonie, wie es Iwan Karamasoff bitter formulierte; es herrscht ein Darwinismus zweiter Ordnung, ein objektiver Zynismus gegenüber dem vergangenen Leid und gegenüber der Freiheit der Toten und der Besiegten. An dieser ungeheuren Halbierung des Freiheitsthemas zergeht aber am Ende Freiheitsgeschichte überhaupt; sie züchtet sich in dieser Abstraktion zurück in Naturgeschichte (und nicht umsonst insinuieren die Propheten einer abstrakt-totalen Emanzipation „Natur" als Geschichtssubjekt!).

Dagegen bietet das Christentum in seiner Erlösungsbotschaft nicht einen noch so ausgelaugten Sinn für die ungesühnten Leiden der Vergangenheit auf; es erzählt dagegen vielmehr eine bestimmte Freiheitsgeschichte: Freiheit aus erlösender Befreiung durch Gott im Kreuz Jesu. Und diese Befreiungsgeschichte enthält nicht zufällig den „Abstieg zu den Toten", den „descensus ad inferos". Bei ihm handelt es sich keineswegs um einen mythologischen Topos, den man schleunigst auszuscheiden oder doch als nachträgliche Interpolation in das christliche Erlösungsgedächtnis zu relativieren hätte, da er nicht zur genuinen Sache Jesu gehöre. Auf diese Weise hat man der christlichen Soteriologie jeden apokalyptischen Stachel gezogen; auf diese Weise wird man auch ihren entscheidenden Freiheitssinn verdunkeln. Dieser „Abstieg", dieser „descensus", dieses „Mitsein des Gekreuzigten mit den Toten" zeigt nämlich die originäre Befreiungsbewegung der Erlösungsgeschichte an, ohne die jede Freiheitsgeschichte sich auf Naturgeschichte zurückstuft und in ihr sich tendenziell stillegt: Endgeschichte der Freiheit als Apotheose der Natur!

Dies alles ist wiederum nicht zur Beschwichtigung bemerkt, nicht als Opium für gegenwärtiges Leiden. Diese Erlösungsgeschichte nimmt uns ja nicht aus der Solidarität der geschichtlich Existierenden heraus, sie fügt vielmehr eine verdrängte Gestalt dieser Solidarität hinzu. Sie will uns freimachen, auf die Leiden und Hoffnungen der Vergangenheit zu achten und uns der Herausforderung der Toten zu stellen, die doch ebenso zum „Bund" unserer Geschichte gehören wie die noch ungeborenen Enkel. Es gibt im Licht dieser Erlösungsgeschichte nicht nur eine „Solidarität nach vorn", mit den

kommenden Geschlechtern, sondern auch eine „Solidarität nach rückwärts", mit den tödlich Verstummten und Vergessenen; es gibt für sie nicht nur eine „Revolution nach vorn", sondern gewissermaßen auch eine solche nach rückwärts – zugunsten der Toten und ihrer Leiden. Sie blickt nicht vom Standpunkt der Sieger, der Durchgekommenen und der Arrivierten, sondern von dem der Besiegten und der Opfer auf das öffentliche Welttheater unserer Geschichte. Darin ist sie kategorial der Literatur, der Tragödie zumal, nahe, die gegen den Zwang unserer Fortschrittsgeschichte die Antigeschichte ungesühnten Leidens erzählt und wachhält. Doch entlarvt sie nicht nur den Un-Sinn der Geschichte gegen den forschen Optimismus der Sieger. Für sie hängt das Sinnpotential unserer Freiheitsgeschichte nicht nur an den Überlebenden, den Erfolgreichen und Durchgekommenen. Sie erzählt den Gegen-Sinn der Erlösung.

Obsolet ist dieser Gegensinn der Erlösung nur für eine Vernunft, die sich aus lauter Angst vor Heteronomie den Respekt vor dem geschichtlich akkumulierten Leiden versagt und deshalb sogar die „Autorität der Leidenden" im Interesse abstrakter Autonomie zerstört. Wo Vernunft sich indessen diesen Respekt bewahrt, da macht er sie in einer Weise „vernehmend", die in der Entgegensetzung von „Autorität und Erkenntnis", in der das Autonomieproblem der Vernunft zumeist diskutiert wird und an der auch das Verständnis von Emanzipation als apriorischem Vernunftinteresse orientiert scheint, eben nicht ausgedrückt werden kann. In diesem Vernehmen gewinnt Geschichte – als erinnerte Leidensgeschichte – für Vernunft allemal die Gestalt „gefährlicher Überlieferung"; deren Vermittlung geschieht nie rein argumentativ, sondern anfänglicher narrativ, in „gefährlichen Geschichten", die den Bann emanzipatorischer Totalreflexion der Geschichte immer wieder sprengen und als abstrakt desavouieren.

Leidensgeschichte als Krise argumentativer Soteriologie

3. Angesichts der tatsächlichen und umfassenden Leidensgeschichte der Menschen gerät nun aber auch jede rein argumentative Soteriologie in die Krise. Dies ist kurz auszuführen, um dabei gleichzeitig sichtbar zu machen, daß wir in all unseren bisherigen Überlegungen Leidensgeschichte nicht als ein „Drittes" über Erlösung und Emanzipation verstehen. Ich frage also: Kann christliche Soteriologie ihrerseits wirklich der Leidensgeschichte und der darin sich manifestierenden schmerzlichen Nicht-Identität alles geschichtlichen Lebens und aller geschichtlichen Erfahrungen standhalten? Entzieht sie ihrerseits durch ihre Rede von der „redemptio objectiva", von der in Jesus Christus geschehenen und nun (nicht nur in uns, sondern bei und unter uns) anwesenden Erlösung den Menschen nicht von vornherein dem Wagnis und dem Risiko der Nicht-Identität geschichtlicher Existenz? Treibt sie nicht ein geschichtsloses und deshalb immer auch mythologieverdächtiges Wesen über den Köpfen der durch ihre Leidensgeschichte gebeugten, gedemütigten, zerstörten Menschen? Mündet sie angesichts des geschichtlich angehäuften Leidens schließlich nicht ihrerseits in einen objektiven Ge-

schichtszynismus mit umgekehrtem Vorzeichen? Gibt es eine theologische „Vermittlung" zwischen Erlösung und Geschichte, die als Leidensgeschichte überhaupt erst in ihrer Geschichtlichkeit ernst genommen ist? Gibt es diese theologische „Vermittlung", ohne daß sie zu einer steilen, hochfliegenden und am Ende sich selbst betrügenden spekulativen Versöhnung mit dieser Leidensgeschichte gerät oder aber Erlösungsgeschehen selbst wieder angesichts dieser Leidensgeschichte suspendiert? An diesem Vermittlungsproblem, das sich relativ leicht als Zentralproblem gegenwärtiger Theologie überhaupt formulieren ließe, scheitert m. E. jede rein argumentative Theologie. Es gibt gegenwärtig, wenn ich recht sehe, im Blick auf diese Problematik vor allem zwei Trends von theologischen Lösungsversuchen.

Der eine tendiert auf eine Konditionierung des Heils und der Erlösung angesichts der Leidensgeschichte. Heil und Erlösung werden extrem futurisiert, sie bleiben – im Respekt vor der Nicht-Identität der Geschichte als Leidensgeschichte – „auf dem Spiel". Was aber ist eine auf dem Spiel stehende Erlösung am Ende anderes als Erlösungsutopie, von der man allenfalls einen heuristischen Gebrauch im Gang menschlicher Freiheitsgeschichte machen kann? Was ist konditioniertes Heil anders als Chiffre für die gesuchte Selbstbefreiung und Selbsterlösung der Menschheit, die wieder in jene Aporien stürzt, von denen wir bereits gesprochen haben? Diese Konditionalsoteriologie löst sich schließlich in jene Formen einer praktischen Geschichtsphilosophie auf, die in der Beerbung der christlichen Erlösungsidee zwar – etwa seit der Aufklärung – utopische und politische Elemente in sich aufgenommen haben, denen aber z. B. Habermas die Unfähigkeit bescheinigt, „die faktische Sinnlosigkeit des kontingenten Todes, des individuellen Leidens, des privaten Glücksverlustes, überhaupt die Negativität lebensgeschichtlicher Existenzrisiken durch Trost und Zuversicht so zu überspielen (oder zu bewältigen?), wie es die Erwartung des religiösen Heils vermocht hat".

Die andere Lösungsrichtung sei hier etwas ausführlicher erwähnt und beim Namen genannt. Sie behandelt Soteriologie von vornherein nicht rein präzisiv, sieht also Erlösung nicht als ein bestimmtes (kategoriales) „Werk" Gottes in Jesus Christus. Sie bindet die Soteriologie – mit Recht – stärker in die Mitte der Theologie überhaupt zurück, nicht nur in die Inkarnationstheologie, nicht nur in die Eschatologie, sondern in die spezifische Bestimmung des christlichen Gottesverständnisses überhaupt, d. h. in die Trinitätstheologie. Leid wird nun zum „Leid zwischen Gott und Gott" (J. Moltmann); die Nicht-Identität menschlicher Leidensgeschichte wird, im Blick auf Gottes Kenose in Jesu Kreuz, hineingenommen in die trinitarische Gottesgeschichte. Solche Versuche finden sich im Bereich evangelischer Theologie im Anschluß an Karl Barth z. B. bei Eberhard Jüngel und vor allem in Jürgen Moltmanns jüngstem Buch über den „gekreuzigten Gott" [2]. Im katholischen Raum können solche Überlegungen anknüpfen an Karl Rahners Vorschläge zur Einheit von immanenter und ökonomischer Trinität; sie finden sich ansatzweise z. B. in Hans Küngs Rede von der Geschichtlichkeit Gottes im Zu-

[2] Der gekreuzigte Gott (München 1972).

sammenhang seiner Interpretation der Hegelschen Christologie[3] („rechte" Hegelianer sind die Genannten allemal!), am eindringlichsten meines Wissens jedoch bei Hans Urs von Balthasar und seiner Interpretation des Mysterium Paschale im Horizont der trinitarisch verstandenen Selbstentäußerungsgeschichte Gottes[4]. Viel Rühmendes wäre zu diesen und ähnlichen Ansätzen zu sagen. Hier möchte ich indes ein zentrales Bedenken formulieren, abgekürzt freilich nur und in extrem formalisierter Gestalt: Die Nicht-Identität menschlicher Leidensgeschichte kann auch in einer theologischen Dialektik trinitarischer Soteriologie nicht unter Wahrung ihres Geschichtscharakters „aufgehoben" werden. Denn diese schmerzlich erfahrene Nicht-Identität des Leidens ist gerade nicht identisch mit jener Negativität, die zu einem dialektisch verstandenen Geschichtsprozeß gehört, und sei es jener der trinitarischen Gottesgeschichte. Wo immer der Versuch gemacht wird, die in Jesus Christus vollbrachte Erlösungsgeschichte und die menschliche Leidensgeschichte nicht einfach geschichtslos paradoxal gegeneinanderzusetzen bzw. das eine sub contrario im anderen zu behaupten, sondern die Entzweiung menschlicher Leidensgeschichte selbst noch einmal in der Dialektik der trinitarischen Gottesgeschichte zu deuten und zu begreifen, liegt die genannte Verwechslung zwischen der Negativität des Leidens und der Negativität des dialektisch vermittelten Begriffs des Leidens vor. Eine begrifflich-argumentative Vermittlung und Versöhnung zwischen geschehener und wirksamer Erlösung einerseits und menschlicher Leidensgeschichte anderseits scheint mir ausgeschlossen; sie führt entweder zur dualistisch gnostischen Verewigung des Leidens in Gott oder zur Herabdeutung des Leidens auf dessen Begriff; tertium non datur. Das Dilemma kann m. E. nicht durch eine noch subtilere spekulative Argumentation gelöst werden, sondern allein durch eine andere Art, geschehene und wirkende Erlösung in der Nicht-Identität der Leidenszeit zur Sprache zu bringen.

IV. Für eine erinnernd-erzählende Erlösungstheologie

Soteriologie, dies ist die These, Soteriologie, die weder das Erlösungsgeschehen konditioniert oder suspendiert noch die Nicht-Identität der Leidensgeschichte ignoriert bzw. dialektisch überfährt, kann nicht rein argumentativ, sie muß narrativ expliziert werden; sie ist fundamental memorativ-narrative Soteriologie. Die Einführung der erzählenden Erlösungserinnerung scheint mir so wenig ein Anzeichen für regressive Entdifferenzierung der geschilderten Problematik zu sein, daß sie allererst die Möglichkeit bietet, Erlösung in Geschichte, die allemal Leidensgeschichte ist, ohne gegenseitige Verkürzung auszusagen. Die Kategorie der erzählenden Erinnerung läßt m. E. das Erlösungsthema weder in die Geschichtslosigkeit der reinen Paradoxie zurückfallen noch

[3] Vgl. H. Küng, Menschwerdung Gottes (Freiburg 1970).

[4] Vgl. H. U. v. Balthasar, Mysterium Paschale, in: Mysterium Salutis 3,2 (Einsiedeln 1969) 133–326.

unterstellt sie es dem logischen Identitätszwang einer dialektischen Vermittlung von Erlösungsgeschichte und Leidensgeschichte. Dieser gegenüber wirkt Erzählung „klein" und unprätentiös. Sie hat nicht den dialektischen Schlüssel, auch nicht aus der Hand Gottes, mit dem alle dunklen Gänge der Geschichte ins Licht hinein zu öffnen sind, ehe man sie überhaupt betreten und durchschritten hat. Doch auch sie ist nicht ohne Licht.

Und darum ist zum Abschluß versuchsweise noch einiges zur erzählenden Erinnerung der Erlösung zu sagen – in einer knappen Aufreihung von Gesichtspunkten, die nur in ihrer vollen Entfaltung und um vieles ergänzt ein zureichendes Plädoyer für diesen memorativ-narrativen Ansatz christlicher Soteriologie wie vielleicht der Theologie überhaupt sein könnten[5].

1. Die Einführung der erzählenden Erinnerung und die Betonung ihres kognitiven Primats in der Soteriologie ist keine ad-hoc-Konstruktion zur Lösung des geschilderten Dilemmas argumentativer Soteriologie. Sie aktualisiert vielmehr jenen Vermittlungsvorgang zwischen Erlösungsgeschehen und menschlicher Leidensgeschichte, wie er uns in den Testamenten unseres Glaubens begegnet. Christentum als Gemeinschaft der in Jesus Christus Erlösten ist von Anfang an nicht primär eine Interpretations- und Argumentationsgemeinschaft, sondern eine Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft: erzählende Erinnerung der Passion, des Todes und der Auferweckung Jesu. Der Logos des Kreuzes und der Auferweckung hat indispensable Erzählstruktur. Der Austausch von Glaubenserfahrung wie von jeder ursprünglichen Erfahrung des Neuen, nie Dagewesenen, hat nicht die Gestalt des Arguments, sondern der Erzählung. Der Glaube an die Erlösung der Geschichte und an den „neuen Menschen" tradiert sich angesichts der menschlichen Leidensgeschichte in gefährlich-befreienden Geschichten (unter denen der von ihnen betroffene Hörer zum „Täter des Wortes" wird). Wo Soteriologie die erzählende Erinnerung zu einer mythologischen Vorstufe des in ihr verhandelten Erlösungslogos herabdeutet, erweist sie sich nicht etwa als kritisch, sondern in einem spezifischen Sinn als unkritisch-bewußtlos gegenüber den Möglichkeiten und Grenzen, christliche Erlösungsbotschaft in der Erfahrung der Nicht-Identität geschichtlichen Lebens affirmativ zur Sprache zu bringen. Die Kritik an Mythen hatte allen Grund; aber sie vergißt leicht, daß Erzählung aller kritischen Argumentation der Theologie innewohnt als vermittelndes Moment ihrer Inhalte. Dies gilt es auch gegenüber der historischen Kritik in der Theologie festzuhalten! Es ist etwas anderes, ob man die historische Frage und die ihr zugeordnete „historische Wahrheit" als eine dem Christentum neuzeitlich aufgedrängte, in diesem Sinn unerläßliche Problemgestalt ansieht oder als das Medium, in dem sich die Wahrheit des Christentums und seiner Erlösungsbotschaft ursprünglich ausdrückt und identifiziert. So kommt es darauf an, das Erinnerungs- und Erzählpotential des Christentums nicht aus lauter Angst vor Unwissenschaftlichkeit zu

[5] Wichtige Anregungen zur Narrativität in der Theologie verdanke ich einschlägigen Überlegungen des Linguisten H. Weinrich, vorgetragen auf einer Tagung des „Zentrums für interdisziplinäre Forschung" der Universität Bielefeld; sie erscheinen in: Concilium, Heft Mai 1973. Vgl. dort auch: J. B. Metz, Kleine Apologie des Erzählens.

verstecken oder zu leugnen, sondern es zu schützen und in neuer Weise zu mobilisieren gegen den Bann einer vermeintlich postnarrativen Zeit.

2. Eine rein argumentative Soteriologie, die sich ihren Ursprung in erzählender Erinnerung verbirgt und ihn nicht ständig neu aktualisiert, führt angesichts der menschlichen Leidensgeschichte zu jenen tausend Modifikationen in ihrer Argumentation, unter denen unversehens jeder identifizierbare Inhalt christlicher Erlösung erlischt. Dies ist nicht rundweg gegen das Argumentieren in der Soteriologie gesagt. Der Standpunkt „Erinnern-Erzählen versus Argumentieren" wäre in der Tat rein regressiv-entdifferenzierend. Es geht vielmehr um die Relativierung und Konditionierung der argumentativen Soteriologie. Sie ist nicht die Sprache der Erlösung! Sie (wie eigentlich alle argumentative Theologie) hat allein eine „apologetische" Funktion, nämlich die erzählende Erinnerung der Erlösung in unserer wissenschaftlich-emanzipatorischen Welt zu schützen und selbst immer neu zu einem Erzählen anzuleiten, ohne das die Erfahrung der Befreiung in und durch Jesus Christus sprachlos bliebe und schließlich unter dem Logos der wissenschaftlichen Welt abbräche; die Anzeichen dafür sind Legion! Ich habe in diesen Überlegungen einen kleinen Versuch einer solchen Apologetik vorgetragen. Andere und andersartige sind nötig. So z. B. auch eine theologische Theorie des Erzählens und des Erinnerns, nicht in einer wohlfeilen Anbiederung an die sprachanalytische Auflösung der Erzählvorgänge oder an die Depotenzierung der Erinnerung im Historismus, sondern mit der Absicht, das Erinnern und Erzählen gerade als indispensablen Vorgang der Kommunikation und der Handlungsorientierung herauszuarbeiten und damit nicht zuletzt auch einer Geschichtswissenschaft und einer historischen Vernunft beizustehen, die sich durch die Verbergung ihrer eigenen Narrativität und die theoretische Ächtung des Erzählens und der Erinnerung langsam, aber sicher selbst abschaffen.

3. An anderer Stelle[6] habe ich versucht, die erzählende Tiefenstruktur jenes „apriorischen" Freiheitswissens herauszustellen, von dem sich das praktische Interesse emanzipatorischer Vernunft geleitet weiß und auf das diese Vernunft sich erinnernd beziehen muß, wenn sie sich der Frage nach der Wahrheitsfähigkeit ihrer eigenen praktischen Interessen und ihres Freiheitswillens nicht versagt.

Auch davon (wie von so vielem anderen) müßte ausführlich die Rede sein, wenn schließlich der Gedanke hinreichend erläutert sein sollte, den ich hier nur unter sehr begrenzten Gesichtspunkten ausführen konnte: Soteriologie führt die christliche Erlösungsbotschaft nicht nachträglich, als „Lückenbüßer", in die neuzeitliche Freiheitsgeschichte ein; sie sucht vielmehr das christliche Erlösungsgedächtnis als gefährlich-befreiendes Gedächtnis erlöster Freiheit erzählend wachzuhalten und argumentativ zu schützen in den Systemen unserer sogenannten emanzipatorischen Welt.

[6] Vgl. J. B. Metz, Erinnerung, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, hrsg. v. H. Krings, H. M. Baumgartner u. Ch. Wild I (München 1973).

Johannes Neumann

Strukturprobleme der nachkonziliaren Kirche

Manch einer innerhalb wie außerhalb der Kirche hat heute den Eindruck, als habe das gegenwärtig üblich gewordene Fragen nach neuen kirchlichen Strukturen, das emsige Bemühen um „demokratisch" legitimierte synodale Gremien, das Ringen um „Verbesserungen" am kirchlichen Apparat nichts oder höchstens doch sehr wenig mit dem „eigentlich Christlichen" zu tun. Manchmal wird sogar der Verdacht laut, als diene all diese formale Geschäftigkeit nur dazu, vom Wesentlichen abzulenken, da sie für die „Sache Jesu" und das „Leben aus dem Glauben" letztlich belanglos sei[1]. Die Reflexionen über kirchliche Strukturen gelten somit heute zunehmend als Ausdruck „introvertierten Kirchentums" und Stigma „extravertierter Theologen" und Kanonisten, die glauben machen möchten, daß durch einige gesetzestechnische Modernisierungen das alte Kirchentum wieder jung, der müde Glaube wieder missionarisch und die erloschene Zeugniskraft wieder glühend werde.

Hindernisse für die Dynamik des Zeugnisses?

Wir haben darum zu fragen, wie es heute steht um die rechtlich verfaßte Kirche, ihre Organe und Strukturen: Sie haben scheinbar ungebrochen das II. Vatikanische Konzil überdauert und stehen – so hat es manchmal den Anschein – unangefochten inmitten der Wogen des allgemeinen Autoritätsverfalls als Felsen Petri, von der Brandung zwar umtost, aber unerschütterlich. Zahlreiche verschärfende Maßnahmen im Bereich der kirchlichen Glaubenslehre (etwa die Erklärung der Glaubenskongregation über Gottessohnschaft und Trinität vom 10. März 1972[2]) wie in der Disziplin

[1] Ein gutes Spektrum der vielfältigen Ansichten über die gegenwärtige Situation der Kirche bietet das Sonderheft von „Wort und Wahrheit", Der Zustand der römisch-katholischen Kirche. Eine Enquete unter Christen (27 [1972] 97–238). – Mit Recht weist darin O. Zöller darauf hin, daß einerseits zwar „das ganze Krisengeschwätz" auf einem „Mißverständnis von Kirche" basiere, andererseits aber ein Teil der kirchlichen Unsicherheit daraus resultiere, „daß letzten Endes der innerkirchliche Dialog zwischen Kirchenrechtlern und Exegeten nicht stattfindet, weil der katholische Rechtspositivismus, als solcher zwar unerkannt, über alles andere herrscht" (ebd. 238).

[2] Declaratio: Ad fidem tuendam in mysteria Incarnationis et Sanctissimae Trinitatis a quibusdam recentibus erroribus, in: AAS 64 (1972) 237–241; deutsch: HerdKor 26 (1972) 228–229.

(gegen Priester ohne Amt[3] und im eherechtlichen Bereich[4]) legen die Vermutung nahe, als wolle die kirchliche Leitung der gegenwärtigen Unsicherheit mit harten disziplinären und lehrzuchtmäßigen Maßnahmen begegnen. Der optimistische Elan, der die Kirche während des II. Vatikanischen Konzils zu erfüllen begann und der heute noch manche politischen und sozialen Strömungen zu prägen scheint, dürfte in der römisch-katholischen Kirche gebrochen sein. Die offiziellen Tendenzen mögen dahin gehen, den Status quo ante, den Zustand vor dem Konzil, wiederherzustellen. Dafür berufen sich die Verantwortlichen auf den göttlichen Auftrag und die Hinterlage der unveränderlichen Wahrheit. Dieser rückwärts gerichtete Optimismus, der sich am „guten Alten", am „Bewährten" zu wärmen sucht, dieser „Glaube" ohne Hoffnung auf „das Heil in der Geschichte" ist – obwohl er zurückblickt – weithin ungeschichtlich und damit auch unwirklich und unrealistisch geworden. Darum nimmt es nicht wunder, wenn wir auf der anderen Seite, als bewußte oder unbewußte Reaktion auf diese amtlichen Rückwärtstendenzen, auch in der katholischen Kirche eine weit verbreitete und tiefgreifende Unsicherheit, die immer mehr Gläubige ergreift, vorfinden: Der Glaube wird von den neuen, aus den naturwissenschaftlichen und gesellschaftswissenschaftlichen Erkenntnissen fließenden Fragestellungen ebenso angefochten wie neue gesellschaftliche Verhältnisse dazu beitragen, daß ehedem verbindliche ethische Normen und Zielvorstellungen in Frage gestellt werden[5].

Das alles bleibt nicht ohne Rückwirkung auch auf die rechtliche Ordnung der Kirche: je weniger sie die tatsächlichen Lebensverhältnisse der Gläubigen trifft und je weniger sie deshalb von ihnen verstanden wird, um so mehr verfällt nicht nur ihr Ansehen, sondern auch ihre tatsächliche Bedeutung. Dies festzustellen bedeutet noch keineswegs die (utopische, aber durchaus typisch deutsche) Forderung erheben zu wollen, daß es keine Differenz zwischen rechtlicher Norm und tatsächlicher Einhaltung der Norm geben dürfe. Man wird vielmehr fragen müssen, ob eine solche Forderung, das Ideal dem Faktum gänzlich anzunähern, nicht letztlich zur Normlosigkeit und zum Verfall eines jeden Wertsystems führen muß. Weder das tatsächliche Vorhandensein einer Kluft zwischen der idealen Norm und der faktischen Durchsetzbarkeit bzw. der Be-

[3] Man denke etwa an die restriktive Interpretation der Glaubenskongregation von 1972 (abgedruckt in: Theol. Quartalschr. 152 [1972] 358–360) gegenüber ihren eigenen Normen vom 13. 1. 1971 über das Laisierungsverfahren: AAS 63 (1971) 303–312; AAS 64 (1972) 641–643.

[4] Hier soll die Frage einer „verantwortlichen Elternschaft" nicht wieder angesprochen werden; die Entwicklung – auch der Gewissen gläubiger Katholiken – ist diesbezüglich ihre eigenen Wege gegangen. Es ist aber erschütternd, daß die verantwortlichen Hirten der Kirche das Problem jener Gläubigen, deren erste Ehe zerbrochen ist und die wieder geheiratet haben, nicht rasch und hochherzig angehen. Die ostkirchliche Tradition dürfte hier hilfreiche Möglichkeiten aufzeigen. Ebenso haben uns neue Erkenntnisse der Psychologie manches anders sehen gelehrt. Insgesamt darf man ohne Übertreibung feststellen, daß die Bedrängnis der in einer solchen Situation lebenden Gläubigen so groß ist, daß, wenn nicht rasche Hilfe kommt, ein kirchliches „Nachgeben" einmal genauso zu spät kommen und keine positiven Ergebnisse zeitigen wird wie es im Fall der sog. „Mischehe" war. Die kirchliche Verkündigung wird darunter zu leiden haben.

[5] Vgl. statt vieler: A. Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube (Düsseldorf 1971) bes. 153–159.

achtung, noch die Größe dieser Kluft, ist für die Norm an sich bedrohlich. Wenn aber das aus einer solchen Differenz resultierende Problem nicht gesehen und zur Kenntnis genommen wird, und diese Kenntnis nicht Anlaß ist für eine Überprüfung der Motivation für die Norm, und wenn schließlich ihre objektive Sach- und Menschengemäßheit in Frage steht, dann besteht die Gefahr, daß sie von den Rechtsgenossen unterlaufen und von den Trägern der Autorität nicht mehr glaubwürdig gefordert und durchgesetzt werden kann[6].

Diesem unguten Vorgang, daß nämlich alte Normen, die manchmal nichts anderes mehr darstellen als die Tradierung von Vorurteilen, nicht mehr sinnvoll motiviert und unvollziehbar geworden sind und folglich nicht beachtet werden, erleben wir augenblicklich in nicht wenigen Rechtsbereichen, ganz besonders aber in der katholischen Kirche: Nicht nur für die Menschen außerhalb der Kirche, sondern auch für viele Katholiken selber erweckt die geltende kirchliche Disziplin den Eindruck eines ausgeklügelten Repressionsmechanismus gegen solche, die noch in voremanzipatorischen Lebenssituationen stehen, so daß sie sich diesem Zwang – noch – nicht zu entziehen vermögen.

Die Krise als Ausdruck fehlenden Glaubensmuts?

Dazu kommt ein Weiteres: Die Schwierigkeit zu glauben, sich als Christ zu verhalten und die eigene Existenz evangeliumsgemäß zu begründen, diese Schwierigkeit, die mancherorts zur Krise des Glaubens geworden ist, ist zweifellos wenigstens zu einem Teil auch das Ergebnis einer weit verbreiteten Führungskrise: Die „Hirten" der Kirche sprechen immer noch eine Sprache, die nicht verstanden und deren Aussage folglich auch nicht angenommen wird[7]. Darüber hinaus spiegelt sich in ihren Worten auf ihre Weise die allgemeine Irritation, die Unsicherheit und der Mangel an wagendem Glauben; es fehlt jener vertrauende Mut, der für Papst Johannes XXIII. so charakteristisch war. Zwar gibt es auch heute jene Bischöfe, auf die man hoffend und vertrauend schaut, aber die Schwäche der obersten kirchlichen Führung, die in Klage und Beschwörung, im Pochen auf das Amt offenbar wird, verbreitet nur neue Unsicherheit und schafft neue Zweifel bis in die letzte Pfarrei. Vor allem fehlt der

[6] Vgl. A. Auer, Die normative Kraft des Faktischen, in: Begegnung (Festschrift für H. Fries), hrsg. v. M. Seckler, O. H. Pesch, J. Brosseder, W. Pannenberg (Graz, Wien, Köln 1972) 615–632, bes. 618.

[7] Vgl. J. Neumann, Die Strukturen der Kirchen – Absolutismus im Namen Gottes?, in: Dialog mit dem Zweifel, hrsg. von G. Rein (Stuttgart 1963) 15–21. Eine solche Feststellung übersieht weder die Tatsache, daß die Botschaft von Jesus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, aus sich „den Heiden eine Torheit" ist (1 Kor 1, 23), noch will sie dieses Ärgernis eliminieren. Gemeint ist vielmehr sowohl die gekünstelte, gestellte Sprechweise der kirchenamtlichen Verlautbarungen als auch der ihnen eigene Argumentationsstil, der nicht nur auf die Fragen der Menschen von heute nicht eingeht, sondern der es auch nicht versteht, jene Positionen, die notwendig aufrechterhalten werden müssen, einsichtig zu machen und aus dem Glauben argumentierend zu begründen.

gesamtkirchlichen Leitung derzeit weithin das überzeugende Wort und die helfende Wegweisung: Ihre Sprache, oftmals im heute unverstehbaren Jargon der feudalen Imperatoren, wird nicht mehr angenommen, weil sie des Klangs mitmenschlicher Solidarität und schlichter Brüderlichkeit entbehrt.

Dabei sollte nicht übersehen werden, daß die heute so oft beschworene Glaubenskrise einerseits mit der allgemeinen Säkularisierung des technischen Zeitalters zusammenhängt[8], andererseits aber noch verschärft wird durch die allgemeine Autoritätskrise, von der die katholische Kirche in besonderer Weise betroffen ist: Gerade weil sich die kirchlichen Autoritäten immer als „Diener der Diener Gottes" verstanden wissen wollten, waren sie besonders der Gefahr des Mißbrauchs und der Überschreitung ihrer Grenzen und Zuständigkeiten ausgesetzt, insbesondere durch die häufig in Anspruch genommene unmittelbare Berufung auf göttliches Recht und Gebot. Nicht selten übersahen sie daher aufgrund eines schier ins Unermeßliche gewachsenen abstrakten Anspruchs die notwendige konkrete Bewährung im helfenden Dienst am Menschen in seiner jeweiligen Not und seiner geschichtlich bedingten, je neuen Frage. Die kirchlichen Autoritäten scheinen weithin vergessen zu haben, den Grund und den Raum ihrer Zuständigkeit und ihrer Vollmacht transparent zu machen. Sie ersetzten erklärende Argumente „durch Willen und Gewalt, durch Befehl und Verbot, im Sinn des: sic iubeo, sic volo"; zu oft wurde – und wird – Zustimmung von den Gläubigen, die sich oftmals schwer genug mit ihrem Glauben tun, die aber glauben *wollen*, verlangt aufgrund bloßen Dekrets, weil die Autorität es befiehlt. H. Fries hat mit gutem Grund und gebotenem Nachdruck darauf hingewiesen, daß die Autorität dann in Gefahr kommt und in die Krise gerät, „wenn sie, die von so vielen Seiten gefährdet ist, dies nicht zugesteht, wenn sie vor allem nicht zugestehen will, daß sie Fehler machen kann oder Fehler gemacht hat, daß sie sich geirrt, daß sie falsch entschieden hat. Autorität kommt dann in Krise und Gefahr, wenn sie glaubt, es sich schuldig zu sein, alle Mängel und Fehler verschweigen oder vertuschen zu sollen, um das Prestige zu wahren. Damit wird Autorität autoritär und absolutistisch; sie unterschlägt ihre Transparenz, sie verleugnet ihre Endlichkeit und Menschlichkeit, sie erscheint unbelehrbar und unverbesserlich, sie verliert ihre Glaubwürdigkeit und Legitimation, sie stößt auf Ablehnung und Protest."[9]

[8] Vgl. C. J. Geffré, Entsakralisierung und Heiligung, in: Concilium 2 (1966) 708–718; L. Laeyendecker, Säkularisierung unter soziologischer Perspektive, in: Concilium 5 (1969) 499–504. – Dabei wird man sicher in bestimmten Grenzen F. Gogarten (Der Mensch zwischen Gott und Welt, [4]1967) zustimmen dürfen, wenn er vom Säkularismus der Heilslehren und Ideologien die Säkularisierung unterscheidet, die erst durch den Glauben möglich wird. Sicherlich aber macht die Menschheit, wie die Konstitution „Gaudium et spes" des II. Vatikanums feststellt (Art. 7), einen Mentalitäts- und Strukturwandel durch, der für die Beziehung zwischen Religion und Profanum in der Gesellschaft wie im Bewußtsein der Individuen nicht belanglos ist. Sicherlich hat Harvey Cox (Stadt ohne Gott) gar nicht so unrecht, wenn er sagt: „Die Kräfte der Säkularisierung sind gar nicht speziell daran interessiert, die Religion zu verfolgen. Die Säkularisierung unterwandert einfach die Religion und wendet sich anderen Dingen zu."

[9] Autorität in der Krise. Hrsg. v. Ökumenischen Arbeitskreis (Regensburg 1972) 51–78, hier: 63. Zum Begriff allgemein vgl.: Th. Eschenburg, Über Autorität (Frankfurt 1969).

Verhängnisvolle Identifikation

Es ist ein fundamentaler Fehler, wenn die kirchlichen Autoritäten und Gesetzgeber immer wieder und in höchst verfehlter Weise die Worte Jesu „Wer euch hört, hört mich, wer euch verachtet, verachtet mich" (Lk 10, 6) für sich reklamieren, obwohl dieses Herrenwort in erster Linie die Verkündigung der *Frohbotschaft* meint, und nicht so sehr die kirchliche Leitungsgewalt, schon gar nicht im disziplinären Bereich. Desgleichen führte die Identifikation der kirchlichen Leitungsautorität mit der Autorität Jesu notwendig zu einer Verformung des kirchlichen Autoritätsbewußtseins und forderte notwendig den Widerspruch des „mündig" gewordenen Menschen und Christen heraus[10]. Vor allem aber wurde dadurch die Tatsache verdeckt, daß der erhöhte Herr Haupt- und Urgrund der Kirche auf ihrem Weg durch die Geschichte ist, daß er der unvertretbare und unersetzbare Herr ihres Daseins bleibt, er ihre wirkmächtige und gestaltende Autorität allein ist. Die Identifikation der Autorität der kirchlichen Amtsträger mit der Autorität des erhöhten Herrn führte notwendig zur Krise der Autorität in der Kirche schlechthin. Sprechweise und Verhalten der kirchlichen Autoritäten ließen die Sendung der Kirche als der empfangenden, dienenden und gehorsamen „Schöpfung" des Herrn nicht mehr erkennbar werden, weil sie nicht die Sprache der Liebe, des hilfreichen Dienstes und der gehorsamen Verantwortung sprachen, sondern die einer Kommandostelle, die den kalten Atem eines bürokratischen Systems verspüren ließ. Kirchliche Autorität wird heute nur dann glaubwürdig sein, wenn sie die Sprache des Evangeliums, die dem Menschen Raum und Freiheit gewährt, die ihn ernst nimmt und achtet, zu reden versucht. Daß dabei rechtliche Normierungen und Anweisungen nicht in elegischer Form und betulichem Ton geschehen können und brauchen ist selbstverständlich.

Krise als Symptom und Aufgabe

So erweist sich also die Glaubenskrise des gegenwärtigen Menschen als Phänomen eines tiefgreifenden Umbruchs nicht nur in der katholischen Kirche, sondern in der Menschheit insgesamt. Diese Krise sollte darum nicht als Ausdruck einer Flucht vor letzter Bindung abgetan werden, sondern erkannt werden als ein Symptom einer fundamentalen Umwälzung der gesamten menschlichen Gesellschaft und Verformung der Kategorien des Denkens und der Sittlichkeit zu neuen Gehalten: Der Konflikt, in dem die Kirche – und mit ihr jeder Gläubige in den Industrienationen – heute lebt, ist Ausdruck des allgemeinen Konflikts zwischen der Religion auf der einen und der säkularisierten, des Numinosen baren Gesellschaft auf der anderen Seite! Dabei gilt es nun zwei Fehler zu vermeiden: Einmal ist keineswegs jede behauptete Glaubens-

[10] Vgl. J. Neumann, Die Struktur der Kirchen . . . , in: Dialog mit dem Zweifel, a. a. O. 17.

unfähigkeit und jeglicher Verweis auf „repressive" kirchliche Strukturen und Ordnungen bereits Ausdruck eines bedrängten, glauben wollenden Gewissens, das nach einer christlichen Antwort sucht. Das zu beachten scheint wichtig, damit die geistlichen Autoritäten und die kirchliche Pastoral nicht durch hektische und unbesonnene Reaktionen auf die rasch wechselnden Modeströmungen der Kontestation vollends um ihre Glaubwürdigkeit gebracht werden. Dennoch wäre es zum anderen verfehlt – und dem originären evangelischen Auftrag der Kirche widersprechend –, wollte man die umfassende gegenwärtige Krise lediglich als Ausdruck des Abfalls werten, ohne die echten Symptome eines ehrlichen Suchens, eines tiefgreifenden Anderswerdens zu erkennen[11].

Die Ära Papst Johannes' XXIII. und mit ihm die des II. Vatikanischen Konzils mag etwas an sich gehabt haben von einem universalen Aufbäumen der Menschheit, die aller bedrängenden Schwierigkeiten zum Trotz glauben wollte, glauben wollte an das Gute, die Wert- und Sinnhaftigkeit des Lebens und des eigenen Geschicks, allen Fragwürdigkeiten und allen scheinbaren Hoffnungslosigkeiten trotzend.

Es war eine weltweite Phase der Hoffnung, die dann in den Jahren 1968 bis 1970, der Zeit also der spontanen Studentenunruhen, auch in der Kirche abgelöst wurde durch das Phänomen einer weltweiten Kontestation. Da dieses leidenschaftliche, teilweise utopische Begehren von den etablierten Mächten in Gesellschaft und Kirche nicht erfüllt wurde – und teilweise auch gar nicht erfüllt werden konnte –, leben wir heute in einer Phase gereizter und zugleich resignierender – aber dennoch teilweise sich gewalttätig gebender – Ermattung. Den Kairos, die gesegnete Stunde des Umdenkens und des neuen Handelns, haben wir alle miteinander vertan!

Nun geht es darum, das durch das II. Vatikanum Angestoßene und heute nur noch zaghaft Voranweisende konsequent auszubauen, zu beleben und durchzutragen.

Ruf nach Veränderung der Strukturen – ein Ablenkungsmanöver?

Dabei kommt einer Veränderung der kirchlichen Strukturen eine nicht unbedeutende Rolle zu. Gegen den eingangs gemachten möglichen Einwand sei daher zunächst ein Doppeltes festgestellt:

1. Auch ohne das II. Vatikanische Konzil wären die uns heute beschäftigenden Strukturprobleme in der Kirche virulent geworden; ja man wird sagen müssen, die Tatsache dieses Konzils selber ist Ausdruck dessen, daß die Erfordernisse und Probleme der Gegenwart die Kirche zwangen, ihre Position in dieser veränderten Welt zu überdenken[12]. Daß die Kirche auf dem Konzil den heutigen Fragestellungen noch

[11] Vgl. R. Rémond, Die geistige Krise in der Konsumgesellschaft, in: Concilium 5 (1969) 654–659.

[12] Vgl. W. Dirks, Gehorsam und Aufbruch, in: Die Autorität der Freiheit, hrsg. v. J. Chr. Hampe (München 1967) III, 619–621; D. A. Seeber, Die Frage nach den Maßstäben, a. a. O. 622–635.

nicht gewachsen war, ist ein Problem für sich und kann hier für uns außer Betracht bleiben. Wir wollen nur festhalten, daß nicht das II. Vatikanische Konzil die Strukturprobleme für die Kirche geschaffen hat; es hat sich ihnen vielmehr nur zu stellen und sie unter pastoralen, also seelsorglichen Gesichtspunkten zu beantworten bzw. ihnen Rechnung zu tragen versucht.

2. Manche Betrachter innerhalb und außerhalb der katholischen Kirche mögen oft den Eindruck haben, als übersehe die Kirche geflissentlich ihre eigentliche Aufgabe, Zeugnis in dieser Welt für die Botschaft des Evangeliums zu geben, zugunsten einer recht introvertierten Nabelschau, indem sie sich auf allen Ebenen mit Verfassungs- und Strukturproblemen, mit Fragen der Organisation und der Machtverteilung beschäftigt[13]. Dieser Eindruck mag noch dadurch verstärkt werden, wenn man die zu behandelnden Fragen analysiert und dabei feststellt, daß die Lösungen, die der kirchliche Gesetzgeber teilweise nach langen Überlegungen und endlosen Diskussionen dann endlich anbietet, entweder unzureichend sind oder um Jahre zu spät kommen: Ich verweise hier nur auf das sog. Mischehenrecht, die rechtliche Behandlung von wiederverheirateten Geschiedenen, die Normen für den Klerus, die Aufnahme in Diakonat und Presbyterat, die Entlassung aus dem geistlichen Stand, die Einrichtung einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit, die Durchführung funktionierender und praktikabler Synoden aufgrund von Wahlen. – Gerade aber diese Beispiele mögen deutlich werden lassen, daß Struktur- und Rechtsfragen für eine Gemeinschaft keineswegs belanglos sind. Sie sind vielmehr die reale Form der Verwirklichung des Selbstverständnisses und Ausdruck der grundlegenden und bestimmenden geistigen Haltung.

Freilich, niemand wird von bloßen Strukturveränderungen ein Umdenken erwarten, niemand wird von Verfassungsänderungen kirchliche Reformen oder gar einen Neuaufschwung des Glaubens erhoffen, wie neue Gesetze auch keinen Aufbruch

[13] Brief eines Priesters an seinen Bischof über die Haltung ehemaliger Theologiestudenten: „... die Kirche sagt ihnen nichts mehr. Sie beantwortet ihre Fragen nicht. Die Fragen, auf die die Kirche sich bemüht eine Antwort zu geben, sind nicht mehr ihre Fragen. – In ihrer Welt gibt es die Kirche nicht. Auch nicht als Problem. Man kann in ihrem Milieu anscheinend gar nicht mehr zur Kirche gehören. Die Kirche ist ihnen hoffnungslos reaktionär, die Reformen in der Kirche finden sie lächerlich. Dabei sind es keine gleichgültigen und egoistischen Menschen. Ich weiß, daß sie auch das Letzte hergeben, wenn jemand in Not ist. Sie denken überhaupt nicht materialistisch, wohl aber nüchtern und praktisch. Die Ungerechtigkeit und das Leid beschäftigen sie ungeheuer. Aber sie sehen die Kirche auf der Seite der Reichen und Mächtigen ... Sie haben einer Kirche den Rücken gewandt, die sie gängeln wollte und patriarchalische Formen pflegt. Sie fühlen sich jetzt sehr frei und würden sich niemals mehr irgendwelche Vorschriften machen lassen. Sie nehmen dafür lieber große materielle Nachteile in Kauf. Sie sind einer strengen Mutter entflohen, von der sie nie Liebe empfangen haben. Und sie fühlen sich wohl in ihrer Freiheit ... Die Kirche, die große Communion, hat ihnen nur Einsamkeit geboten. Jetzt erleben sie, was Gemeinschaft ist ... Ich glaube, daß viele junge Geistliche bewußt oder unbewußt in diesem Konflikt stehen, und ich könnte verstehen, wenn für sie die Zugehörigkeit zu und die Solidarität mit denen, die lebendig in den Auseinandersetzungen unserer Zeit engagiert sind, letzten Endes wichtiger sind als die Zugehörigkeit zur Kirche ... Die Kirche bietet ihnen zu wenig Anregung, Hilfe und Solidarität zur Bewältigung der Probleme dieser Zeit. Und ich meine, das Evangelium hätte davon doch eine ganze Menge." (Abgedruckt bei E. Trost, Aufstand in der Kirche, Wien, München, Zürich 1969, 11–13.)

der Liebe und keine Leidenschaft des Verzeihens und Friedens zu bewirken vermögen: Aber umgekehrt kann man durch starre, der Dynamik des Geistes abträgliche Verfassungs- und Rechtsformen sehr wohl die wesentlich christlichen und evangeliumsgemäßen Aktivitäten lähmen! Ja, die unveränderte Beibehaltung der alten Normen, die den heutigen Menschen weniger zu lenken, sondern eher abzustoßen geeignet sind, zeugt in seiner unnachgiebigen Härte von einem unevangeliumsgemäßen Denken und einer unchristlichen Angst vor der Unberechenbarkeit des Wehens jenes Geistes, „der weht, wo er will".

So wenig sich darum kirchliche Neuorientierung in Schönheitsreparaturen am kirchlichen Verfassungsgefüge erschöpfen darf, so wenig sollte übersehen werden, wie hinderlich auch unpassende Rechtsformen für eine Verwirklichung des christlichen Zeugnisses in der modernen Welt sein können. Die Kirche wird, wie jede andere Institution heute auch, von den Menschen dieser Welt – auch von den eigenen Kirchengliedern – gemessen an dem, was sie an humanen, den Menschen in seiner Menschlichkeit aufbauenden und auf seinen Ursprung und sein ewiges Ziel hinweisenden Werten verwirklicht und wie weit sie der Verwirklichung des Gedankens der verantworteten und gebundenen Freiheit Raum zu geben gewillt und imstande ist! Nur diejenige kirchliche Ordnung, nur jene kirchliche Verfassungsstruktur, die den einzelnen Gläubigen in seiner Würde als getauftes Ebenbild Gottes ernst nimmt, die die Freiheit der Entscheidung seines Gewissens achtet[14], die seine Freiheit zu Schuld und Sünde, zu Glauben, Gehorsam und Liebe vorbehaltlos respektiert, ist eine legitime kirchliche Verfassungsform und Gesetzesnorm.

Die falsche Alternative: monokratische *oder* kollegiale Leitung

Nach der modernen Organisationstheorie und der betrieblichen Leitungsmaxime hat die katholische Kirche die – scheinbar – einfachste Organisationsstruktur, weil es in ihr nur eine dreistufige Verantwortungspyramide gibt: Papst-Bischöfe-Pfarrer.

Die Wirklichkeit sah und sieht jedoch anders aus: Ein weltweites Gemeinschaftssystem, wie es die katholische Kirche war und ist, kann nicht nur von je einzelnen geleitet und belebt werden, obwohl man auch daraus glaubte, eine theologisch-kanonistische Lehre entwickeln zu können: Man hielt diese Lehre, die bestimmt war sowohl vom Gedanken der Vaterschaft als auch der Stellvertretung, für besonders theologisch und geistlich begründet:

Der *Papst* galt und gilt weithin als der Vater aller Christen – Heiliger Vater –, als universaler Stellvertreter Christi auf Erden. Der *Bischof* ist sein unmittelbarer Stell-

[14] Der (protestantische) Autor des wohl besten deutschen Kommentars zum II. Vatikanischen Konzil J. Chr. Hampe hat das diesbezüglich ausgedrückt wenn er sagt: „ . . . so ist der Christ ganz frei, indem er sich ganz an Gott bindet, der ihm die Zukunft öffnet. Diese Freiheit und keine andere ist die Autorität des Christenglaubens. Nur in ihr hat die Kirche Zukunft" (Die Autorität der Freiheit I 20).

vertreter in einem ganz bestimmten Gebiet der Kirche, nämlich in der ihm vom Papst übertragenen Diözese; er ist der geistliche Vater seiner Priester und Gläubigen, der Repräsentant sowohl Christi als auch des Papstes. Der *Pfarrer* schließlich ist am jeweiligen Ort deshalb der geistliche Vater, weil er in der Taufe das geistliche Leben spendet, in der Verkündigung und Eucharistiefeier dieses Leben mehrt und in seiner priesterlichen Rolle bei der Spendung der Sakramente, insbesondere bei der Feier der Eucharistie, „in persona Christi" vor seiner Gemeinde steht und ihr Fürsprecher ist.

Diese Vorstellung, die in einem mythisch-mystischen Strom bis ins zweite nachchristliche Jahrhundert, bis auf Ignatius von Antiochien, zurückreicht, war aber stets *nur die eine Seite* der kirchlichen Strukturwirklichkeit, die ergänzt wurde durch das betont kollegiale Element. Dieses wurde von allem Anfang an dargestellt durch das *Synodalwesen,* von den territorialen Synoden für bestimmte Gebiete bis zu den ökumenischen Synoden für die Gesamtkirche. Und die monokratische Herrschaft von Papst und Bischöfen bekam im 2. Jahrtausend ein kollegiales Gegengewicht im Konsistorium und in den Domkapiteln. Wenn wir uns auch hüten müssen, diese kollegialen Elemente im Sinn unseres modernen Verständnisses als „demokratische" Formen der Mitwirkung zu deuten – sie sind vielmehr aristokratischen bzw. oligarchischen Ursprungs –, so zeigen sie doch das eine, daß es nämlich in der Kirche eben nicht nur eine vertikale, „hierarchische" Linie von oben nach unten gab und gibt, sondern sehr wohl auch und völlig legitim auf allen hierarchischen Ebenen die horizontale Mitbestimmung, also das kollegial-synodale Element[15]. Es gibt also seit alters in der Kirche nicht nur synodale Versammlungen, sondern der Begriff „Ekklesia", der für die Kirche heute insgesamt verwandt wird, bezeichnete ursprünglich nichts anderes als die Gemeinde*versammlung*. Kirche ist dort gegenwärtig – und nur dort –, wo sich die Gemeinde der Glaubenden versammelt zum Gebet, zur Eucharistiefeier, zur Anhörung des Wortes Gottes, zum Liebesdienst und zur gemeinsamen Bewältigung der Aufgaben einschließlich der Festsetzung bestimmter disziplinärer Normen, also der Gesetzgebung! Die Konstitution „Über die Kirche" des II. Vatikanischen Konzils hat auf diese existentiale und aktuale Daseinsform der Kirche wieder nachdrücklich hingewiesen. Es ist deshalb kein Zufall, keine Willkür der Geschichte, daß sich das Synodalwesen durch alle Wirrnisse der Geschichte und alle absolutistischen, monokratischen und hierarchischen Tendenzen hindurch erhalten und in jeder Epoche immer wieder neue Blüten erlebt hat, auch wenn sie von der amtlichen Leitung der Kirche nicht selten bedroht, ja mit Sanktionen belegt worden ist.

[15] Aus der zahlreichen Literatur sei hier nur verwiesen auf: J. Neumann, Synodale und kollegiale Elemente im geltenden lateinischen Kirchenrecht, in: Wort und Wahrheit 26 (1971) 3–18; G. Alberigo, Wahl – Konsens – Rezeption im christlichen Leben, in: Concilium 8 (1972) 477–483.

Kollegialität als Aufgabe

Im II. Vatikanischen Konzil erwachte das synodale Element und der kollegiale Geist der Kirche zu neuem Leben. Wenngleich dieses Konzil selber auch nur wenig neues Recht schuf, so gab es doch – wie übrigens noch jedes ökumenische Konzil in der Geschichte der Kirche – eine Reihe von bedeutsamen Anstößen, von denen es freilich immer fraglicher wird, ob und wieweit sie verwirklicht werden und verwirklicht werden dürfen. Auch darin droht es immer mehr den anderen ökumenischen Synoden ähnlich zu werden.

Auf Drängen jenes Konzils richtete Papst Paul VI. am 15. 9. 1965 – also noch während das Konzil tagte – die sog. *Bischofssynode*[16] ein: Sie soll den Papst beraten und informieren und dem Meinungsaustausch unter den Bischöfen dienen. Beschlußkompetenz hat diese Synode ebensowenig wie ein Selbstversammlungsrecht; sie existiert nur, wenn und so lange der Papst sie beruft. Sie ist somit kein Organ des Bischofskollegiums, dessen Schatten auf jenem Konzil immer wieder beschworen wurde, sie ist vielmehr ein Instrument des Papstes und der zentralen Kirchenleitung. *Und dennoch* ist mit ihrer Einrichtung erstmals in der Geschichte der lateinischen Kirche der Versuch unternommen, eine universale Plattform zu schaffen, auf der die Bischöfe und die territorialen Bischofskonferenzen *an der Seite* des Papstes und gemeinsam mit ihm jene Aufgaben und Sorgen besprechen, welche die ganze Kirche betreffen.

Damit aber ist bereits jene Institution angesprochen, die es zwar nach dem Recht des bisherigen Gesetzbuchs bereits gab, nämlich die der *Bischofskonferenzen:* Vor dem II. Vatikanum jedoch führten sie weithin ein Schattendasein ohne einläßliche Rechtsgrundlagen, ohne Kompetenzen und ohne rechten Ort im Verfassungssystem. Man merkte ihnen an, daß sie aus einer gewissen Verlegenheit im Gefolge des Umbruchs des Jahres 1848 geboren und vom Hl. Stuhl seither nicht gerade mit Wohlwollen bedacht worden waren. Durch das Dekret „Christus Dominus" (Artikel 28; Ecclesiae sanctae I, 41) des II. Vatikanischen Konzils nun sind die Bischofskonferenzen zu einem tragenden Strukturelement der Kirchenverfassung geworden[17]. Zwar haben sie auch heute noch keine generelle Gesetzgebungskompetenz, doch sind sie nichtsdestoweniger zu einem bedeutsamen Zwischenglied zwischen der bischöflichen Ortskirche auf der einen und der päpstlichen Zentralgewalt auf der anderen Seite geworden. Die Bischofskonferenzen können zwar für die einzelnen Mitglieder verbindliche Beschlüsse fassen, doch bleibt die Gesetzgebungskompetenz des einzelnen Ortsordinarius für seine Diözese unangetastet; d. h. ein Beschluß der Bischofskonferenz erhält in einer Diözese erst dann Rechtskraft, wenn der zuständige Ortsoberhirt ihn dort promulgiert und in Kraft setzt. Gesetzeskraft ex se besitzen ihre Beschlüsse nur

[16] Vgl. J. Neumann, Die Bischofssynode, in: ThQ 147 (1967) 1–27; Ordnung der Bischofssynode. Eingeleitet von H. Jedin (Trier 1968).

[17] Vgl. J. Neumann, Bischofskonferenzen (mit Literatur), in: Lexikon der Pastoraltheologie (Freiburg, Basel, Wien 1972) 64.

in den Fällen, „für die entweder das allgemeine Recht es vorschreibt, oder eine besondere Anordnung, die der Hl. Stuhl motu proprio oder auf Bitten der Konferenz erlassen hat, es bestimmt" (Art. 38 IV). Darüber hinaus sind im Einzelfall die Beschlüsse dieser Art vom Apostolischen Stuhl zu approbieren.

Doch auch in der erneuerten Form sind die Bischofskonferenzen rein hierarchischer Natur: Ihre Mitglieder müssen bischöflichen Rang oder eine ebenbürtige Funktion haben, sei es als Ortsbischöfe im eigentlichen Sinn, als Bischofsvikare, als bloße Weihbischöfe, oder als – außerordentliche – Ortsoberhirten ohne bischöflichen Charakter. Darum sind sie eher einer Ministerpräsidentenkonferenz denn einem Parlament vergleichbar.

Die synodale Woge

Um nun den Glauben, den Geist und die Fantasie des gesamten christlichen Volkes in der Kirche besser zur Geltung zu bringen, versuchte man sich mit einer *neuen Art* synodaler Zusammenkünfte, den sog. *„Pastoralsynoden"*, zu helfen[18]. Dabei glichen die Niederländer diese Synode neuer Art den üblichen weltlichen parlamentarischen Organisationsformen am meisten an. Dies war offenbar ein Unterfangen, das nach jahrhundertelanger Nichtübung noch gar nicht geleistet werden konnte. Das um so weniger, als die römische Zentrale angesichts einer sich ihrer Eigenverantwortung bewußt werdenden Kirche dieses synodale Unternehmen mit größtem Argwohn begleitete. Dank unsachlicher Einreden und reglementierender Eingriffe Roms wurden dort nicht nur keine Fronten und Differenzen abgebaut, sondern sind die Gräben weithin vertieft worden. Dennoch sollte nicht übersehen werden, daß eine Vielzahl von Problemen in positivem Sinn gelöst und mit brauchbaren Antworten bedacht worden ist[19]. Man sollte also das niederländische Experiment nicht von vorneherein und ohne jede Einschränkung als fragwürdig oder gar als unbrauchbar bezeichnen; denn zu dem nicht allseits befriedigenden Ergebnis haben die kirchliche Zentrale und manche Nachbarkirchen zweifellos das Ihre beigetragen!

In der Erzdiözese *Wien* hat man das Problem einer synodalen Rezeption der Beschlüsse des II. Vatikanischen Konzils in das Leben und die Praxis der Gläubigen auf eigene Weise versucht[20]: Man führte in mehreren Sessionen (1969–1971) eine

[18] Vgl. W. Schaffelhofer, Vergleich von Synoden-Modellen, in: Synode (1971) Heft 5.

[19] Vgl u. a.: E. Kleine, Holland – Kirche contra Rom? (Essen 1967); ders., Glaube im Umbruch. Ein Bericht über die IV. Plenarsitzung des Pastoralkonzils der Niederländischen Kirche (München 1969); ders., Es geht um mehr als Zölibat. Ein Bericht über die V. Plenarsitzung des Pastoralkonzils der Niederländischen Kirche (München 1970); Ökumenisches Modell Holland, hrsg. v. J. Strauß (Göttingen 1969); vor allem aber die bedeutsame Schlußansprache von Kardinal Alfrink vom 8. 4. 1970 (HerdKor 24 [1970] 230–234).

[20] Statut der Wiener Diözesansynode. Neufassung vom 20. 9. 1969, §§ 29–31. Vgl. J. Neumann, Synodale und kollegiale Elemente im geltenden lateinischen Kirchenrecht, in: Wort und Wahrheit 26 (1971) bes. 18, Anm. 32; A. Fellner, Die Wiener Diözesansynode von 1968–1971, in: Synode (1971) Heft 5.

Diözesansynode unter Beteiligung der Gläubigen durch, wobei das Hauptmerkmal darin zu sehen ist, daß eine Rückkoppelung der Beratung der Behandlungsgegenstände bis in die letzte Pfarrei gelang. Mit anderen Worten: Was in der Diözesansynode beraten und letztlich entschieden wurde, war zuvor in den einzelnen Pfarreien und Dekanaten erörtert und beraten und über die Synodalen in das Gremium eingebracht worden. Damit war es gelungen, die Synode zu einem *synodalen Vorgang*, zu einem wirklichen Ereignis der gesamten Kirche Wiens werden zu lassen. Der Wiener Synode hat es ihr Erzbischof ermöglicht, daß sie in voller Freiheit und in eigener Verantwortung *Leitsätze* verabschieden konnte, die Grundsätzliches über das Thema, das in Rede stand, aussagten und die dem Bischof mit der Empfehlung vorgelegt wurden, sie als verbindliche Richtlinien zu promulgieren. Die Synode verabschiedete ferner *Resolutionen*, die dem Bischof mit der Empfehlung vorgelegt wurden, sie zum Gesetz zu erheben und zu promulgieren. Schließlich verabschiedete sie *Vota*, die dem Bischof mit der Empfehlung vorgelegt wurden, sie an die zuständigen Instanzen weiterzuleiten, da ihre Verwirklichung nicht in die Kompetenz des Bischofs fällt, und endlich formulierte sie *Deklarationen*, das sind Appelle, Empfehlungen, Anregungen und Aufträge, die an die Welt, die Zeitgenossen innerhalb und außerhalb der Kirche gerichtet waren. Wie gut in Wien diese Verbindung des hierarchisch-kollegialen mit dem synodal-brüderlichen Element gelang, mag an der Tatsache deutlich werden, daß der Erzbischof von Wien, Kardinal König, bislang alle Beschlüsse dieser Synode, die ihm als Resolutionen zugegangen waren, zu Gesetzen erhoben und dementsprechend promulgiert hat. Unter den von der Synode verabschiedeten Beschlüssen waren solche von organisatorisch weittragender Bedeutung, wie der territorialen Neuordnung der Diözese. Zur Intensivierung des notwendigen menschlichen Kontakts wird dort beispielsweise vorgesehen, daß (große) Pfarrgemeinden in sog. „Sprengel- und Wohnviertelgemeinden" gegliedert werden können, denen jeweils ein „Gemeindeleiter" vorsteht, bei dem es sich auch um einen entsprechend ausgebildeten Laien handeln kann. Damit ist in Wien der deutliche Versuch gemacht, das Prinzip der Brüderlichkeit rechtlich zu verankern und bis an die Basis des kirchlichen Dienstes vorzutragen und so zu einer Intensivierung des christlichen Zeugnisses im Alltag beizutragen. Hier wird, so will mir scheinen, deutlich, wie sehr strukturelle Formen einen unmittelbaren Bezug zum geistigen Umdenken, zur geistlichen Neuwerdung haben.

Weniger glücklich verlief dagegen die Synode des Bistums *Meißen*. Sie tagte im Jahr 1970 in drei Sitzungsperioden und verabschiedete zwei beachtenswerte Dekrete: Über „Ziele und Aufgaben der Erneuerung des Bistums Meißen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil" und die „Ordnung der Räte". Obwohl beide Beschlüsse der Synode noch von dem damaligen Bischof zum 1. April 1970 in Kraft gesetzt worden sind[21], ist ihre Promulgation nach seinem Tod (am 21. 7. 1970) unterblieben. Der neue Bischof hat offenbar nicht vor, diese Dekrete zu rezipieren. Stattdessen plant

[21] Vgl. HerdKor 24 (1970) 576–581.

man eine Pastoralsynode für die Jurisdiktionsbezirke in der DDR. Das für diese Versammlung erstellte Statut, von der Berliner Ordinarienkonferenz beschlossen und am 4. März 1972 vom Hl. Stuhl approbiert, läßt indessen der Eigeninitiative keinen Raum[22]. Diese Synode wird nur dazu dasein, die herrschende „Praxis" zu billigen!

In der Bundesrepublik Deutschland hat man im Januar 1971 eine *gemeinsame Synode* für alle Diözesen bzw. Diözesangebiete begonnen. Die gemeinsame Synode der Diözesen der Bundesrepublik hat es sich zur Aufgabe gesetzt, „in ihrem Bereich die Verwirklichung der Beschlüsse des II. Vatikanischen Konzils zu fördern und zur Gestaltung des christlichen Lebens gemäß dem Glauben der Kirche beizutragen". Allerdings ist diese Synode in ihrer Freiheit nicht nur bei der Beschlußfassung, sondern auch bei der Auswahl der zu behandelnden Themen grundsätzlich beschränkt. Es ist eine Versammlung mit eindeutigem Übergewicht der Hierarchie[23]. So kann kein Beschluß der Synode zustande kommen, wenn die Deutsche Bischofskonferenz erklärt, daß sie der Vorlage „aus Gründen der verbindlichen Glaubens- und Sittenlehre der Kirche nicht zustimmen kann" (Statut 13, III). Ebenso ist eine Beschlußfassung in „Form einer Anordnung nicht möglich, wenn die Deutsche Bischofskonferenz erklärt, daß den vorgeschlagenen Anordnungen die bischöfliche Gesetzgebung für den Bereich der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland versagt werden muß" (Statut 13, IV)[24]. – Auf eben dieser Synode hat sich denn auch gezeigt, daß bereits die Festlegung dessen, was als „verbindliche Glaubens- und Sittenlehre der Kirche" zu gelten hat, keineswegs so einfach ist, wie es auf den ersten Blick scheinen mag. Die bekannte Kontroverse zwischen dem Kanonisten Heinrich Flatten auf der einen und dem Dogmatiker Karl Rahner auf der anderen Seite um die Frage, was als „göttliche Anordnungen" oder „göttliches Recht" bezeichnet werden muß, mag hier nur als Beispiel angeführt sein[25]. So hat denn auch insgesamt die Synode nicht wenige brennende Probleme bereits ausgeklammert und sich auf den Bereich verhältnismäßig wertneutraler Fragen, insbesondere Organisations- und Strukturprobleme zurückgezogen.

Hier nun kann im Einzelfall der Vorwurf wieder hochkommen, daß eben doch die Befassung mit Strukturfragen nur eine Alibifunktion hat, sie gleichsam nach Art einer Beschäftigungstherapie betrieben werden soll, um von den wesentlichen Fragen des Glaubens abzulenken. So sehr dieser Argwohn in dem einen oder anderen Punkt berechtigt sein mag, sollte man sich doch vor pauschalen Urteilen bzw. Verurteilungen

[22] Kirchliches Amtsblatt für die Bistümer und erzbischöflichen bzw. bischöflichen Kommissariate im Gebiet der DDR, Ausgabe des Bistums Meißen 21 (1972) 8 vom 1. August 1972, 29 f.; dazu: W. Trilling, Kritische Bemerkungen zum „Statut der Pastoralsynode der Jurisdiktionsbezirke in der DDR" (maschinengeschr. Manuskr. v. 8. 7. 1972).

[23] Vgl. P. Lengsfeld, Ökumenisch handeln – mit halber Kraft? Testfall Synode (Freiburg, Basel, Wien 1971), darin: J. Neumann, Die letzte Chance? 39–57.

[24] Statut und Geschäftsordnung sind in den Amtsblättern der Diözesen der BRD veröffentlicht worden. Abgedruckt auch in: Synode (1970) Heft 1.

[25] Votum von H. Flatten, abgedruckt in: Synode (1971) Heft 4, S. 48. Die Briefe von Kardinal Höffner und K. Rahner, Was ist Lehre der Kirche? in: Publik v. 22. 1. 1971.

hüten. Fragen etwa, die die Beteiligung der Laien an der Verkündigung und im Gottesdienst betreffen, das Problem der Diakonie ausländischen Arbeitnehmern gegenüber, ökumenische Kooperation und Fragen einer kirchlichen Publizistik auf der einen und einer christlichen Erziehung auf der anderen Seite gehören sicherlich nicht zu den unwesentlichen Problemen, mit denen sich die Kirche heute konfrontiert sieht. Eher muß es als verdienstlich angesehen werden, wenn die Synode nicht nur über Tauf- und allgemeine Sakramentenpastoral handelt, sondern sich auch der Mühe unterzieht, eine Rahmenordnung für die Leitung und Verwaltung der Bistümer in der Bundesrepublik und eine Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen in den Bistümern zu erarbeiten.

Darüber hinaus hat sie auch ein lang gewünschtes Desiderat in Angriff genommen, nämlich eine Ordnung für Schiedsstellen und Verwaltungsgerichte der Bistümer in der Bundesrepublik. Die Synode folgt damit der Anregung des II. Vatikanischen Konzils, das sowohl in der Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute" als auch in der Erklärung „Über die Religionsfreiheit" nachdrücklich auf die Würde und Unantastbarkeit der Freiheit der menschlichen Person hingewiesen hat. Dennoch ist gerade im Bereich der katholischen Kirche die Möglichkeit des Schutzes des einzelnen Gläubigen, bzw. des einzelnen kirchlichen Amtsträgers gegen willkürliche Akte der kirchlichen Oberen und ihrer Verwaltung bisher völlig vernachlässigt geblieben. Daß die Synode dieses Problem in Angriff genommen hat, ist deshalb besonders verdienstvoll, weil diesbezügliche Bemühungen der Diözesen Bayerns bereits zu Beginn des Jahres 1971 vom Hl. Stuhl, näherhin von dem neuen obersten kirchlichen Verwaltungsgericht, der II. Sektion der Signatura Apostolica, blockiert worden waren[26]. Es ist nun zu hoffen, daß es der Synode gelingt, eine brauchbare, an rechtsstaatlichen Grundsätzen orientierte kirchliche Verwaltungsgerichtsordnung zu verabschieden und in Kraft zu setzen[27].

Säkularisierung der kirchlichen Ordnung?

Damit sind nun eine Reihe von Fragen direkt oder indirekt angesprochen, die bereits in dem Entwurf für ein *gesamtkirchliches Grundgesetz* vom Jahr 1971 aufgeworfen waren[28]. Es ist nämlich gar nicht einfach, die Tatsache der Erlösung durch

[26] Vgl. J. Neumann, Kontrolle der kirchlichen Verwaltung? Zur Frage einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit, in: Christ in der Gegenwart 24 (1972) Nr. 49 v. 3. 12. 1972, 405 f.

[27] Auf die weiteren Synoden in Europa, so in der Schweiz, in Luxemburg und Österreich kann hier nicht eingegangen werden. Es sei aber verwiesen auf: I. Fürer, Synoden in der Schweiz, in: Synode (1971) Heft 4; Synodenvielfalt in Österreich, in: HerdKor 25 (1971) 34–37.

[28] Schema Legis Ecclesiae Fundamentalis. Textus emendatus cum relatione de ipso schemate deque emendationibus receptis (Rom 1971); Übersetzung in: Kein Grundgesetz der Kirche ohne Zustimmung der Christen, hrsg. v. F. J. Trost, 45–88. Darin auch Kommentare von J. G. Gerhartz, W. Kasper und J. Neumann; Legge e vangelo, hrsg. v. G. Alberigo (Bologna 1972).

Christus, die Begründung des Glaubens in ihm und die Bewirkung dieses Glaubens durch den Hl. Geist in rechtliche Normen einzufangen und durch sie zu sichern. Die Sachverhalte des Glaubens lassen sich kaum ohne Verfälschung in Gesetze gießen. Es ist nicht einfach, den der Kirche wesentlichen Glauben und die im Glauben wirksamen Sakramente rechtlich so zu formulieren, daß sie nicht in einem unevangelischen Sinn „vergesetzlicht" werden. Der gnadenhaft, eschatologisch auf Hoffnung ausgerichtete Glauben findet seinen notwendigen Ausdruck im diakonischen Dienst der Kirche an den Menschen. Ob aber und wie weit diese diakonische Mission nun in einer Rechtsordnung der Kirche verankert werden kann, ist schwierig zu entscheiden. Nicht minder schwierig ist es, das gesamte Innenverhältnis der Kirche als Ganzer gegenüber den einzelnen Gläubigen so zu formulieren, daß diejenigen, die bestellt sind, das Volk Gottes zu lenken und zu schützen, einerseits zwar als dienende Vollmachtträger verstanden werden, daß aber andererseits die Gläubigen insgesamt ihre volle Freiheit behalten, ohne in willkürliche Individualismen zu zerfallen.

Nicht minder kompliziert und schwierig ist es, die Personwürde und Freiheit des Gewissens für den Gläubigen in der Kirche nicht nur als eine abstrakte Proklamation für alle Menschen, sondern als konkretes Anrecht für die Gläubigen gegenüber der Institution so zu bestimmen und zu garantieren, daß ihre Sicherung wirklich möglich ist[29]. Dabei müßte vor allem der Grundsatz des Vorrangs der Person vor der Institution festgestellt werden. Eine solche Feststellung hätte weitreichende Folgen für alle innerkirchlichen Ordnungsbereiche: Es könnte dann beispielsweise im Zweifelsfall nicht mehr das Institut der Ehe gegenüber den konkreten Menschen bevorzugt werden, wie es andererseits dem einzelnen ermöglicht würde, gegen ihn beschwerende Akte der kirchlichen Leitungsorgane wirksamen Rechtsschutz zu erhalten.

Aber noch ein anderes Problem ergibt sich aus der Natur der Sache: In der dem Entwurf beigegebenen Erläuterung läßt der Relator der Päpstlichen Kommission, Professor Dr. W. Onclin, deutlich werden, daß man die Verfassungsstruktur der Kirche in gleicher Weise zu fassen versuchte, wie die der modernen (demokratischen) Staaten gestaltet ist[30]. Das hätte zur Folge, daß damit praktisch die Freiheit des Geistes in der Kirche „domestiziert" würde, was dann wiederum nichts anderes bedeutete, als daß dadurch letztlich eine totale rechtliche Säkularisierung der Kirche in die Wege geleitet würde (W. Kasper). Dabei muß der kirchliche Verfassungsgesetzgeber immer berücksichtigen, daß die Kirche, als das von Jesus berufene Volk Gottes, sich von anderen Gründen getragen und belebt wissen muß als von dem allgemeinen Volkswillen, als von einem allgemeinen Gesellschaftsvertrag. In gleicher Weise können auch die Rechte der Gewissensfreiheit und des Schutzes der Personwürde nicht so weit und allgemein gefaßt werden, wie das in der modernen Demokratie notwendig ist.

[29] Vgl. insbes. die Ausführungen von Chr. Leitmaier, in: Der Katholik und sein Recht in der Kirche (Wien, Freiburg, Basel 1971) 143–183.

[30] Relatio super schemate Legis Ecclesiae Fundamentalis emendato, in: Schema LEF (1971) 120–121.

Darüber hinaus sind die westlichen Demokratien weithin noch von den Grundsätzen des liberalistischen Individualismus geprägt. Die Kirche dagegen muß aufgrund ihrer Eigenart notwendigerweise die Sozialbezogenheit, die Gemeinschaftskomponente, also die Verantwortung für das Gemeinwohl stärker in ihrem Rechtssystem herausstellen, als das in den liberalen bürgerlichen Demokratien weithin der Fall ist.

Außerdem gestaltet sich das Problem noch dadurch schwierig, daß die Kirche ja ihrem Selbstverständnis nach wesentlich eine Gemeinschaft solcher Art ist, die der gemeinsame Glaube eint: Darum stellt sich in ihr die Frage nach der Gewissensfreiheit in eigener Weise[31]. In der Kirche, die wesentlich von der Einmütigkeit der *freien* Glaubenshaltung der Gläubigen konstituiert wird, müssen diese Anrechte einer Gewissensfreiheit so formuliert werden, daß sie tatsächlich konkrete Anrechte innerhalb des Gesamtkonsenses des einen Glaubens beinhalten, sie aber andererseits einem willkürlichen Glaubensindividualismus keinen Vorschub leisten. Gerade das macht somit unser Problem aus, daß es sehr schwer ist, die in der Kirche notwendigen Freiheiten so zu formulieren und sichern, daß sie nicht in einer individualistischen und sektiererischen Weise egoistisch mißbraucht werden können.

Verantwortete Freiheit als Maßstab

Schließlich ist noch ein Weiteres zu bedenken: Die Tatsache nämlich, daß die Situation des Menschen in seiner Welt täglich bedrohter und ungesicherter wird, allen Daseinsvorsorgungen zum Trotz, ja teilweise gerade durch sie! Durch die immer größer werdende Kompliziertheit unseres Lebens wird der einzelne in ständig wachsendem Maß den anonymen Mächten des Staates, der Gesellschaft und damit in einem demokratischen System auch und gerade den anonymen Mächten der jeweiligen Mehrheit ausgeliefert und unterworfen. Diese Anonymität wird noch dadurch verstärkt, daß weite Bereiche unserer Verwaltungswirklichkeit gar nicht anders mehr beherrscht werden können als mit Hilfe elektronischer Rechner. So gerät der einzelne immer mehr in Gefahr, zur bloßen Ziffer, zur leblosen und seelenlosen Nummer in einem riesigen Termitenhaufen zu werden. Das schafft für den Menschen Vereinsamung, Verzweiflung, Hoffnungslosigkeit. Diese Situation wiederum bedrängt den jungen Menschen in einer ganz besonderen Weise. Seine Auflehnung gegen die Autorität der Älteren und die Autorität der Organisation und des Staates, seine Flucht in Utopie und Drogen, macht deutlich, wie verzweifelt letztlich unsere Situation ist.

Angesichts einer solchen schier ausweglosen Hoffnungslosigkeit in dieser Welt[32] wäre es Aufgabe der Kirche, daß sie in ihrem Lebensbereich, in ihrer eigenen Orga-

[31] Vgl. J. Neumann, Gestern für – heute gegen ein Grundgesetz?, in: Orientierung 35 (1971) 142–144.

[32] Vgl. G. Siebers, Der Mythos der Siebziger Jahre – oder die Selbstzerstörung des kritischen Bewußtseins (München 1972), insbes. 169–178; F. H. Tenbruck, Zur Kritik der planenden Vernunft (Freiburg 1972); Ch. Meves, Manipulierte Maßlosigkeit (Freiburg 1972), bes. 115–128.

nisation solche Formen des Daseins und des Miteinanderlebens entwickelt, in denen der Mensch nicht nur seine Würde, sondern auch seine Freiheit und seine Einmaligkeit zu erfahren wieder instand gesetzt wird. Eine solche Reorganisation kirchlicher Strukturen und Verhaltensweisen ist ganz sicherlich nicht möglich durch bloße Änderung der Organisationsmechanismen und Gesetzgebungstechniken. Eine solche Neuwerdung, eine Schaffung eines solchen geistigen und leiblichen Lebensraums für den Menschen kann nur gelingen aus einer radikalen Rückbesinnung auf die Botschaft jenes, der von sich sagen konnte: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben" (Joh 14, 6). Diese Worte machen die Strukturprobleme der Kirche, die scheinbar äußerlich sind, zur entscheidenden Frage an die Glaubwürdigkeit und die Lebensfähigkeit der Kirche und ihrer Botschaft, die sie den Menschen zu bezeugen hat. Weil aber christliche Lebenshaltung im Sinn des Evangeliums nicht abstrakt gefordert, sondern von jedem einzelnen Gläubigen im Alltag gelebt werden muß, müssen die kirchlichen Organisations- und Verfassungsstrukturen von solcher Art sein, daß sie es dem einzelnen erlauben, seinen Glauben in das Gesamte der Kirche verantwortlich mit einzubringen.

Die Kirche wird ihren Auftrag heute nur dann glaubhaft zu erfüllen vermögen, wenn sie überzeugend deutlich werden läßt, daß in ihr die Werte des Menschlichen in einer höchstmöglichen Weise *in Freiheit* verwirklicht und gelebt werden können[33]. Dazu sind Änderungen in der Struktur der Organisation und der Verfassung der Kirche notwendig! Dazu sind aber zu allererst Änderungen in der Struktur des Denkens und Verhaltens aller Gläubigen Voraussetzung. Wir werden solange keine wirklich freie Lebensform und damit auch keine freiheitliche Rechtsordnung erlangen, weder im staatlichen noch im kirchlichen Bereich, solange wir es nicht gelernt haben, selber in verantwortlicher und verantworteter Freiheit zu leben! Es ist das große Mißverständnis gerade des vergangenen Jahrhunderts gewesen, an dem wir immer noch kranken, daß man Freiheit verwechselte mit schrankenloser Willkür des einzelnen. Wir müssen heute lernen, daß Freiheit bedeutet die Bindung der eigenen Selbstverwirklichung an die Verwirklichung der Würde *aller* Menschen auf unserer Erde. So sind die Strukturprobleme der nachkonziliaren Kirche Probleme des Vollzugs des Glaubens, eines Glaubens, der sich zwar an Gott und auf Gott richtet, dem es aber zutiefst und zuerst um den Menschen und sein Heil geht. Das bedeutet keineswegs eine Verweltlichung des Glaubens, keine Reduzierung des Glaubens auf bloße Mitmenschlichkeit, sondern meint, daß der Glaube nicht nur vom einzelnen Menschen geleistet werden muß, sondern er auch des Menschen höchste und letzte Aufgipfelung bedeutet. So erweisen sich die Strukturprobleme der Kirche als Probleme des menschlichen Geistes, als Probleme der menschlichen Situation in unserer Zeit und damit auch als eine theologische Frage erster Ordnung.

[33] Vgl. J. Neumann, Eine Verfassung für die Freiheit, in: Wort und Wahrheit 23 (1968) 387–400; die theologische Seite dieser Frage behandelt: G. Muschalek, Glaubensgewißheit in Freiheit (Freiburg, Basel, Wien 1968; Quaest. disp. 40.).

UMSCHAU

Theologie im Fernkurs

Ob wir in der „Stunde des Laien" (F. Wulf) oder im „Jahrhundert des Laien" (V. Schurr) leben? Letzteres scheint eher in Österreich der Fall – sofern jedenfalls katholische Laien*bildung* zur Frage steht. Dort nämlich gibt es, nach einem Vorspiel zwischen 1926 und 1928, seit 1940 theologische Laienkurse für Akademiker, seit 1943 auch eine „Glaubensschule" für Nichtakademiker. Das war zunächst für Wiener so eingerichtet. 1950/51 begannen jedoch, mit derselben Zweiteilung, Fernkurse, nun als gesamtösterreichisches Institut unter dem Patronat der Bischofskonferenz. Teilnehmer fanden sich in steigender Zahl – etwa zur Hälfte – aus der Bundesrepublik Deutschland, aus der Schweiz, die sich inzwischen selbständig machte, und aus einer Reihe anderer Länder.

Vor kurzem hat nun auch die theologische Stunde des Laien für Deutschland direkt geschlagen sozusagen, und zwar gründlich und glücklich. Denn da man's macht, macht man's sehr gut. Über Auftrag der westdeutschen Bischofskonferenz, ergangen am 10. Oktober 1969, gibt die Würzburger Domschule, Diözesan-Akademie für Erwachsenenbildung, unter Leitung des Dogmatikprofessors F. Hofmann und unter Mitarbeit von G. Koch, J. Pretscher sowie – für die methodische Gestaltung – I. Schmidt-Sommer die *„Theologie im Fernkurs"* [1] heraus. Der Grundkurs besteht, nach einem Einführungsbrief, aus 24 eigentlichen Lehrbriefen mit einem Umfang zwischen 35 und 57 Seiten, zuzüglich Modellantworten zu den Aufgaben der einzelnen Briefe von jeweils 4–11 Seiten. Neben das Fernstudium treten Veranstaltungen in Studienwochen. Der mögliche Prüfungsabschluß ist eine Voraussetzung für den Erwerb der Missio canonica. Die Kurse (mit Einstiegsmöglichkeit zum 1. Januar, 1. Mai und 1. September) erstrecken sich über 15 Monate. Ein Aufbaukurs ist im Erscheinen.

Der abgeschlossen vorliegende *Grundkurs* versucht das Gesamt christlichen Glaubens in einer Art Grundreflexion zu bedenken. Er will dadurch eine Hilfe zu persönlicher Glaubensvertiefung und für die Tätigkeit in der Glaubensunterweisung bieten. Der Einführungsbrief umschreibt die Aufgabe so: „Der überlieferte christliche Glaube soll in seinem entscheidenden Anspruch, seiner zentralen Verheißung und seinen wichtigsten Inhalten auf die Fragen des heutigen Menschen hin neu durchdacht und möglichst zum Sprechen gebracht werden." Der aus sehr viel früherer Zeit ergehende Anspruch des Glaubens ist *heute* zu verantworten: als Antwort auf unsere Fragen, die in die Gegenwart trifft und Zukunft eröffnet für die menschliche Gesellschaft wie für den einzelnen Menschen, als „eine Antwort, die, von geschichtlichem Ballast befreit, doch die ursprünglich und unverfälscht christliche bleibt". Dieser erste Durchgang theologischer Besinnung auf den christlichen Glauben verzichtet auf die Einteilung in die üblichen theologischen Einzelfächer (für die in den Wiener Kursen die einzelnen Professoren je ihre Skripten einbringen), will jedoch sehr wohl deren jeweilige Methoden anwenden.

Er gliedert sich in thematische Zyklen. Der *erste* Gedankenkreis (= Lehrbrief 1–5) spricht vom heutigen Christen, der als Mensch dieser

[1] Anschrift der Herausgeber: „Theologie im Fernkurs", 87 Würzburg 1, Postfach 368. – Teilnahmegebühren pro Kursstufe 160,– DM.

Zeit seine durchgreifend von Wissenschaft und Technik geprägte Welt erfährt und in den menschlichen Grunderfahrungen, wie Freiheit, Liebe, Gewissen und Tod, nach dem Sinn des ganzen Daseins fragt; vor dem Hintergrund von Scheitern und Glücken dieser Sinnfrage werden die Antwortangebote außerchristlicher Religionen und Weltanschauungen entworfen sowie der in ihrer Frag-Würdigkeit aufgezeigten traditionell-kirchlichen Gestalt christlichen Glaubens. „Die Heilsantwort Gottes in Christus" (zweiter Zyklus, Lehrbrief 6–14) entfaltet theologisch-systematisch das christliche „Angebot": Durch das urkirchliche Christuszeugnis in seinen verschiedenen Ausprägungen und Entwicklungsschichten wird das gemeinsame Bekenntnis zu dem gekreuzigt-auferstandenen Jesus, seinem Leben und Wirken zum Heil der Menschen sichtbar – als Glaubensdatum der vom Geist belebten Kirche, in seiner heutigen historisch-kritischen Problematik. Dabei wird exemplarisch gezeigt, wie sich die Lehrentwicklung in der Kirche vollzieht: „Unter welchen Gesetzen, welchen Gefährdungen sie steht, in welcher Weise sie der Vergegenwärtigung der Glaubensbotschaft dient, wie die neutestamentliche Ur-Kunde von Jesus Christus im Lichte des entfalteten Dogmas, das entfaltete Dogma aber im Lichte der biblischen Urbotschaft zu lesen ist." Auf Christus, die Mitte der Zeit, führt das Alte Testament hin, als Geschichte der Schuld des Menschen und der Heilsverheißungen des treuen Gottes, von der Schöpfung an. Aber auch die von Jesus Christus ausgehende Geschichte führt noch einmal zu ihm, dem als Vollender Erwarteten, hin. Der *dritte* Zyklus (Lehrbrief 15–19) wendet sich der Vergegenwärtigung des Christusheils und damit der Kirche zu: ihrem sich in Menschlich-Allzumenschlichem brechenden Erscheinungsbild, ihrer neutestamentlichen Grundlegung und theologischen Selbstdeutung, ihrer Verwirklichung in Lehre und Grundsakramenten. Der ergänzende *vierte* Kreis (Brief 20–24) handelt von der Realisierung des Glaubens in der christlichen Existenz. Die Glaubensantwort auf den in Gnaden sich schenkenden Gott lebt die Christusgemeinschaft, unter Gesetz und in Freiheit, als recht verstandene Mitmenschlichkeit in Gesellschaft und Staat. Soweit die Inhaltsübersicht der Grundstufe „Theologie im Fernkurs".

Zur Abwicklung des umfänglichen Programms waren rund dreißig Fachleute engagiert, und verständlicherweise haben die Würzburger Herausgeber vor allem, nämlich etwa zu einem Drittel, auf ortsansässige Mitarbeiter zurückgegriffen. Dabei hat nun nicht jedermann sein Thema im Alleingang abgehandelt: es ist vielmehr offensichtlich eine immense Arbeit an Vorbesprechung, gemeinsamer Durchsicht und Abstimmung, Überarbeitung durch den Verfasser selbst oder durch kompetente Kollegen geleistet worden: „Theologie ‚im Team'"! Als Widerspiegelung pluraler Theologie von heute. Auch das versucht der Kurs einleitend dem Leser, der davor vielleicht etwas ratlos stehen könnte, zu erklären. Keine theologische Durchdringung und Ausfaltung kann die Offenbarung Gottes ganz erfassen. (Darauf hatte übrigens schon Pius XII. 1950 in „Humani generis" hingewiesen.) Deshalb muß jede Theologie in gewissem Sinn einseitig sein, und deshalb hat es immer gegeben und muß es geben eine Vielzahl von Theologien, als Reflexionen des einen Glaubens. Die Einheit allen Theologietreibens wird dadurch gewahrt, daß es geschieht „im Rahmen[2] und in der Gemeinschaft der Kirche". „Dieser Gemeinschaft der Kirche, die in ihrem gemeinsamen Glaubenssinn [!] und in ihrem Amt die Fähigkeit besitzt, die entscheidenden und tragenden Glaubenswahrheiten verbindlich darzustellen, wissen sich alle Verantwortlichen dieses Fernkurses verpflichtet." Freilich wird es nicht immer leicht sein, daß der Studierende die wesentliche Übereinstimmung zwischen dem, was ihm hier als heutige Theologie geboten wird, und dem, wie er seinen Glauben bisher verstand, findet – schon gar nicht an der Oberfläche des Gedankengangs, aber doch in der Tiefe der Sache. Dagegen ist kein Kraut gewachsen, es sei denn das Bewußtsein, daß „für den ein-

[2] Diese partikularistisch klingende „Rahmen"-Formulierung sähe der Rez. gerne korrigiert.

zelnen wie für die ganze Kirche jene Geduld notwendig ist, die nicht in trägem Nichtstun, sondern in aktiver Auseinandersetzung mit allen andrängenden Fragen und Problemen warten kann, bis sich in gesamtkirchlicher Bewährung das Wahre vom Falschen scheidet". Eine Wegweisung für Ersteller und Benutzer dieser Lehrbriefe, zu der volle Zustimmung ausgedrückt sei! Eine höhere Empirie – ich meine, Schelling sprach schon davon – oder die „Utopie induktiver Gesinnung", für die Robert Musil plädiert, hat auch und gerade in der Theologie ihren höchst realen Ort.

Natürlich können hier nur einige, hoffentlich charakteristische, Streiflichter auf das reiche Material dieser 24 Lehrbriefe geworfen werden. Sie bestätigen: das gesteckte Ziel wurde tatsächlich erreicht; der Weg dahin ist markiert durch fruchtbare Spannungen. Brief 13 über die *Schöpfung* (J. Schreiner) hebt von den anschaulich wiedergegebenen Weltentstehungsmythen des alten Orients die Darstellungen von Genesis 1 und 2 in ihrer Eigenart ab, ohne vorschnell Lehraussagen über die Welterschaffung aus nichts in die Bibel hineinzulesen; sie ergeben sich der Sache nach aus dem Gesamtbefund. Im Gegenthema zu Schöpfung, über die zukünftige *Heilsvollendung* in Christus (Brief 14, P. Müller-Goldkuhle), wird realisiert, daß kein Deutungsversuch das eschatologische Problem von „schon" und „noch nicht" zu erfassen vermag, „weil das Heil Gottes und sein Kommen menschliches Begreifen übersteigt". So ist denn christliche Vollendungsbotschaft keine realutopische Zukunftsbeschreibung oder gar apokalyptische Voraus-Reportage (wie sie in den Bildern – erst – des 15. Jahrhunderts aufkommt; vgl. den Bildanhang von H. Muth S. 43–46!), sondern Zukunftsvertrauen aus Christusglauben in und zur Bewältigung der Gegenwart, einer offenen Gegenwart. Der Überblick über die „Spanne" zwischen damals und heute, genannt *Kirchengeschichte* (G. Schwaiger, Brief 15), will aus der Vergangenheit die Gegenwart verstehen helfen, und zwar knapp und scharf die Ursachen, „warum die Botschaft Christi die Menschen so wenig erreicht" heutzutage. Aus den lehrreichen 50 Seiten ist u. a. zu entnehmen, daß am Beginn der Konstantinischen Wende 313 das Bekenntnis zur Freiheit der Religion jedes einzelnen stand (das erneuert wurde – 1965 vom 2. Vatikanum); oder daß das Papsttum in der altkirchlichen Periode als subsidiäre Instanz wirkte, dann, wenn die Autorität der Bischöfe und Patriarchen nicht mehr ausreichte; daß im Investiturstreit des 11. Jahrhunderts mit dem Kaiser grundsätzlich der Laie in der Kirche getroffen war[3]; daß die katholische Kirche seit der Reformation nicht nur räumlich kleiner, sondern in manchem auch geistig enger geworden ist; daß die Parolen der Französischen Revolution im Grund aus christlichem Ideengut erwuchsen; daß die Kirche die soziale Frage wenig beachtete bis zur späten, allzu späten ersten Sozialenzyklika von 1891 ... Schön, das alles zu lesen; vielleicht lernen wir doch aus der Geschichte. Zurück zu den Ursprüngen: Brief 16 (A. Kretzer) geht behutsam dem verhaltenen Zeugnis von der *Kirche im Neuen Testament* nach. Er findet in den Evangelien Petrus eine führende Stellung eingeräumt, auch wenn seine feierliche Einsetzung zum Felsenfundament der Kirche „erst *nach* der Auferstehung Jesu so formuliert werden konnte". Ämter und Strukturen, wie sie die späteren Pastoralbriefe aufweisen, hat Jesus nicht gekannt; sie sind aus der Logik und Dynamik von Werk und Botschaft Jesu hervorgewachsen ...

Wurden soeben mitten aus dem Kurs einige disparate Beobachtungen herausgegriffen, so sei nun noch erlaubt, an einem einzigen, dem von *E. Biser* verfaßten 1. Brief aufzuzeigen oder anzudeuten, wozu dieses zu-

[3] „Von jetzt an wurde die Kirche in ihrem Erscheinungsbild immer stärker zur Kleruskirche. Päpstlicher Machtanspruch im geistlichen und weltlichen Bereich verband sich mit betonten Zentralisationsbestrebungen, mit dem Ausbau der Römischen Kurie und des Kardinalskollegiums ... Das ‚Gregorianische Zeitalter' bedeutet im Erfreulichen und im Bedrückenden wohl den tiefsten Einschnitt in der Geschichte der Kirche und ihres Papsttums, bis zu den Versuchen einer Neuorientierung in der Gegenwart" (25).

nächst für theologische Anfänger, sozusagen für außerakademische Erstsemester bestimmte Studienwerk mit seinen weitreichenden Dimensionen und tiefschürfenden Analysen anzuregen vermag. In *„Der Mensch dieser Zeit – seine Größe und seine Grenzen"* wird nicht einfach ein hübsch einheitlich-geschlossenes „Bild" vom Menschen überhaupt oder auch nur vom Menschen heute konstruiert; entsprechende Versuche der Vergangenheit (Mensch als Mikrokosmos – Individuum – Gesellschaftswesen) werden vielmehr kritisiert, weil sie „die spannungsreiche Mannigfaltigkeit des Menschseins auf den Nenner einer einzigen Formel zu bringen" unternehmen. Was bleibt: „der Mensch als Vereinbarung von Gegensätzlichem", als „Wesen der Spannung und Frage". Die Größe des Menschen dokumentiert sich, mit detaillierten Daten, am augenfälligsten an moderner Naturwissenschaft und Technik, bis zur – auch in etwa bündigst erklärten – Erfindung und Entwicklung von Radar und Laser. Da wird entschieden ernst gemacht mit dem Satz des 2. Vatikanums, daß die Siege des Menschengeschlechts Zeichen der Größe Gottes sind – *diese* Siege! Damit kontrastiert, gleichgewichtig bei Biser, daß die Errungenschaften des Homo faber auch in die Erfahrungen der menschlichen Ohnmacht führen, in die Gefahren der Versklavung unter die Maschine, der Selbstüberhebung und der Manipulation des Menschen durch kollektive Mächte, der Leitbildsurrogate, von Identitätsverlust und Geschichtslosigkeit. Stets wird Biser des Menschen ansichtig in seiner Welt, Welt vor allem als geschichtlicher Menschenwelt. Und neben heutigem Selbstverständnis kommt auch die große Tradition, von Augustinus bis Pascal, zu Wort. Solche Geschichtlichkeit gibt den Ausführungen einen weniger hastigen, längeren Atem – der sich nicht in Quietismus aushauchen muß –, als er oftmals sonst zum Vorschein kommt: „Wie innerkirchliche Reformbestrebungen zeigen, wirken sich auch die demokratischen Tendenzen des Zeitalters im Raum der Kirche aus, wenngleich der gegenwärtige Entwicklungsstand noch keinerlei Schlüsse auf den tatsächlichen Effekt erlaubt. Jedenfalls kann im Blick auf die Gesamtentwicklung jetzt schon festgestellt werden, daß die Heraufkunft des mündigen Christen ... entscheidend auch den Impulsen zu danken ist, die der Kirche aus dem Kräftefeld der Neuzeit zugingen." Das ist allerdings doch vielleicht eine Nuance zu verhalten, zu wenig fordernd gesagt! Und damit dürfen wir auch zu einigen kritischen Fragen kommen: denn daran eben zeigt sich die „Potenz" dieser Blätter! Sollte die neuzeitliche Demokratie nicht ein irreversibles Positivum sein, und nicht nur für die westliche Hemisphäre (Japan! und auf längere Sicht andere Länder Asiens und Afrikas?)[4]? Ist es wirklich Marx mitzuverdanken, daß das Verhalten des Menschen zum Kosmos und zu sich selbst, in Astrophysik und Weltraumfahrt, Biologie und Genetik, *„nun* gleichfalls einen aktiveren Charakter annahm"? Sind Umweltverschmutzung und dergleichen wirklich *„unausbleibliche* negative Folgen" heutiger Technik? Und muß man die Möglichkeit, einmal sogar in die Erbsubstanz des Menschen einzugreifen, nur negativ formulierend ansprechen? Nun, vieles mag da Temperamentsache des einzelnen sein. Heilige Schrift und christliches Bewußtsein bieten großen Spielraum, in Gegenwartsdeutung und Zukunftsprognose mehr optimistisch oder mehr pessimistisch zu antworten. Die Frage-Basis, die hier geboten wird, ist ohne Zweifel vorzüglich. Auch stellt Biser selber Aufgaben, die zur Reflexion auf eigene Erfahrungen und damit zu echter Assimilation des Gelesenen provozieren können. Es sei nicht verschwiegen, daß schon der nächste Lehrbrief nicht dieselbe Eindrücklichkeit wie der 1. Brief erreicht, und entsprechend wären auch die Fragen, zu denen er

[4] S. 18 f. und 22 f.; vgl. aber auch zur Bedeutung der Demokratie das in der Modellantwort zu Aufgabe 5 dieses 1. Briefs Gesagte. Kritisch noch: Hat die griechische Rationalität Naturerforschung *durch Experiment* in Gang gebracht (zu S. 8)? Und wirkt die Ährenlese religiöser Folgen der neuzeitlichen Bewußtseinsumbrüche (Ich-Wende, Gnadenstreit, „Erwachen der Kirche in den Seelen", Caritas von Vinzenz von Paul bis Misereor/Adveniat usw.) nicht ein wenig disparat (20 f.)?

Anlaß gibt, schulmäßiger, kleiner dimensioniert[5].

[5] Zum 2. Lehrbrief S. 19: Selbstverlust und Selbstbewahrung mögen in Spannung zueinander stehen; Selbsthingabe dagegen *ist* Selbstfindung. S. 21: Freie Entscheidung „bei offenbar [scheinbar?] gleichgewichtigen Motiven"?; der nächste Satz berichtigt in etwa. S. 26: neben dem alten Darwin fehlt die neue Verhaltensforschung von K. Lorenz und Schülern; und S. 30 wären Schillers „Kraniche . . ." durch etwas neuere Literatur zu ersetzen. S. 26: Freiheitsbeweis, weil der Mensch das Gewissen nicht abschaffen kann; S. 32: „je öfter wir uns gegen das Gewissen entscheiden, desto gewissenloser werden wir".

Noch ein Lob zu Gestaltung und Aufmachung dieser „Theologie im Fernkurs": Die Briefe sind ausgezeichnet durch ausführliche Inhaltsverzeichnisse, Texthervorhebungen durch verschiedene Drucktypen, Randstichworte, Literaturangaben, die zu Recht preiswerte Taschenbuchausgaben bevorzugen, Aufgabenstellung nebst Modellantworten. Wir sprachen zu Anfang von theologischen Kursen für Laien: dieser Kurs kann nicht nur Laien (im kirchenrechtlichen Sinn) von großem Nutzen sein.

Walter Kern SJ

Adam in Extremis

Die Romane Walker Percys

Unter den zeitgenössischen amerikanischen Romandichtern gibt es nur wenige, deren Werke ein katholisches Weltbild widerspiegeln und zugleich von der Literaturkritik ernst genommen werden. J. F. Powers und vor allem Flannery O'Connor sind die bedeutendsten Ausnahmen. Diesen beiden hat sich nun *Walker Percy* (geb. 1916) zugesellt. Der Autor, der Naturwissenschaften und Medizin studiert hat, mußte seine Praxis wegen Tuberkulose schon 1942 aufgeben. Er hat sich dann ganz der theoretischen Forschung zugewandt und zunächst in philosophischen und medizinischen Zeitschriften veröffentlicht. Die meisten seiner Aufsätze befassen sich mit der Entfremdung des modernen Menschen und der Möglichkeit seiner Heilung durch rechten Gebrauch der sprachlichen Symbole. Die innere Gefährdung des Individuums ist dann auch das Grundmotiv der drei bisher erschienenen Romane, in denen Percy nach eigener Aussage die in der Naturwissenschaft begonnene Suche nach dem Sinn des Menschseins fortsetzt[1].

[1] The Moviegoer (New York: Alfred Knopf 1961, 1971). Dafür erhielt Percy 1962 den „National Book Award for Fiction", den höchsten Preis für Prosadichtung in Nordamerika. Fl. O'Connor ist er erst 1972, acht Jahre nach ihrem Tod, zuerkannt worden. – The Last Gentleman (New York: Farrar, Strauss & Giroux 1966); Love in the Ruins: The Adventures of a Bad Catholic at a Time Near the End of the World (New York: Farrar etc. 1971).

John Bickerson Bollings („Binx"), der Held des ersten Romans, ist auf den ersten Blick ein vorbildlicher Amerikaner, der von sich sagen kann: „Ich bin . . . ein Musterbürger . . . [mit] Ausweispapieren, Büchereikarten . . . Ich besitze einen erstklassigen Fernsehapparat, eine fast geräuschlose Klimaanlage und ein langdauerndes Deodorant" (6 f.). Aber dieser moderne Mensch hat schon seit langem entdeckt, daß er in einem Jahrhundert des Zerfalls lebt. Er fühlt eine unbestimmte Sehnsucht nach Erlösung aus der bedrückenden „Alltäglichkeit" und dem schwermütig machenden „Unbehagen" (malaise). Binx ist dreißig Jahre alt und hat bisher nur die abgewandelte sokratische Erkenntnis gewonnen, daß er weiß, daß er das Nichts kennt. Das Negative an der Welt steht ihm deutlich vor Augen und er verachtet das verlogene Zeitalter, „das große Scheißhaus des wissenschaftlichen Humanismus, wo Bedürfnisse befriedigt

werden, jeder ... wie ein Mistkäfer gedeiht und hundert Prozent der Bevölkerung Humanisten sind und achtundneunzig Prozent an Gott glauben und die Menschheit tot ist – tot, tot" (228).

Dr. Thomas More in Percys jüngstem Roman beurteilt seine Mitmenschen etwas milder, ist aber immer noch über die unerklärliche Vermischung von Gut und Böse entsetzt. Als sein Bekannter Leroy einen derben Knüppel vorweist, mit dem er seine schwarzen Mitbürger aus seinem Lokal vertreiben will, fragt sich der Arzt: „Woher kam der Terror? ... Nicht von Leroys Verkehrtheit ... Nein, er kam von Leroys Güte, davon daß er ein ... gutmütiger Mensch ist ... Von der Güte und von dem, was dahinter steckt, einem Fehler im Feld der Seele, so tief, daß an der Oberfläche alles in Ordnung ist, ... aber in der Tiefe schneidet und zerrt etwas und die Erde bebt einem unter den Füßen" (152). Ein Gefühl also wird hier beschrieben, das wir in der deutschen Literatur vor allem bei Georg Büchner wiederfinden.

Trotz oder gerade wegen dieser verzweifelten Lage suchen alle Helden Percys nach einem Ausweg. Dieses Motiv läuft durch alle Romane, die wenig äußere Handlung haben. Der erste und letzte sind Icherzählungen, die sich auf das innere Erlebnis des Helden konzentrieren. Der zweite symbolisiert das Streben des Menschen nach Verwurzelung in der Wirklichkeit als eine Autoreise von New York nach New Mexiko. Wirklichkeit ist hier metaphysisch fast dem scholastischen Bonum gleichzusetzen. Die Suche danach entfaltet sich in den drei Romanen in die folgenden Einzelmotive:

1. Die Helden – vor allem Binx in „The Moviegoer" und Dr. More in „Love in the Ruins" – suchen und finden wenigstens für eine Zeit Vergessen und *Trost im Erotisch-Sexuellen.* Der Börsenmakler Binx verliebt sich in seine üppigen Sekretärinnen. Linda, Marcia und Sharon werden der Reihe nach Objekte seiner erotischen Träume. Doch enden diese Verhältnisse, gerade wenn sie auf dem Höhepunkt zu sein scheinen, mit Ekel und Abneigung (9).

Dr. More liebt drei schöne Frauen zur gleichen Zeit und möchte sich von keiner trennen, als er in der Vorstadt „Paradise" das Ende der Welt erwartet. Sein Psychiater kann mit Recht von ihm sagen, daß er „Unzucht einer sinnvollen menschlichen Beziehung vorzieht" (120). Aber es ist gerade das Element des Menschlichen, das der Held im Geschlechtlichen zu finden hofft. Mit Vorbehalten – wegen der Ironie Percys – kann man sagen, daß diese Beziehung in der Ehe gefunden werden kann. Denn beide Helden sind am Ende der Bücher verheiratet und auch Bill in „The Last Gentleman" strebt diesem Ziel zu. Das Einmünden in diesen Ruhehafen ist aber nach der Aussage von „Love in the Ruins" wohl auch nicht allzu ernst zu nehmen, da der Schlaf im neuerworbenen Ehebett in einer komischen Mischung von biblischem und modernem Englisch beschrieben wird: „Ins Bett wir gehen für ein langes Nickerchen im Winter, verschlungen ineinander wie das Efeu sich verschlinget, nicht unterm Busch oder in'm Auto oder auf'm Fußboden oder ähnlicher Unfug, der die verflossenen merkwürdigen Jahre des Christentums kennzeichnete, sondern zu Hause im Bett, wohin alle guten Leute gehören" (403).

Das Geschlechtliche ist in der modernen Welt nicht mehr von christlichen Geboten geregelt, ist aber auch nicht frei und ungezwungen wie bei den Heiden. In der bürgerlichen Welt nimmt es eine Zwischenstellung ein, die es zu etwas „Anständig-Ungezogenem" macht („Moviegoer", 207). Percys Helden überwinden aber diese Einstellung und betrachten es meist als ein Adiaphoron, ja manchmal sogar als ein Heilmittel, das dem entfremdeten Menschen zur Menschwerdung verhilft (200 f.). Doch ist auch das nur eine Phase, deren Gefahr Sutter, der Arzt in „The Last Gentleman", klar erkennt. Nach seinen Forschungen endet dieser Versuch des „Wiedereintritts" in einer „unheilbaren nachorgiastischen Verzweiflung", da damit die letzte Möglichkeit des Menschen erschöpft ist (345). So nützt es auch nichts, wenn man sich diesem Gebiet „wissenschaftlich" nähert. Binx

amüsiert sich über die allgemeinbeliebten Ehehandbücher (190) und Dr. More läßt keinen Zweifel darüber, wie absurd die experimentelle Beobachtung des Geschlechtlichen ist, wenn er eingehend die Vorgänge in einer „Liebesklinik" beschreibt, in der der Geschlechtsverkehr mit Meßapparaten und Rechenmaschinen tabellarisiert wird. Ein Wissenschaftler hat für eine besondere Entdeckung während dieser Vorgänge sogar den Nobelpreis erhalten. – Es entsteht auf diese Weise natürlich ein extremer Fall der schon von Max Scheler an der Romantik beobachteten falschen „Vergeistigung des Sinnlichen". Percy sagt dasselbe mit Ironie.

2. Obwohl die Naturwissenschaften für Percy große Bedeutung haben, hat er wesentliche Vorbehalte gegenüber ihrem Eingreifen in das Seelenleben des Menschen. Der Psychiater in „The Moviegoer" kann der Heldin Kate wenig helfen. Bill in „The Last Gentleman" bricht bewußt seine vergebliche psychoanalytische Behandlung ab. Erst in „Love in the Ruins" fährt die Psychiatrie etwas besser. Doch auch hier muß der Held seine Heilung selber finden. „Arzt heile dich selbst!" heißt es mehrmals.

Einige Formen der *seelischen Selbstheilung*, die Percy in seinen wissenschaftlichen Aufsätzen entwickelt, werden in den Romanen konkretisiert[2]. Da ist zunächst die „Wiederholung", durch die Binx z. B. eine lange qualvolle Periode in der Vergangenheit überspringen kann, indem er dasselbe Kinostück nach vielen Jahren wiedersieht und nun nur noch die Zeit selbst „genießt", nicht aber ihren schmerzhaften Inhalt (80).

Demgegenüber ist der „Wechsel" (rotation) ein „Erleben des Neuen, das über die Erwartung des Erlebens hinausgeht" („Moviegoer", 144). Die Helden suchen dieses Erlebnis, da es sie von der „Alltäglichkeit" erlöst. Sie haben eine Art Krisenbewußtsein, das sie Grenzsituationen (Krankheit, Unglück, Tod) als willkommene Möglichkeiten der Selbstverwirklichung begrüßen läßt. Kate, Binx und sein Vater haben dieses Bewußtsein; auch Bill befindet sich oft in dieser Lage, da er einen Sterbenden bis zum schmerzhaften Tod betreut. Dr. More schließlich erlebt die Krisen der Endzeit. Nach Percy ist die Amnesie ein „vollkommenes Mittel des Wechsels". Bill leidet an dieser Krankheit. Darüber hinaus mag sie als ein Symbol für das „Vergessen" dienen, das nach Paulus eine Voraussetzung der Konversion ist (Phil 3, 13). Es ist möglich, daß bei Percy diese Konversion durch eine „existentielle Umkehr" vorbereitet wird, die mit der „Wiederholung" die Zurückwendung zur Vergangenheit gemeinsam hat, sich aber von ihr dadurch unterscheidet, daß sie die Vergangenheit bewältigt. „Existential reversal" ist somit eine Vorstufe zur völligen Überwindung des Alten in der christlichen Bekehrung zum „neuen Menschen", nach der sich alle Helden zu sehnen scheinen. Wir verlassen sie aber meist, bevor sie dieses Ziel erreichen können. Nur eine unbestimmte Hoffnung ist angedeutet. Binx und Kate heiraten, um sich gegenseitig helfen zu können. Bill und Kitty streben ein ähnliches Verhältnis an. Doch stützt sich Bill außerdem auf Sutter, den Arzt. Dieser weist ihn aber auf sich selbst zurück. Trotzdem nimmt er an Bill Anteil und wird dadurch von Verzweiflung und Selbstmord gerettet. Nur „Love in the Ruins" schließt mit einer Art Bekehrung und dem schon angeführten „Preis" der Ehe.

3. Die Suche des modernen Menschen nach einem sinnvollen Leben ist deshalb so schwer, weil in seiner Welt alles auf den Kopf gestellt ist. Diese *Umkehrung als Erscheinungsform der Wirklichkeit* hat Binx zu der schon zitierten Beschimpfung der modernen Welt veranlaßt. Sutter leidet darunter und Dr. More bemüht sich, diese „Perversion" zu heilen. Sie tritt in vielen Formen auf, offenbart sich aber vor allem als eine seelische Krankheit. Der Arzt nennt das Übel „Engelkrankheit" (angelism). Schon Sutter hat seine Symptome beschrieben. In „Love in the Ruins" hören wir ausführlicher davon. In seiner

[2] Eine Bibliographie dieser Studien und der Sekundärliteratur findet sich in: Martin Luschei, The Sovereign Wayfarer: Walker Percy's Diagnosis of the Malaise (Baton Rouge: Lousiana University Press 1972).

extremsten Form nimmt es folgende Gestalt an: „Es abstrahiert [den Menschen] vollkommen von sich selbst, entfremdet ihn ..., und in einem derartigen Zustand ... fällt er der ersten besten Abstraktion zum Opfer ... tötet ... quält, vernichtet ..., alles mit der besten Absicht, ... in der Tat im Namen des Friedens und der Freiheit" (328). Diese Krankheit erscheint auch als „Luzifersyndrom". Sie ist eine Verneinung der Existenz im Konkreten und damit eine Umkehrung der dem Menschen zugeordneten Daseinsbedingung (236). Dr. More hat einen Meßapparat entwickelt, mit dem er genau feststellen kann, wie weit sie in einem Patienten fortgeschritten ist. Dieser „Fallmesser" (Lapsometer) mißt „den Abfall vom Stand der Unschuld" (205). Der Arzt bemüht sich, das Instrument auch für Heilzwecke zu vervollkommnen. Dabei kommt ihm eine ungewöhnliche Gestalt zu Hilfe. Art Immelmann, der Mephistopheles der Endzeit, tritt als Bürokrat und Managertyp auf. Er schließt mit dem Doktor einen Vertrag, der den Fallmesser in seine Hand bringt. Natürlich ist sein Vorwand, ihn zur Heilung der Menschheit zu gebrauchen, erlogen. Zwar hat er einen therapeutischen Zusatz zu dem Instrument erfunden, benutzt ihn aber nur dazu, die Engelkrankheit bis aufs Äußerste zu steigern. Als Dr. More den Betrug erkennt, bricht er sofort den Vertrag. Zum Unterschied zu seinen Vorgängern kann dieser neue Faust so mit dem Bösen verfahren, da er in keiner Weise einen Kompromiß mit ihm eingegangen ist. Bei späterer Gelegenheit bannt er den Versucher sogar endgültig durch ein kräftiges Stoßgebet zu St. Thomas Morus. Damit ist die gefährliche Zeit, in der der Teufel buchstäblich in der Welt umherschweift, um die Menschen zu verderben, überwunden. Als wir den guten Doktor nach fünf Jahren wiedertreffen, hat er sich zu einem einfachen christlichen Leben bekehrt. Er ist verheiratet und lebt so monogam wie er kann. Aber bei näherem Zusehen finden sich Makel auch an diesem Idyll.

4. Diese Störung beruht vielleicht letztlich darauf, daß das religiöse Leben den Helden Percys in der Form eines *Köhlerglaubens* begegnet, der dem Gläubigen selbst und seinen Mitmenschen bald *problematisch* wird. Binx ist nur „formal" Katholik (48, 88); sein Unglaube war von Anfang an „unüberwindlich" (145). Die Tatsache, daß seine Mutter und Halbgeschwister, die die äußeren Pflichten ihrer Religion gewissenhaft erfüllen, dafür beten, daß er seinen Glauben „wiederfindet", beweist gerade, wie sehr ihre Naivität jedes tiefere Verständnis der metaphysischen Suche des Helden verhindert. Nur mit Lonnie, seinem verkrüppelten Halbbruder, unterhält sich Binx über theologische Fragen; denn der opferbereite Glaube des Jungen wirkt so überzeugend, daß der zweifelnde und verzweifelte Held sich nicht weigern würde, mit ihm zu tauschen (137). Trotzdem bleibt selbst das Sterben Lonnies am Ende des Romans ohne tieferen Einfluß auf ihn, wenn man nicht eine symbolische Bedeutung in die Tatsache hineinlesen will, daß Binx Kate aussendet, „einige Wertpapiere" von einem gewissen „Mr. Klostermann" zu empfangen (241), bevor er in das Sterbezimmer geht.

In „The Last Gentleman" ist Val, die Schwester Sutters, Kittys und des kranken Jamie, die Hauptvertreterin des Köhlerglaubens. Innerhalb von sechs Wochen wurde sie katholisch, empfing die Sakramente und trat in einen Orden ein. Man zweifelte deshalb an ihrer geistigen Gesundheit, erzählt sie Bill, während sie doch nur ihre Lehrer „beim Wort genommen" habe (300). Die „berufliche Gleichgültigkeit", mit der sie über Tod, Sünde und die Krankheit ihres Bruders redet, berührt sogar den religiös gleichgültigen Helden unangenehm und er weigert sich entschieden, in ihre Heilspläne für Jamie einbezogen zu werden (212). Selbst am Ende des Buchs, als er trotzdem für die Taufe seines Freundes sorgt, handelt er gegen seine Neigung und ohne Glauben nur aus dem Pflichtgefühl eines „Gentleman".

Sutter, den man als Antitheisten bezeichnen kann, erlebt an Vals Glauben die größte Enttäuschung. Anfangs versteht und billigt er ihre Konversion, nimmt aber Ärgernis an ihr, als Val aus finanziellen Gründen mit der kapitalistischen Welt Kompromisse schließt:

„Du hast deine Dialektik umgekehrt und dich selbst ausgelöscht" (308, vgl. auch 378 f.).

Dr. More beschreibt sich selbst als Katholiken, der ohne Skepsis an alle Dogmen der Kirche glaubt (6). Dieser Glaube zerbricht aber, als seine einzige Tochter an einem entstellenden Nervenleiden stirbt. Von nun an lebt der Arzt in einem gespaltenen Zustand. Theoretisch glaubt er immer noch so unerschütterlich wie zuvor, verfällt aber dem Mitleid mit sich selbst, das ihn Trost in einem „schlechten" Leben suchen läßt. Er gibt zu, daß der Tod seiner Tochter nur eine Entschuldigung war, sich dieser Schwäche hinzugeben. Demnach können wir schließen, daß der Mensch entweder in jedem Fall von Natur aus zu schwach ist, nach den Idealen des Christentums zu leben, oder aber, daß ein *Köhlerglaube* unzureichend ist, ihn völlig zu erfassen und zu heilen. Selbst als sich Dr. More schließlich bekehrt, kann er nur indirekt Reue über seine Sünden empfinden: Er bereut, daß er nicht bereuen kann, und nimmt außerdem an den naiven Ratschlägen des Beichtvaters Anstoß, der ihn mit „Ladenhütern aus dem Arsenal der Priester" abspeisen will (389).

So verlassen wir die Welt Percys ernüchtert und nicht ohne Angst um das Schicksal Adams am Ende der Zeiten. Wohl kaum ein anderer moderner Romanschriftsteller konkretisiert so vollkommen eine fast ausschließlich vom europäischen Existentialismus geprägte Aussage in der Sphäre der Neuen Welt. Es ist eine Dichtung der Krise, die man nicht ohne „Furcht und Zittern" lesen kann.

Rainulf A. Stelzmann

BESPRECHUNGEN

Theologie

RATZINGER, Joseph: *Das neue Volk Gottes.* Entwürfe zur Ekklesiologie. Mainz: Grünewald 1972. 192 S. (Topos-Taschenbücher. 1.) Kart. 7,80.

Dieser Auszug aus der Aufsatzsammlung gleichen Titels, der Entwürfe zur Ekklesiologie vorlegen will (veröffentlicht 1969; 2. Aufl. 1970. 424 S. Lw. 32,–), bietet neun Arbeiten, die wohl zwischen 1956 und 1968 entstanden sind. Auch das Taschenbuch wahrt die Grundlinie, ausgehend von Ursprung und Wesen der Kirche bis hin zur Sinnbestimmung christlichen Missionsauftrags in der heutigen Situation. Folgende Stichworte können vielleicht diesen Weg etwas genauer markieren: Amt – Kollegialität – Freimut – Erneuerung – Weltoffenheit – Konzil – außerkirchliches Heil – Absolutheit des Christlichen. Anders gesagt weitet sich diese Betrachtung der Kirche von ihrer innersten Mitte, angesetzt und dargestellt in der Eucharistie, in alle Dimensionen aus und vermeidet konsequent eine naheliegende, jedoch untheologische Engführung des Themas in der Akzentuierung der Institution. Doch wird diese auch nicht ausgeklammert, sondern in die notwendige „Besinnung auf das Christliche selbst" (92), wie Ratzinger mit H. U. von Balthasar sagt, an ihrem Platz eingefügt. Exegese und Geschichte der Kirche finden gleichermaßen Berücksichtigung im Bestreben, mit dem Konzil „Theologie wieder von der Ganzheit der Quellen her zu betreiben" (113). Ebensowenig wie dabei aber schlechte Anpassung betrieben wird (vgl. 146 f. die Bemerkungen zum Skandal des Kreuzes), mutet dieses Taschenbuch anderseits dem Leser auch kein Zuviel und kein Zuhoch in Gedankenführung und Darstellung zu.

K. H. Neufeld SJ

HEMMERLE, Klaus: *Unterscheidungen.* Gedanken und Entwürfe zur Sache des Christentums heute. Freiburg: Herder 1972. 132 S. Kart. 13,80.

In sechs Überlegungen und einer Vorbemerkung sind hier „Wegskizzen" (15) angeboten, die den Leser von grundsätzlich Allgemeinem durch Unterscheidung bis in den ganz konkreten Bereich des Entscheidens und Handelns leiten wollen. Vom „Menschlichen" (17–37) und von „Gott" (38–53) als den Grundpositionen geht es über das „Religiöse" (54–74) und dann das „Christliche" (75–89) zum „‚nachchristlichen' Zeitalter" (90–111) und schließlich zum „Politischen" (112–127). Einige Zeilen Nachtrag (128) machen darauf aufmerksam, daß die eigentlich aufregenden Unterscheidungen, die fehlen, vielleicht erst dann gelingen, „wenn man sich auf die leiseren, aber tragenden eingelassen hat, die hier bedacht werden sollten" (128).

Nur einige Hinweise können jetzt die persönliche Auseinandersetzung anregen mit Gedankengängen, die zwar nicht im platten Sinn brauchbar und nützlich, ja durch den sprachlichen Ausdruck, durch eine Fülle von Sperrungen und Anführungszeichen sogar ausgesprochen unbequem nachzuvollziehen sind, die dann jedoch – unter Voraussetzung dieser Mühe – im rechten Mitspielen (vgl. 57 ff.) vieles klarer sehen lassen und gleichzeitig eine praktische Einübung in die Kunst des Unterscheidens bedeuten. Dieses Verfahren gestattet natürlich nicht die Verherrlichung von Einseitigkeiten, ist aber auch nicht identisch mit der Suche nach Kompromissen, die niemandem mehr wehtun.

Im einzelnen soll zunächst das Menschliche in den drei Strukturen des Transzendierens,

nämlich der Sorge, der Kommunikation und der Intensität, unterschieden sein (vgl. 28), wobei sich quer dazu im selben Augenblick die Frage- und Sinnstruktur stellt (30). Gefragt wird nach dem spezifischen Stellenwert der Rede von Gott im menschlichen Selbstvollzug (39) und nach der Zurücknahme und dem Ausweis von Denken (56) in phänomenologischer Grundstellung (57). In Absetzung vom theoretischen, vom ästhetischen und ethischen Grundakt möchte Hemmerle so die Struktur des religiösen Vollzugs erhellen (68). Davon bleibt das Christliche abzusetzen in der Unterscheidung „zwischen dem religiös allgemein geltenden Zeugnisschema und dem Zeugnis Jesu" (80), Überlegungen, die, „wenigstens auch, hinein in die konkrete Situation" (88) zielen. Deshalb ist im folgenden der Pluralismus des Nebeneinander und der des Nacheinander sowie die eine Situation mit ihrer allen gemeinsamen Verantwortung (vgl. 92) zu berücksichtigen. Einen Ernstfall stellt das Politische als solches dar und die in dreifacher Richtung laufende Flucht vor ihm (116 f.). Dieser Fall aber verweist gerade in die Aufgabe: die gemeinsame Freiheit (120 ff.), die sowohl politisch wie auch theologisch relevant ist (125). – Daß S. 123, Z. 14 v. u. der Gedanke einfach abbricht, hätte der Korrektur nicht unterlaufen dürfen, doch wird durch diesen zweifellos groben Fehler der Wert dieser Hilfe nicht geschmälert. *K. H. Neufeld SJ*

Biser, Eugen: *Theologie und Atheismus.* Anstöße zu einer theologischen Aporetik. München: Kösel 1972. 93 S. (Kleine Schriften zur Theologie.) Kart. 11,80.

Unter den mannigfaltigen Veröffentlichungen zur Frage des Atheismus aus theologischer Perspektive fällt dieses Bändchen Bisers in mehr als einer Hinsicht heraus. Der Untertitel deutet schon eine Absicht an, die sich deutlich von apologetischen oder vermittelnden Versuchen absetzt. Damit sind diese Überlegungen aber zugleich eine Ergänzung für die Betrachtung des Verhältnisses von gläubiger und atheistischer Haltung auf der Ebene der Reflexion; Ergänzung gerade nicht in Richtung auf systemanzielende Harmonie, sondern in Auseinandersetzung mit den Motiven des Atheismus und den jeweils entsprechenden Aporien der Theologie. Es sollen also – sozusagen im Rückgang zu den Wurzeln – Verbindungen offengelegt werden, aus denen sowohl der Atheismus wie auch die Theologie leben.

Biser erreicht das durch die Betrachtung geschichtlicher Zeugnisse vornehmlich aus Kunst, Literatur und Philosophie, ein Verfahren, das auffällig den Darstellungen kontrastiert, die ihren Ansatz in einer Analyse der aktuellen Situation, in statistischen, psychologischen und soziologischen Aussagen finden. Auch der unmittelbar politische Bereich fällt hier völlig aus; die „Zeichen der Zeit" sind für diese Betrachtung „Zeichen der Geschichte". Ebenso erstaunlich ist der am Ende angedeutete „Ausweg des Wortes" (85–90), der nicht nur dem heute öfter vorgeschlagenen Weg der Praxis einen vielleicht zunächst irritierenden Kontrapunkt setzt, sondern sich auch ausdrücklich anders als in theoretischer Argumentation als Überantwortung an die Dynamik des Wortes der Offenbarung versteht, „das sich dem Zug des spekulativen Gedankens von innen her widersetzt" (85 f.).

Mit dem Zitat soll auch ein Geschmack der hier gebrauchten Sprache gegeben sein, die stark unter dem Bann des Ausdrucks der herangezogenen Dichter, Philosophen und Theologen steht. Wie sie einerseits dem Verfasser sicher Freunde gewinnen wird, wird sie für andere eher Hindernis sein. Ähnliches dürfte für die immer wieder durchdringende Schematik des Dreischritts im Aufbau dieser Betrachtung gelten. So klar und helfend diese Struktur vom Leser empfunden werden kann, dürfte sie von anderen auch mehr als etwas gewalttätiger Eingriff in die Gegebenheiten abgelehnt werden. Aber auch die letzteren sollten sich um der Sache willen aus diesem Grund nicht von der Lektüre dispensieren oder sie vorzeitig abbrechen. Die Darstellung zwingt hier fast augenblicklich zur Stellungnahme, kann aber darum auch doppelt zur Entscheidung beitragen. *K. H. Neufeld SJ*

Herders theologisches Taschenlexikon. Hrsg. v. Karl RAHNER. Schriftleitung Robert SCHERER. Freiburg: Herder 1972–1973. (Herderbücherei.) Kart. je 9,80.

Die Artikel dieses auf 8 Bände geplanten Taschenlexikons stammen aus den beiden großen theologischen Nachschlagewerken des Verlags Herder „Lexikon für Theologie und Kirche" (10 Bände, 1957–1965) und „Sacramentum Mundi" (4 Bände, 1968–1969). Sie wurden gelegentlich gekürzt, aber sonst unverändert übernommen. Für die Auswahl war das Ziel maßgebend, dem Benützer „für eine menschliche wie religiös theologische Besinnung eine ausreichende Information zu liefern" (Vorwort). Das neue Lexikon enthält deswegen nur solche Stichwörter, die theologische Grundfragen behandeln. Es fehlen die rein fachwissenschaftlichen Themen und die biographischen Artikel. Die Literaturangaben, die sich im Blick auf den angezielten Leserkreis auf Standardwerke beschränken, werden im letzten Band, der im April auf den Markt kommen soll, erscheinen.

Das Ganze ist ein sehr nützliches und, wie der Absatz der ersten Bände zeigt, mit Interesse aufgenommenes Unternehmen. Für den nicht theologisch vorgebildeten Leser wäre die Überarbeitung mancher Artikel in Richtung auf bessere Verständlichkeit von Vorteil gewesen. Doch hätte das Lexikon dann wohl nicht so regelmäßig erscheinen können. Bedauerlich ist, daß die im „Ökumenischen Verzeichnis der biblischen Eigennamen" (Stuttgart 1971) einheitlich festgelegten Abkürzungen und Schreibweisen biblischer Namen nicht übernommen wurden. – Auf der Umschlagseite des 1. Bands ist „Aberglaube" als erstes Stichwort angegeben, während der Text selbst mit dem Artikel „Abendland" beginnt: Hat man hier einem modischen Anti-Abendland-Affekt nachgegeben? *W. Seibel SJ*

Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus. Reihe II: Die Kirche nach dem 2. Vatikanischen Konzil. Bd. 1: Die Jahre 1966 und 1967. Hrsg. v. Kurt ALAND. Tübingen: Mohr 1972. LI, 666 S. Lw. 160,–.

Der erste Band des Quellenwerks, eine (völlig umgearbeitete) Neuauflage des alten „Mirbt", umfaßte die Zeit bis zum Konzil von Trient (s. diese Zschr. 187 [1971] 353 f.). Der bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil reichende zweite Band soll erscheinen, sobald die offizielle Publikation der Konzilsakten abgeschlossen ist. Mit dem vorliegenden Band beginnt eine 2. Reihe, die einen „zusammenfassenden Quellenbericht über die aktuellen Vorgänge und die Entwicklung in der katholischen Kirche" in der Nachkonzilszeit, hier in den Jahren 1966 und 1967, zu geben versucht. Neben römischen Dokumenten, die naturgemäß den Hauptinhalt bilden, bringt der Band Verlautbarungen der Bischofskonferenzen – vor allem der deutschen –, gelegentlich auch einzelner Diözesen, interkonfessionelle und ökumenische Dokumente sowie Äußerungen von Personen und Gruppen, soweit sie dem Herausgeber für das Gesamtbild des Katholizismus in diesen Jahren wichtig erscheinen. Die Texte sind in der Originalsprache wiedergegeben, wenn diese Latein, Italienisch, Französisch, Englisch oder Deutsch ist, sonst in Übersetzung in einer dieser Sprachen. (Wenn es noch eines Beweises für den Rückgang des Latein in der katholischen Kirche bedurfte, in diesem Band ist er zur Genüge erbracht!) Wo Originaltexte nicht zur Verfügung standen, benutzte Aland eine zugängliche Übersetzung.

Ein solches Quellenwerk wird immer Fragen offenlassen. Schon die Auswahl ist schwierig, vor allem wenn man sich nicht auf offizielle Dokumente beschränkt, sondern die Gesamtentwicklung dokumentieren will. Die hier notwendigen Ermessensurteile werden immer subjektiv bestimmt sein. So kann man sich fragen, ob der „Fall Davis" nicht zu breit behandelt ist (der Artikel Alessandrinis im „Osservatore Romano" hat für eine so umfassende Dokumentensammlung zu wenig Gewicht) oder warum gerade die Ergebnisse einer Repräsentativumfrage über die liturgische Erneuerung in der romanischen Schweiz wiedergegeben sind. Solche Fragen werden immer bleiben, es sei denn, der Herausgeber entschließt sich, grundsätzlich nur offizielle

Dokumente aufzunehmen – was jedoch dem Buch den Charakter einer Dokumentation der Gesamtentwicklung in der Kirche nähme. Das für die Sprache gewählte Prinzip ist das wohl einzig mögliche. Bei der großen Zahl der Übersetzungen, die an die Stelle nicht veröffentlichter Originaltexte treten mußten, versteht man den Wunsch des Herausgebers nach größerer Publizität. Öffentliche Erklärungen der Schweizer Bischöfe dürfte es jedoch auch in einer deutschen Fassung geben und nicht nur auf Französisch, wie sie hier wiedergegeben sind (695 ff.). Bei römischen Dokumenten ist nicht immer eindeutig genug angegeben, ob sie vom Papst oder von einer Kongregation stammen. Auch würde man an manchen Stellen Hinweise auf den Anlaß, die Vorgeschichte und die Hintergründe der Dokumente begrüßen.

Doch mindern solche Bedenken den Wert des Buchs nicht. Aland hat ein umfassendes Quellenwerk geschaffen, das fortan unentbehrlich sein wird. Die Objektivität, die seine Arbeit bestimmt, ist vorbildlich. Wenn der protestantische Kirchenhistoriker Heinrich Boehmer die Sammlung von Mirbt eine „Materialiensammlung zur Pathologie des Katholizismus" genannt hat, so trägt Alands Werk den Titel „*Quellen* zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus" zu Recht.

W. Seibel SJ

Philosophie und Psychologie

CORETH, Emerich: *Einführung in die Philosophie der Neuzeit.* Band I: Rationalismus – Empirismus – Aufklärung. Freiburg: Rombach 1972. 168 S. (rombach hochschul paperback. 51.) Kart. 18,–.

Es besteht kein Überfluß an einführenden Gesamtdarstellungen der neueren Philosophie. In J. Hirschbergers „Geschichte der Philosophie" ist der 1. Band über Altertum und Mittelalter besser, man wird das so sagen dürfen, als der 2. Band über Neuzeit und Gegenwart. Bei Taschenbuchfolgen (Rowohlt, Göschen usw.) schlägt der andere weltanschauliche Standpunkt doch spürbar durch. Das vorliegende Bändchen, dem zwei weitere folgen sollen, bringt das Wichtigste knapp und dabei gründlich und vor allem verständlich. Es erschöpft sich keineswegs im Aufzählen von soundsoviel Namen, Richtungen und Theorien. Vielmehr werden immer wieder die Voraussetzungen angeführt, Zusammenhänge aufgezeigt, Konsequenzen ausgezogen. Kritische Rückblicke, sauber abgehoben, machen es unnötig, in der Darstellung eines Denkers immer gleich besserwisserisch dazwischenzureden. In der das 17. und das 18. Jahrhundert durchziehenden und von der Aufklärung nicht gelösten, sondern nur ausgebreiteten Spannung zwischen rationalistischem und empiristischem Philosophieren bahnt sich der Problemansatz Kants an – wie denn der Verfasser die ganze moderne Philosophie auf dem Weg sieht zu den großen Systementwürfen des Deutschen Idealismus. Ergeben sich von hier aus oder genauer aus der Einstellung des Verfassers, die die klassische Metaphysik mit der Transzendentalphilosophie zu verbinden sucht, Akzente der Darstellung und Deutung – und ohne solche Schwerpunkte geht es ja nie ab –, so ist das gewiß nicht das schlechteste Darstellungs- und Deutungsprinzip. Das Buch verzeichnet auch neueste Literatur (151–162), die es jedoch selber kaum berücksichtigen konnte. Was verschlägt es auch, ob (zu S. 36) Descartes nun tatsächlich an der Schlacht am Weißen Berge teilnahm und sein Loretto-Gelübde ausführte oder nicht; ein gewichtigerer Mangel könnte sein, daß hinter der Rekapitulation von Descartes' „Meditationen" sein ursprüngliches Programm einer mathematischen Universalwissenschaft mitsamt seiner lebenslangen Tragweite für den „Physiker" *und* den Metaphysiker Descartes verschwindet. Aber diesseits aller fachsimpelnden Beckmesserei kann die aus langer Vorlesungserfahrung erwachsene philo-

sophiegeschichtliche Studienhilfe von Coreth, über dessen systematisches Hauptwerk „Metaphysik" in dieser Zeitschrift früher (170 [1962] 307–310) berichtet wurde, uneingeschränkt empfohlen werden.

W. Kern SJ

FRANKL, Viktor E.: *Der Mensch auf der Suche nach Sinn.* Zur Rehumanisierung der Psychotherapie. Freiburg: Herder 1972. 158 S. (Herderbücherei. 430.) Kart. 3,90.

Allein des einleitenden Beitrags wegen („Zur Pathologie des Zeitgeistes", als Vortrag gehalten am 23. 10. 1971 in Warschau) lohnt es sich schon, das Bändchen sich vorzunehmen. Viktor E. Frankl geht in ihm der Sinnlosigkeit nach, dem zentralen Problem unserer Tage, und stellt deutlich die Sinnfrage als das eigentliche Anliegen des Menschen, zumal des heutigen Jugendlichen, heraus. Aus Sinnlosigkeit, aus dem „existentiellen Vakuum", entsteht Vergnügungssucht und Aggression, aus Sinnerfahrung aber Glück und Friede. – Die weiteren Texte „Das Menschenbild der Seelenheilkunde" und „Logotherapie und Religion" führen die Diskussion weiter, die der Begründer der Logotherapie seit langem mit der Psychoanalyse und der Individualpsychologie ebenso wie mit der Religion führt (Vgl. dazu auch das Herder-Bändchen: Psychotherapie für Laien. Rundfunkvorträge über Seelenheilkunde. Freiburg ²1971).

R. Bleistein SJ

RÜFNER, Vinzenz: *Psychologie.* Grundlagen und Hauptgebiete. Paderborn: Schöningh 1969. X, 1025 S. (Systematische Philosophie, hrsg. v. Hans MEYER. Bd. 4.) Lw. 78,–.

Der Verfasser legt mit seiner „Psychologie" eine für den deutschen Sprachraum einmalige „Metaphysik des lebendigen Geistes" vor. Einleitend werden Methodenfragen (48–125) sowie die philosophischen (1–47) und biologischen Grundlagen (126–226) gründlich durchdacht vorgestellt. Es folgen Abhandlungen über die Psychologie des Emotionalen (227–332), Wahrnehmungspsychologie (333–406), Psychologie des Gedächtnisses und des Lernens (407–500), Entwicklungspsychologie (501–624), Psychologie des Denkens und der Intelligenz (625–689), Tiefenpsychologie (690–772), Psychologie des Willens (773–839), Sozialpsychologie (840–924) und eine Darstellung der „Person als Erlebniszentrum" (924–1009).

Das Werk ist ein *Lehrbuch* im besten Sinn des Wortes: Es verbindet verständliche Sprache (Rüfner ist Feind jedes Jargons, hinter dem sich allzuoft Unverstandenes bergen könnte) mit hervorragender Aufarbeitung der Literatur, klare Darstellung mit Ergebnissen eigenen philosophischen Mühens, geglückte und behutsame Kritik mit dem Heranführen des Lesers an die zentralen Probleme der Psychologie des Menschen. Die geistigen Quellen sind eine aristotelische Scholastik, die jedoch in vielem aufgehoben und transzendiert wird, ein starkes und eigenwilliges Philosophieren mit dem Mühen, das „Wesen" menschlicher Person in seinen Tiefen auf Gründe hin auszuloten, und eine reiche pädagogische und didaktische Praxis. Hinter manchen Texten ahnt der Leser etwas von der reichen Fülle philosophiegeschichtlichen Wissens (so klingen immer wieder Formulierungen ein, die an Boethius, Augustinus, den Liber de causis ... erinnern und die geheime Liebe des Autors verraten, sich an der platonischen Seelenlehre zu orientieren). Doch Rüfners Probleme sind nicht die der Antike oder die des Mittelalters, sondern die der modernen „Psychologie".

Es gelingt dem Verfasser, die Psychologie wieder zu beseelen, sie menschlich zu machen. Dazu reflektiert er immer wieder auf die philosophische Bedeutung empirischer Daten. Dieses Miteinander von Empirie und philosophischer Reflexion, die niemals in ein Durcheinander einläuft, macht den Reiz und die Bedeutung dieses Buchs aus. Daß Altes, Längstgedachtes nicht falsch sein muß, zeigt es etwa an der Bindung des aristotelischen „aktiven Intellekts" mit den Einsichten der Gestaltspsychologie (659), (Ähnliches ließe sich vermutlich auch aus der Ausdruckspsychologie für die Formspekulationen der Alten aufweisen.)

Die klassisch-scholastischen Lehrstücke (über die Substanzialität, die Geistigkeit, die Unsterblichkeit der Seele) sind aufgehoben in der Darstellung der Tiefengründe der menschlichen Person: dem transzendental Wahren, Guten und Heiligen. Das ganze Buch atmet etwas vom Wahren, Guten und Heiligen – sie bleiben nicht eingesperrt ins letzte Kapitel: Weise Ruhe, überlegene Sachlichkeit und kluge Ausgeglichenheit führen den Leser schon von der Darstellung her ein in das Geheimnis der menschlichen Psyche, das ganz aufzuhellen nur eine blasse Empirie zu wagen unternimmt, die nichts mehr weiß vom Unsagbaren. Das Unsagbare bleibt – wie könnte es anders sein – auch hier ungesagt, aber es zeigt sich, deutet sich an zwischen den Worten.

Das Buch ist gleichermaßen lesenswert für Psychologen und Philosophen sowie für alle, die sich für Psychologie und Philosophie interessieren. Es ist eine reiche Informationsquelle für Lehrer, Erzieher und Eltern, für einen jeden, der Sorge trägt, daß die Menschheit nicht ihre Mitte verliert, daß Menschsein sich nicht vergißt an seiner Peripherie.

R. Lay SJ

ZU DIESEM HEFT

Die Gemeinsame Synode der deutschen Bistümer hat auf ihrer Vollversammlung im Januar als erstes Dokument einen Beschluß über die „Teilnahme der Laien an der Verkündigung" verabschiedet. Otto Semmelroth, Professor für Dogmatik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, fragt nach dem theologischen Ort und der Bedeutung der Predigt von Laien. Er betont, daß mit der Übertragung der Gemeindeleitung durch die Ordination auch die Verantwortung für die Verkündigung des Wortes Gottes verbunden ist und daß die Wortverkündigung und der eigentliche sakramentale Teil der Eucharistiefeier von ihrem Wesen her zusammengehören. Daher sei eine Predigt von Laien in der Eucharistiefeier nur in außerordentlichen Fällen sinnvoll, wie es auch der Synodentext vorsieht.

Werner Huth, Psychiater und Psychotherapeut in München, untersucht die Schicksalsanalyse Lipot Szondis im Blick auf die heutige Situation der klinischen Psychologie. Er sieht in Szondis Werk den einzigen Versuch, gegen den Strom der heutigen Entwicklung dieses Fachs zu schwimmen.

In manchen neueren theologischen Entwürfen wird christliche Erlösung als emanzipatorische Befreiung oder als eine Art Ergänzung der Emanzipation gesehen. Johann Baptist Metz, Professor für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, betont mit Nachdruck, daß sich Erlösung und Emanzipation nicht versöhnen lassen. Er versteht Erlösung als Befreiung von der Leidensgeschichte der Schuld und der tödlichen Endlichkeit, wobei sich christliche Erlösung nicht in der Argumentation ereignet, sondern in der erzählenden Erinnerung des erlösenden Leidens, des Todes und der Auferstehung Jesu.

Das Bemühen um Reform kirchlicher Strukturen muß sich heute oft den Vorwurf gefallen lassen, es habe mit dem eigentlich Christlichen wenig zu tun und lenke von der wesentlichen Aufgabe der Kirche ab. Johannes Neumann, Professor für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen, zeigt in grundsätzlichen Überlegungen, daß Struktur- und Rechtsfragen in der Kirche nicht belanglos sind, weil sich in ihnen das Selbstverständnis der Kirche konkret verwirklicht und weil sie die grundlegenden und bestimmenden geistigen Haltungen ausdrücken. Im Blick auf die heutige Situation und die Strukturveränderungen seit dem Konzil macht er dann auf die Prinzipien aufmerksam, von denen sich eine Reform des Kirchenrechts leiten lassen muß.

Aufgaben der ökumenischen Arbeit

Das Memorandum der deutschen ökumenischen Universitätsinstitute über Reform und Anerkennung der kirchlichen Ämter und die gemeinsame Erklärung des Bischofs von Münster und des Präses der Evangelischen Landeskirche von Westfalen über die Wege der Kirchen zueinander haben das ökumenische Problem neu in den Blickpunkt gerückt. Die beiden Dokumente stehen nicht isoliert. Sie werden von einer Entwicklung getragen, die das Glaubensbewußtsein der einzelnen und das Leben der Kirchen seit dem Konzil stark verändert hat.

Die theologischen Differenzen verlieren an Bedeutung. Wo noch Unterschiede bestehen, decken sich die Meinungsgruppen in vielen Fällen nicht mehr mit den Konfessionsgrenzen. Auf beiden Seiten herrscht ein breitgespannter Pluralismus, für den die konfessionellen Besonderheiten eine immer geringere Rolle spielen. Die Mannigfaltigkeit der Konfessionen wird durchkreuzt von einer Mannigfaltigkeit der Tendenzen innerhalb der Konfessionen. Früher zentrale Differenzpunkte wie das Verhältnis von Glauben und Werken oder von Schrift und Tradition scheinen als konfessionelle Unterscheidungslehren fast gegenstandslos geworden zu sein. In anderen Fragen, wie neuestens im Amtsverständnis, bahnt sich – zumindest zwischen Katholiken und Lutheranern – eine Übereinstimmung an.

Dieser „Erosion" der Unterscheidungslehren auf der theologischen Ebene entspricht ein Schwinden des Konfessionsbewußtseins in breiten Schichten des Kirchenvolks. Die Säkularisierung unserer Welt führt zu einer Konzentration auf die zentralen, wesentlichen Wahrheiten, in denen sich die Christen immer einig wußten. Die Herausforderung durch die Welt zwingt die christlichen Konfessionen, sich auf ihr gemeinsames Erbe zu besinnen und die Unterschiede zurücktreten zu lassen. Viele Christen verstehen sich nicht mehr so sehr als „Katholiken" oder „Protestanten", sondern einfach als „Christen", als eine Art „Dritte Konfession", wie Karl Rahner formulierte – wobei die Unterscheidung schwierig ist, ob es sich immer um eine Konzentration auf die Mitte handelt oder um ein Zeichen der schwindenden Kraft des christlichen Glaubens.

Läßt sich daraus folgern, daß die Trennung der Kirchen nicht mehr mit Gründen der Lehre gerechtfertigt werden kann? Beruht die fortdauernde Existenz verschiedener Konfessionen primär auf nichttheologischen, nichtreligiösen Faktoren, auf unreflektiert übernommenen Vorurteilen? Spielt hier nur noch das soziologische Gesetz eine Rolle, nach dem Gruppen, die sich aus dem Gegensatz zueinander verstehen, im Interesse ihrer Selbsterhaltung die Konsequenzen aus Entwicklungen zur Einheit hin nicht ziehen können?

Eine solche Folgerung geht an der Wirklichkeit vorbei. Die Einebnung vieler Gegensätze darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß nach wie vor tiefgreifende Unterschiede in zentralen Fragen bestehen, so im Verständnis der Bedeutung der apostolischen

Sukzession für das kirchliche Amt oder in der Lehre von der Eucharistie. Wenn sich in der Praxis Formen einer „wilden Ökumene" entwickeln, die sich über den Einspruch des kirchlichen Amts hinwegsetzen, heißt das noch nicht, daß sich die Norm nach dem Faktischen zu richten hätte. Solange im Bekenntnis des Glaubens keine Einheit herrscht, ist eine Vereinigung der Kirchen illusorisch und hätte keinen Bestand.

Die Lehrunterschiede sind jedoch nicht das einzige Hindernis einer möglichen Einheit. Sie könnten sogar eher überwunden werden als andere Probleme. Die zahlreichen Erklärungen interkonfessioneller Gremien in den letzten Jahren zeigen, daß man sich unter Theologen und Kirchenmännern mit einiger Geduld auf eine gemeinsame Formel einigen kann. Wenn man bedenkt, daß viele Einigungsformeln der letzten Zeit wenige Jahre zuvor für unmöglich gehalten wurden, dann scheint es durchaus möglich, daß man auch in den noch kontroversen Fragen über kurz oder lang Formulierungen findet, denen alle Beteiligten zustimmen können. Man darf aber bezweifeln, ob mit der Überwindung der theologischen Trennungsgründe die Kirchentrennung selbst ihr Ende fände.

Kirchliche Einheit ist mehr als nur Einheit in der Lehre. Wie der Glaube den ganzen Menschen in allen Bereichen seines Lebens prägt, so schafft auch die Gemeinschaft einer Kirche ein umfassendes Lebensgefüge, das durch die Lehre weder erschöpfend dargestellt noch von heute auf morgen verändert werden kann. Seit der Reformation sind aufgrund verschieden strukturierter Glaubensentscheidungen auch verschieden strukturierte geistige Welten mit eigenen Lebens-, Denk- und Empfindungsstilen entstanden, die weit über das Gebiet des rein Religiösen hinausgreifen. Das konfessionell geprägte Lebensgefüge ändert sich nur langsam. Es erweist sich gegenüber den anfangs geschilderten Nivellierungstendenzen der modernen Gesellschaft erstaunlich widerstandsfähig. Es läßt sich durch gezielte Aktionen oder durch Planungen nur schwer beeinflussen. Auch Entscheidungen der Kirchenleitungen oder Einigungsformeln auf dem Gebiet der Lehre bleiben wirkungslos, wenn sie mit dieser Wirklichkeit nicht rechnen.

Mit anderen Worten: Wenn sich Kirchenleitungen oder Theologen in Fragen der Lehre einigen, sind noch nicht alle kirchentrennenden Faktoren aus dem Weg geräumt. Dieses Ziel ist erst erreicht, wenn auch auf der Ebene des kirchlichen Lebens und des Bewußtseinsstands der Gläubigen die Voraussetzungen einer Kircheneinheit gegeben sind. Der Konsens der Theologen muß von der Kirche als ganzer rezipiert werden. Solange ihn eine Mehrheit der Gläubigen als Widerspruch zu ihrer Glaubenspraxis und zu ihrem Kirchenverständnis empfindet und ihn in ihre geistige Welt nicht integrieren kann, bestehen gewichtige Gründe der Kirchentrennung weiter.

Das Bemühen, diese Zustimmung des Kirchenvolks zu finden, ist eine zentrale Aufgabe jeder ökumenischen Arbeit. Sie fordert, daß man Traditionen nicht von vornherein negativ bewertet und daß man auch auf die Kirchenmitglieder Rücksicht nimmt, die dem schnellen Schritt der Theologen nicht immer zu folgen vermögen.

Wolfgang Seibel SJ

Walter Kasper

Ökumenischer Konsens über das kirchliche Amt?

Viele Kontroverslehren, die lange Zeit als unüberwindliche Trennmauern zwischen den getrennten Konfessionskirchen galten, haben in den letzten Jahren ihren kirchentrennenden Charakter verloren. In erster Linie ist dabei an die Rechtfertigungslehre, für die Reformatoren der Artikel, mit dem die Kirche steht und fällt, zu denken. Als *die* große Schwierigkeit für eine weitere Annäherung der getrennten Kirchen, besonders für eine gemeinsame Feier des Abendmahls, gilt gegenwärtig die Frage der kirchlichen Ämter. Diese Frage ist um so brennender, als sowohl die katholische Kirche wie die protestantischen Kirchen mitten in einer schweren und sehr grundsätzlichen Krise ihres Amtsverständnisses stecken. Deshalb muß es aufhorchen lassen, wenn die Arbeitsgemeinschaft der evangelischen und katholischen ökumenischen Universitätsinstitute in der Bundesrepublik soeben als Ergebnis ihrer Zusammenarbeit einen Band über „Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter“ [1] veröffentlicht hat. Er enthält eine Reihe von Vorstudien und ein gemeinsam verantwortetes Memorandum, das zu dem Ergebnis kommt, daß „einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter theologisch nichts Entscheidendes mehr im Wege steht“. Dadurch ist nach Meinung des Memorandums „ein hauptsächliches Hindernis für die Abendmahlsgemeinschaft überwunden“ (23).

Dieses Ergebnis hat mit Recht erhebliches Aufsehen erregt [2]. Es könnte die ökumenische Sache einen ganz erheblichen Schritt weiterführen. Deshalb ist es nur schwer verständlich, daß man sich vielerorts von dem Ergebnis schockiert zeigte. Es ist einigermaßen befremdend festzustellen, daß Leute, die sonst ihre Offenheit und Bereit-

[1] Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute (München, Mainz 1973). Die Arbeitsgemeinschaft setzt sich aus folgenden Instituten zusammen: Bochum (Prof. H.-H. Wolf), Heidelberg (Prof. E. Schlink), München (Prof. H. Fries und Prof. W. Pannenberg), Münster (Prof. P. Lengsfeld) und Tübingen (Prof. H. Küng). Die in Klammern angegebenen Zahlen verweisen im folgenden auf die durchlaufenden Nummern des Memorandums.

[2] Die Stellungnahme der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz ist veröffentlicht in: KNA – Krit. ökum. Informationsdienst Nr. 8, 14. 2. 1973, S. 7; vgl. auch die Stellungnahme von Kard. Jäger ebd. S. 8 und Nr. 7, 7. 2. 1973, S. 7 sowie Rhein. Merk. Nr. 8, 23. 2. 1973, S. 29. Die ökumenischen Institute haben mit einer Erklärung geantwortet, in: Publik-Forum Nr. 4 vom 23. 2. 1973, S. 7. Die überaus polemische Reaktion von H. Küng, Ein Sanktum Offizium in Deutschland?, ebd. S. 13, kann freilich nach Ton und Inhalt nicht als ein das Gespräch und die Sache weiterführender Beitrag gewertet werden. Einigermaßen verständlich wird diese Reaktion jedoch, wenn man feststellt, daß manche kritischen Äußerungen zu dem Memorandum sich auf unqualifizierte Polemik beschränken, die die in dem Memorandum aufgeworfenen Sachfragen nicht einmal zur Kenntnis nimmt (vgl. KNA – Kritischer ökumenischer Informationsdienst Nr. 8, S. 9; 11; Nr. 9, 21. 2. 1973, S. 6).

schaft zum ökumenischen Dialog beteuern, plötzlich sehr betreten reagieren oder gar in Hochalarmstimmung geraten, wenn in diesem Gespräch ein Fortschritt oder gar ein Konsens in Sicht ist. Mit Recht hat K. Rahner vor dem voreiligen Urteil gewarnt, das Memorandum stehe in Widerspruch zur verbindlichen katholischen Glaubenslehre. Ein solcher Widerspruch müßte immerhin erst bewiesen werden und dürfte nicht einfach behauptet werden[3]. Das Memorandum ist das Ergebnis gründlicher Vorstudien und über zwei Jahre dauernder Zusammenarbeit angesehener protestantischer und katholischer Theologen und ihrer wissenschaftlichen Institute. Es verlangt und verdient darum eine gründliche sachbezogene Diskussion. Auch der unter wissenschaftlichem Aspekt nicht sachgerechte Versuch, für ein so schwieriges theologisches Problem eine Zustimmungsaktion zu veranstalten, sollte nicht daran hindern, in ein sachliches Gespräch über die angeschnittenen Fragen einzutreten.

Wir beschränken uns im folgenden auf die theologischen Aspekte des Problems und lassen die ausführliche Situationsanalyse und die praktischen Reformvorschläge des Memorandums außer Betracht. Wir fragen also: Ist durch die jüngste theologische Entwicklung eine gegenseitige Anerkennung der Ämter theologisch möglich geworden? Ist damit eine gemeinsame Feier des Abendmahls als dem eigentlichen Zeichen der Kircheneinheit in greifbare Nähe gerückt?

Der Ausgangspunkt der Diskussion

Die Frage der gegenseitigen Anerkennung der Ämter muß auf einem größeren geschichtlichen Hintergrund gesehen werden. Seit der Reformation und dem Trienter Konzil ging es in der Amtsfrage im wesentlichen um fünf Fragen:

1. Gibt es neben bzw. innerhalb des gemeinsamen Priestertums aller Getauften ein besonderes Priestertum? Bekanntlich hat Luther in seiner Schrift über „Die babylonische Gefangenschaft der Kirche" (1520) festgestellt: „Wir alle, die wir getauft sind, sind in gleicher Weise (aequaliter) Priester". Das Amt ist nur von uns bestellt, um in unserem Namen das Evangelium öffentlich zu verkünden (WA 6, 564)[4]. Das Trienter Konzil dagegen hält daran fest, daß es im Neuen Bund ein sichtbares und äußeres Priestertum gibt (DS 1764; 1771), das sich nach dem II. Vatikanischen Konzil nicht nur dem Grad, sondern dem Wesen nach vom gemeinsamen Priestertum unterscheidet (Kirchenkonstitution, 10).

2. Welches sind die Funktionen des Amtes in der Kirche? Handelt es sich um ein Predigtamt (ministerium verbi) (WA 6, 564 ff.; Augsburger Konfession, Art. 5), oder

[3] Vgl. K. Rahner, Vom Sinn und Auftrag des kirchlichen Amtes, in: FAZ vom 14. 2. 1973, S. 8.

[4] Hier kann außer Betracht bleiben, daß der lutherische wie der calvinische Standpunkt im einzelnen wesentlich differenzierter ist, da es in diesem Zusammenhang lediglich um die Darstellung der üblichen kontroverstheologischen Gestalt der Fragestellung geht.

um die sakramentalen Vollmachten der Konsekration und Absolution (DS 1764; 1771)[5]?

3. Ist die Ordination ein Sakrament, d. h. ein wirksames Wort und Zeichen der Gnade (DS 1766; 1773), oder ist sie nur ein kirchlicher Ritus der Berufung ins Predigtamt (WA 6, 564; 566)?

4. Prägt die Ordination einen besonderen Charakter ein, so daß der einmal Ordinierte für immer Priester bleibt (DS 1767; 1774), oder kann der einmal Ordinierte, wenn er seinen Dienst aufgibt, wieder Laie werden (WA 6, 567)?

5. Ist es zur Legitimität des kirchlichen Amtes notwendig, innerhalb der ununterbrochenen Sukzession im Bischofsamt zu stehen (DS 1768; 1777), oder genügt es, in der Successio verbi, im rechten apostolischen Glauben zu stehen?

Das II. Vatikanische Konzil hat in diesen Kontroversfragen vor allem zwei wesentliche Fortschritte gebracht. Es hat erstens das gemeinsame Priestertum aller Getauften wieder nachdrücklich herausgestellt und das davon wesenhaft unterschiedene besondere Priestertum als Dienst in der Kirche und an der Kirche bestimmt (Kirchenkonstitution, 18; 24 u. ö.). Daraus folgt, daß ein einseitig hierarchisches Verständnis der Kirche ebenso abzulehnen ist wie eine einseitige Demokratisierung. Das Amt hat eine besondere Sendung und steht im Vollzug dieses seines Dienstes der Gemeinde gegenüber; aber es ist wie alle anderen auf die Gnade Gottes angewiesen und steht so innerhalb der Gemeinde. Nur wo diese Spannung durchgehalten wird, ist rechte Lehre vom Amt. Dies ist in dem vorliegenden Memorandum eindeutig der Fall (7; 9), was sowohl von seiten der protestantischen wie von seiten der katholischen Theologie einen ganz erheblichen Fortschritt darstellt. Damit ist im fundamentalen Ansatz des Amtsverständnisses ein gemeinsamer Ausgangspunkt gegeben, der in der gegenwärtigen Amts- und Autoritätskrise alles andere als selbstverständlich ist.

Das Vatikanum II hat noch in einem zweiten Punkt einen Fortschritt gebracht. Es hat sich von der kontroverstheologischen Verengung der Sicht des Amtes befreit; es sieht den Priester nicht nur und nicht in erster Linie als Mann der Sakramente, sondern nennt an erster Stelle jeweils den Auftrag zur Verkündigung (Kirchenkonstitution, 25; 28; Dekret über Dienst und Leben der Priester, 4) und versteht den an zweiter Stelle genannten sakramentalen Dienst als Verleiblichung und besondere Verdichtung der Verkündigung, da es die Sakramente allgemein als Zeichen des Glaubens bestimmt (Liturgiekonstitution, 59). An dritter Stelle ist jeweils vom Hirtenamt die Rede, das in der gegenwärtigen Diskussion oft als systematischer Ausgangspunkt für das Gesamtverständnis des kirchlichen Amtes als Dienst der Leitung dient[6].

[5] Auch hier soll außer Betracht bleiben, daß die traditionelle katholische Position umfassender war als es nach dieser kontroverstheologisch verengten Formulierung erscheint. Die Nennung von Konsekration und Absolution ist nämlich nicht in einem exklusiven, sondern lediglich in einem positiven Sinn zu verstehen. Deshalb hat das Trienter Konzil in seinen Reformdekreten die Bedeutung der Verkündigungsaufgabe des Amtes nachdrücklich herausgestellt.

[6] Vgl. W. Kasper, Neue Akzente im dogmatischen Verständnis des priesterlichen Dienstes, in: Concilium 5 (1969) 164–170; ders., Die Funktion des Priesters in der Kirche, in: Geist und Leben 42

Diese umfassende Beschreibung des Amtes sowie der Ansatz beim Leitungsdienst ist von den Autoren des Memorandums aufgegriffen worden (12; 15), so daß auch in dieser Frage von beiden Seiten kontroverstheologische Engführungen als überwunden gelten können.

Trotz der damit erreichten Annäherungen im Verständnis des Amtes hält das Vatikanum II am traditionellen katholischen Standpunkt fest, daß die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften „vor allem wegen des Fehlens des Weihesakramentes die ursprüngliche und volle Wirklichkeit (substantia) des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben" (Ökumenismusdekret, 22). Doch bei dieser traditionellen Position konnte es im Grund nach dem Konzil nicht mehr uneingeschränkt bleiben. Für die Diskussion wurde nämlich die Tatsache entscheidend, daß das Konzil von Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften außerhalb der katholischen Kirche sprach, die für ihre Glieder „Mittel des Heils" sind (Ökumenismusdekret, 3). Diesen Heilsdienst tun diese Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften konkret durch ihre Ämter, denen ja auch nach protestantischer Auffassung die öffentliche Verkündigung und die Verwaltung der Sakramente obliegt. Die Anerkennung von Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften außerhalb der katholischen Kirche als Mittel des Heils *kann* man also theologisch als Anerkennung einer *gewissen* Heilsbedeutung dieser Ämter *interpretieren*[7]. Andernfalls würde man mit der einen Hand nehmen, was man mit der andern gibt. So hat im Grund schon das II. Vatikanische Konzil implizit zu einem Teilkonsens über das kirchliche Amt geführt.

Nachkonziliarer theologischer Fortschritt

Auf der Grundlage der Konzilsaussagen bauten verschiedene ökumenische Gespräche der letzten Jahre weiter[8]. Zuerst erschien der Bericht der von beiden Seiten amtlich ins Leben gerufenen Kommission aus lutherischen und katholischen Theologen in den USA über „Eucharist and Ministry"[9]. Ihm folgte der sogenannte Malta-Bericht[10] als Ergebnis der mehrjährigen Arbeit einer international zusammenge-

(1969) 102–116; ders., Amt und Gemeinde, in: Glaube und Geschichte (Mainz 1970) 388–414. Einen Überblick über die Diskussion gibt K. Lehmann, Das dogmatische Problem des theologischen Ansatzes zum Verständnis des Amtspriestertums, in: Existenzprobleme des Priesters (Münchner Akademie-Schriften, Bd. 50) (München 1969) 121–175.

[7] Anders J. Hamer, Die ekklesiologische Terminologie des Vatikanum II und die protestantischen Ämter, in: Catholica 26 (1972) 146–153.

[8] Über diese Entwicklung berichtet ausführlich H. Bacht, Amtsverständnis und Abendmahlsgemeinschaft, in diesem Heft S. 231 ff. (*Anm. der Redaktion*).

[9] Lutherans and Catholics in Dialogue IV: Eucharist and Ministry. Published jointly by Representativs of the U.S.A. National Committee of the Lutheran World Federation and the Bishops' Committee for Ecumenical and Interreligious Affairs (New York 1970).

[10] Das Evangelium und die Kirche, in: Herderkorrespondenz 25 (1971) 536–544 und in: Una sancta 27 (1972) 11–25; dazu W. Kasper, Zur Frage der Anerkennung der Ämter in den lutherischen Kirchen, in: Theol. Quartalschrift 151 (1971) 97–109.

setzten theologischen Studiengruppe, die vom Lutherischen Weltbund wie vom römischen Sekretariat für die Einheit der Christen berufen wurde. Schließlich erschienen jüngst die Studienergebnisse der mehr privaten, aber in engem Kontakt mit ihren Kirchen stehenden sogenannten Gruppe von Dombes (Frankreich)[11]. Dazu kommen der Bericht über ein gemeinsames Seminar von Prof. Dr. H. Fries und Prof. Dr. W. Pannenberg an der Universität München[12], sowie sonstige wissenschaftliche Veröffentlichungen[13]. Das Ergebnis aller dieser Dokumente ist frappierend: In der Frage der kirchlichen Ämter ist ein ganz erheblicher Fortschritt, wenn nicht ein weitgehender Konsens erzielt worden. So steht das Memorandum der deutschen ökumenischen Universitätsinstitute in bester Gesellschaft. Die Aufregung, die darum entstanden ist, ist zu einem guten Teil darauf zurückzuführen, daß man bei uns die Ergebnisse des internationalen theologischen Gesprächs nicht zur Kenntnis genommen oder in der größeren Öffentlichkeit verschwiegen hat.

Es sind vor allem zwei Punkte, in denen heute ein weitgehender Konsens möglich erscheint. Zunächst ist heute ziemlich allgemein anerkannt, wenn das Memorandum feststellt, daß die Frage, ob man die Ordination als Sakrament bezeichnet oder nicht, primär eine Frage der Sprachregelung darstellt (16; 22). Diese Frage ist nämlich, wie bereits Melanchthon in der Apologie zur Augsburger Konfession (Art. 13) und ähnlich Calvin (Institutio IV, 19; 29) erkannt haben, davon abhängig, wie weit oder wie eng man den Begriff „Sakrament" faßt. Bekanntlich hat die Tradition in der Bestimmung des Sakramentsbegriffs eine lange Entwicklung durchgemacht, die erst im 12. Jahrhundert zur Festlegung der Sieben-Zahl der Sakramente führte. Entscheidend ist jedoch nicht der Begriff „Sakrament", sondern die „Sache", die gemeint ist. Diese „Sache" besteht darin, daß dem Ordinierten unter Handauflegung und Gebet die Gabe des Geistes zur Erfüllung seines Dienstes *in wirksamer Weise* verheißen wird. Wo dies der Sache nach anerkannt wird, ist die Frage der Sakramentalität in der Tat nur eine Frage der Sprachregelung.

Ähnlich verhält es sich mit der Frage des sakramentalen Charakters. Das Trienter Konzil hat das Wesen dieses sakramentalen Charakters nicht definiert, sondern lediglich sein Daß verteidigt. Deshalb warnt das Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt mit Recht davor, allzu massive und unkontrollierte Vorstellungen als verbindliche kirchliche Lehre auszugeben, etwa als handle es sich um eine fixe und immobile Qualität, manchmal verbunden mit einem Überlegenheitsanspruch

[11] Ökumenischer Konsens über Eucharistie und Amt, in: Herderkorrespondenz 27 (1973) 33–39.

[12] Das Amt in der Kirche, in: Una sancta 25 (1970) 107–115.

[13] An erster Stelle ist der Studienbericht der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über „Das ordinierte Amt" zu nennen, in: Löwen 1971, hrsg. v. K. Raiser (Stuttgart 1971) 77–102; außerdem: Gegenseitige Anerkennung der kirchlichen Ämter, in: Concilium 8 (1972) H. 4; H. Fries, Ein Glaube – eine Taufe – getrennt beim Abendmahl? (Graz, Wien, Köln 1971) 70–81; ders., Das Problem des Amtes in der Sicht katholischer Theologie, in: Kerygma und Dogma 18 (1972) bes. 135–138; der traditionelle Standpunkt wird verteidigt: Kirche, Amt, Abendmahlsgemeinschaft, in: Catholica 26 (1972) H. 2.

des Klerus gegenüber den Laien[14]. Im Grund geht es nach einer heute weit verbreiteten theologischen Interpretation um nichts anderes, als daß die Ordination nur einmal gespendet und nicht wiederholt werden darf, weil sie „für den Ordinierten eine Inanspruchnahme der Ganzheit seiner Existenz" bedeutet (17); insofern prägt die äußere Funktion, die dem Ordinierten übertragen wird, diesen in seiner ganzen Person[15]. Es geht also keineswegs um „eine ungebührliche Vorzugsstellung des Priesters gegenüber der Gemeinde, sondern primär eine letzte Unabhängigkeit seiner amtlichen Aufgaben von seiner persönlichen Heilssituation vor Gott"[16]. Auch wenn die protestantische Tradition den Begriff „sakramentaler Charakter" verwirft, hat sie doch der Sache nach in ihrer Praxis ein funktionales Äquivalent, das darin zum Ausdruck kommt, daß die Ordination nur einmal vollzogen werden soll. Die gegensätzlichen Formulierungen brauchen heute jedoch nicht mehr als kirchentrennend angesehen werden.

In beiden Fragen artikuliert das Memorandum das Ergebnis eines auf sehr breiter Ebene geführten Gesprächs, das zu einem weitgehenden Konsens geführt hat. Dabei ist es völlig unsachgemäß zu fragen, welche der beiden Seiten mehr nachgegeben hat. Betrachtet man die kontroverstheologischen Ausgangspunkte, dann war der Weg für beide Partner gleich weit und gleich schwer. Doch nicht um Entgegenkommen und Abstriche geht es, sondern um eine tiefere Einsicht in die geschichtliche Bedingtheit bisheriger kontroverstheologischer Positionen. Eine solche Einsicht braucht nicht notwendig zu einem Relativismus führen. Im Gegenteil, dadurch daß man Sendung und Vollmacht des Amtes immer mehr aushöhlt, kommt man ebensowenig weiter wie dadurch, daß man das legitime Anliegen der protestantischen Position aufgibt, Jesus Christus als den einen und einzigen Hohenpriester des Neuen Bundes zur Geltung zu bringen. Weiterführend kann es nur sein, in allem Wandel der Sprache und der Denk- und Vorstellungsweisen den bleibenden Anspruch der „Sache" des Evangeliums zu wahren und tiefer zu erfassen. Dies ist den Verfassern des Memorandums in beiden Fragen in hohem Maß gelungen.

Dennoch muß man fragen, ob diese Ergebnisse bereits heute zu so weitreichenden Schlußfolgerungen berechtigen, wie das Memorandum es darstellt. Die Schlußfolgerung kann doch nur lauten, daß heute in diesen Fragen ein solcher Konsens zwischen den Kirchen *möglich* erscheint. Wirklich vorhanden ist er zunächst nur zwischen den an dem Gespräch beteiligten Theologen. Das zu betonen ist deshalb von Bedeutung,

[14] Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt (Trier 1969) 55.

[15] Wenn dem Malta-Bericht S. 205 eine Entgegensetzung von Amtsfunktion und innerlicher Qualifikation der Person vorgeworfen wird, so stellt dies ein Mißverständnis dieses Textes dar, ein Mißverständnis freilich, das unabhängig davon weit verbreitet ist. Ein solcher Dualismus von Personalität und sozialer Rolle ist jedoch sowohl anthropologisch-soziologisch wie erst recht theologisch fragwürdig. Die von Christus ausgehende Sendung des Amtsträgers gibt diesem eine bestimmte Funktion in der Kirche, die ihn in seiner ganzen Person beansprucht und in dem prägt, was er ist. Funktionale und ontologische Sicht stellen also keinen Gegensatz, sondern ein zusammengehöriges Ganzes dar.

[16] Schreiben der deutschen Bischöfe, 53.

weil es auf protestantischer Seite nicht in der gleichen Weise ein verbindliches gemeinsames Amtsverständnis gibt wie in der katholischen Kirche. Die in dem Memorandum abgelehnte Reduktion der Ordination auf die Installation ist dort immerhin so weit verbreitet, daß sie in die Ordinationsvorlage eines Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union eingehen konnte, auch wenn E. Schlink das einen Anachronismus nennt, der nach ihm keine Aussicht hat, sich im Bereich der Evangelischen Kirche in Deutschland durchzusetzen (S. 134, Anm. 10). Aber auch wenn hier noch ganz erhebliche Fragen offen sind, so stellt es dennoch einen ganz gewaltigen Fortschritt dar, daß es namhaften Theologen beider Kirchen gelungen ist, ihren Kirchen einen Weg zu zeigen, von ihren jeweiligen Voraussetzungen her einander einen ganz erheblichen, wenn nicht den entscheidenden Schritt näherzukommen.

Das offene Problem der apostolischen Sukzession

Offene Fragen gibt es freilich beileibe nicht nur für die protestantische Seite. Wie die im wesentlichen negative Reaktion der deutschen Bischofskonferenz zeigt, bestehen die offenen Fragen noch viel deutlicher artikuliert auf katholischer Seite. Das Problem besteht heute freilich nicht mehr in erster Linie hinsichtlich der Sakramentalität des Amtes und des sakramentalen Charakters, sondern vor allem hinsichtlich der apostolischen Sukzession. An weiterführenden Gesichtspunkten fehlt es auch in dieser Frage nicht. Wir wissen heute – nicht zuletzt auf Grund der Arbeiten von E. Schlink [17] –, daß die apostolische Sukzession eine viel umfassendere und vielschichtigere Größe darstellt als nur die ununterbrochene Kette der Handauflegungen bei der Übertragung des Bischofsamtes. Da ist zunächst die Vielschichtigkeit und Unschärfe des neutestamentlichen Apostelbegriffs, der einerseits nicht auf den historischen Jesus zurückgeht, sondern in der Augenzeugenschaft für die Auferstehung Jesu Christi und in der Sendung durch den Auferstandenen gründet, andererseits aber auch auf einen weiteren Kreis von durch die Kirche Gesendeten Anwendung fand. Wichtiger ist, daß die Nachfolge der Apostel im Glauben Sache der Kirche insgesamt ist und nicht auf die kirchlichen Ämter begrenzt ist. Die Amtsstrukturen selbst sind im Neuen Testament sehr mannigfaltig. Eine hierarchische Überordnung des bischöflichen Amtes über das Presbyteramt gibt es erst in nachneutestamentlicher Zeit, eine Tatsache, der auch die Texte des Trienter (DS 1776) und des II. Vatikanischen Konzils (Kirchenkonstitution, 20) Rech-

[17] E. Schlink, Die apostolische Sukzession, in: Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen. Beiträge zum Gespräch zwischen den getrennten Kirchen (Göttingen 1961) 160–195, diesen Ansatz weiterführend im vorliegenden Band S. 123–162: Die apostolische Sukzession und die Gemeinschaft der Ämter. Von katholischer Seite ist dieser Ansatz vor allem von H. Küng aufgegriffen worden: Die Kirche (Freiburg, Basel, Wien 1967) 408–425. Wichtig für das ökumenische Gespräch ist außerdem der Sammelband: Katholizität und Apostolizität. Theologische Studien einer gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der Römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen, in: Kerygma und Dogma 1971, Beiheft 2.

nung tragen wollen. Schließlich gibt es auch in der amtlichen Übertragung apostolischer Funktionen innerhalb des Neuen Testaments vielfache Formen; auch in der späteren Kirchengeschichte finden sich noch amtlich autorisierte und anerkannte Fälle einer Ordination von Priestern durch Priester[18]. So muß man in der Tat fragen, ob die Abfolge bischöflicher Handauflegungen die ausschließliche Bedingung für die Anerkennung einer apostolischen Sukzession darstellt (10).

Auf Grund solcher und ähnlicher Überlegungen kamen schon die Gespräche in den USA zu einem praktisch vollen Konsens, während der Malta-Bericht ganz bewußt zurückhaltender formuliert und die kirchlichen Autoritäten lediglich drängt, die Frage der Anerkennung des lutherischen Amtes ernsthaft zu *prüfen* (Nr. 63). Die Gruppe von Dombes spricht noch deutlicher von einem bloßen Teilkonsens, sieht die noch vorhandenen Schwierigkeiten vor allem in der Lehre von der apostolischen Sukzession im Bischofsamt, die „nach katholischer Lehre für die unverkürzte Zeichenhaftigkeit des Amtes unerläßlich ist" (S. 39). Das Memorandum der ökumenischen Institute dagegen kommt wieder zu einer vollen Übereinstimmung. Das Memorandum sieht zwar die Ordination durch Handauflegung (nicht unbedingt bischöfliche Handauflegung!) als Normalfall an; sie ist als „eine Hilfe für die Bewahrung der apostolischen Überlieferung und als Zeichen der Einheit und Kontinuität ernst zu nehmen" (10). Im Anschluß an die Position von E. Schlink werden aber dennoch drei Möglichkeiten der Einsetzung ins Amt für möglich gehalten: 1. Sendung durch bereits Ordinierte unter Anerkennung bzw. Mitwirkung der Gemeinden; 2. Sendung durch die Gemeinden unter Anerkennung bzw. Mitwirkung kirchlicher Amtsträger; 3. Anerkennung eines in pneumatischer Freiheit entstandenen und faktisch ausgeübten Dienstes durch die kirchlichen Amtsträger zusammen mit anderen Gliedern der Gemeinde (22; vgl. 7; 14).

Die entscheidende Frage an das Memorandum ist, ob mit diesen drei Formen der apostolischen Sukzession das Kontroversproblem wirklich gelöst ist. Diese Frage ist nicht leicht zu beantworten, da die lehramtlichen Aussagen über die apostolische Sukzession in Form der Abfolge bischöflicher Handauflegungen nicht so eindeutig sind, wie man gewöhnlich annimmt. Schon die Tatsache, daß erst 1947 durch Pius XII. endgültig geklärt wurde, daß *von jetzt an* als sakramentales Zeichen der Ordination die Handauflegung zu gelten hat (DS 3857–61), während das Konzil von Florenz im Jahr 1439 die Übergabe der liturgischen Geräte nannte (DS 1326), muß zu denken geben. Offensichtlich beansprucht die Kirche einen sehr weiten Spielraum in der Festsetzung des sakramentalen Zeichens einer gültigen Ordination. Könnte also die katholische Kirche nicht zumindest von jetzt an die Form der protestantischen Ordina-

[18] Vgl. Y. Congar, Heilige Kirche (Stuttgart 1966) 285–316; P. Fransen, Art. Weihen, in: Sacramentum mundi IV (1969) 1270 f.; W. Kasper, Zur Frage der Anerkennung, 99–104; H. McSorley, Anerkennung einer presbyteralen Sukzession, in: Concilium 8 (1972) 245–250. Dieser Gesichtspunkt darf freilich in seiner ökumenischen Bedeutung nicht überbewertet werden; er hat mehr eine innerkatholische Funktion, weil er geeignet ist, eine starre, auf die Abfolge bischöflicher Handauflegungen formalisierte Auffassung der apostolischen Sukzession aufzubrechen.

tion als gültig anerkennen? Aber auch der Begriff der gültigen Ordination ist ziemlich ungeklärt. Handelt es sich um eine juristische oder um eine strikt theologische Aussage?[19] Die Verwerfung der Ämter in den protestantischen Kirchen ist darum nicht eigentlich eine verbindliche katholische Lehre als vielmehr eine herrschende Praxis, die freilich selbst wieder eine theologische Qualität besitzt. In der Auseinandersetzung mit dem Memorandum wird man also nicht einfach dogmatisch dekretieren können; man wird theologisch argumentieren müssen. Und es ist K. Rahner recht zu geben, wenn er feststellt, daß ein Widerspruch des Memorandums zur katholischen Lehre nicht einfach behauptet werden könne, sondern erst genau nachzuweisen ist. Dies ist bisher nicht geschehen.

Im folgenden seien zwei Fragen gestellt, die mir in dem Memorandum noch offen geblieben zu sein scheinen. Die erste Frage ist methodischer Art. Das Memorandum geht aus von der Normativität des biblischen Sachverhaltes wie von den Bedürfnissen und Erfordernissen der gegenwärtigen kirchlichen und gesellschaftlichen Situation und ihren spezifischen Problemen und Krisenphänomenen des kirchlichen Amtes. Das Vermittlungskontinuum der Tradition kommt eigentlich nur in dem Beitrag der beiden Münchner Institute über „Ordination und Sakramentalität" zum Zug. Ein solcher Salto mortale über fast zwei Jahrtausende hinweg macht zweifellos schon rein methodisch und hermeneutisch erhebliche Schwierigkeiten. Vom Standpunkt einer katholischen Theologie verstärken sich diese Schwierigkeiten. Sosehr man nämlich mit dem Vatikanum II die Schrift als Seele der Theologie bezeichnen muß (Offenbarungskonstitution, 24; Dekret über die Ausbildung der Priester, 16), kann man die Seele doch nur in und vermittelst deren Selbstauslegung und Selbstverwirklichung im Leib der kirchlichen Tradition fassen. Nimmt man diese Zusammengehörigkeit von Schrift und Tradition ernst (Offenbarungskonstitution, 10), dann kann man aber die Lehre von der Sukzession im Bischofsamt, die sich in der unmittelbar nachneutestamentlichen Zeit aus deutlichen spätneutestamentlichen Ansätzen herausentwickelt hat, nicht so leicht als eine Möglichkeit neben anderen bezeichnen. Wenn das Traditionsprinzip überhaupt noch eine Bedeutung haben soll, dann neben der Frage des Kanons der Schrift in der Frage der apostolischen Sukzession im Bischofsamt. Es ist ja nicht Zufall gewesen, daß sich in der alten Kirche der Schriftkanon und die apostolische Sukzession im Bischofsamt gleichzeitig und in sachlichem Zusammenhang herausgebildet haben.

Man wird also vom Standpunkt einer katholischen Theologie zwar vielerlei Formen der apostolischen Sukzession als möglich ansehen können. Man wird aber ebenso sagen müssen, daß zur Vollgestalt und Vollgültigkeit dieser Formen, auch der presbyteralen Sukzession, die Gemeinschaft mit dem in apostolischer Sukzession stehenden Bischofsamt notwendig ist. Ohne diese Gemeinschaft gegenseitiger Anerkennung bilden diese anderen Formen nur defiziente Modi der apostolischen Sukzession. Die gegenseitige

[19] Vgl. W. Kasper, Zur Frage der Anerkennung, 105.

Anerkennung der Ämter müßte deshalb auch die Anerkennung der konstitutiven Bedeutung der Gemeinschaft mit dem Bischofsamt beinhalten. Solange dies nicht der Fall ist, ist *von beiden Seiten* keine volle Anerkennung des Amtes der anderen Kirche gegeben.

Der Kern des Problems

Mit einer zweiten Frage soll nun noch auf die theologischen Sachgesichtspunkte eingegangen werden und die Frage nach dem inneren Sinn der Lehre von der apostolischen Sukzession im Bischofsamt gestellt werden[20]. Traditionell formuliert lautet die Frage: Ist die apostolische Sukzession in Form der bischöflichen Sukzession göttlichen Rechts (ius divinum), oder ist sie nur menschlichen Rechts (ius humanum)? Dies ist keine historische Frage, sondern eine strikt theologische Frage. Was die historischen Tatbestände angeht, können sich katholische und protestantische Theologen durchaus einig sein: der irdische Jesus hat keine Ämter gestiftet, in apostolischer Zeit gab es eine große Vielfalt der Gemeinde- und Amtsstrukturen, der Unterschied zwischen dem bischöflichen und dem priesterlichen Amt bildete sich erst in unmittelbar nachneutestamentlicher Zeit heraus. Das Evangelium ist jedoch keine rein historische Größe, sondern in der Kirche lebendig verkündetes, geglaubtes und gelebtes Wort von Jesus Christus. So ist die Frage, ob die Entwicklung der alten Kirche nicht vom Wesen des Evangeliums her notwendig war. Um diese theologische Sachfrage nach den Kriterien der rechten Evangeliumsverkündigung und nicht um historische Spezialfragen muß es in der Kontroverse gehen. Dies kommt leider in der theologischen Argumentation des Memorandums zu wenig zum Ausdruck.

Die Augsburger Konfession kennt bekanntlich zwei Kriterien: es genügt (satis est) zur wahren Einheit der Kirche die Übereinstimmung in der Lehre des Evangeliums und in der Verwaltung der Sakramente (Art. 7). Dieses „satis est" macht den katholisch-protestantischen Unterschied aus, es enthält nämlich den Protest gegen ein drittes, von der katholischen Kirche festgehaltenes Kriterium: die Gemeinschaft mit dem apostolischen Amt. Es steht selbstverständlich auch nach katholischer Auffassung nicht auf einer Ebene mit der Verkündigung und mit den Sakramenten; aber es ist doch eine notwendige Bedingung für diese beiden ersteren[21]. Dieser Unterschied ist keine reine

[20] Damit möchte ich meinen früher geäußerten Standpunkt etwas weiterführen und mehr als bisher die Bedeutung der apostolischen Sukzession im Bischofsamt herausstellen. Außer dem bereits genannten Artikel (s. Anm. 10) vgl. Konvergenz und Divergenz in der Amtsfrage, in: Concilium 8 (1972) 297–299. Mit der Herausstellung der Bedeutung der bischöflichen Sukzession ist auch der berechtigten Forderung von K. Rahner Genüge getan, aufzuzeigen, an welcher Stelle der Ämterproblematik in einem späteren Stadium der Diskussion die Frage des Petrusamts eingebracht werden kann. Die apostolische Sukzession des einzelnen Bischofs ist ja zu sehen innerhalb der Sukzession des gesamten Kollegiums der Bischöfe, das seinen Einheitspunkt im Petrusamt besitzt.

[21] Vgl. J. Ratzinger, Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche, in: Das neue Volk Gottes (Düsseldorf 1969) 105–120.

Randfrage; er geht letztlich zurück auf ein unterschiedliches Verständnis dessen, was nach lutherischer Überzeugung die Mitte des Evangeliums ist, die Rechtfertigung des Sünders allein aus Glauben. Die Frage ist nämlich, ob die katholische Lehre mit ihren drei Bedingungen nicht gegen die Bedingungslosigkeit des Heils „allein durch Glauben" verstößt. Macht sie damit eine geschichtlich gewordene menschliche Ordnung zur Bedingung, oder handelt es sich um eine im Wesen des Evangeliums selbst begründete und insofern gottgesetzte Ordnung (ius divinum)?[22] Es ist also die Frage, ob wir zwar in der Rechtfertigungslehre als einzelnem Lehrstück, nicht aber in den Konsequenzen und Implikationen der Rechtfertigungslehre einig sind.

Nach katholischer Auffassung, die sich hier auf 2 Kor 5, 18–20 gründet, ist mit dem Wort der Versöhnung der apostolische Dienst der Versöhnung mitgesetzt. Oder im Anschluß an Röm 10, 14–16 formuliert: das Zeugnis des Glaubens setzt die Zeugen des Glaubens voraus. Diese Zusammengehörigkeit von Zeugnis und Zeuge ist eine Grundstruktur, die letztlich christologisch begründet ist in der Untrennbarkeit von Person und Sache (Werk) Jesu Christi. So ist das Zeugnis des Glaubens in einem positiven und konstitutiven, aber nicht in einem exklusiven Sinn an gesandte und bevollmächtigte Zeugen des Glaubens gebunden, wie umgekehrt die Glaubenszeugen an das Wort des Evangeliums gebunden sind, das in unvergleichbarer Weise über der Kirche steht (WA 6, 560; Offenbarungskonstitution, 10).

Für das Verständnis der apostolischen Sukzession folgt daraus: Das Wesentliche ist die Nachfolge im apostolischen Zeugnis des Glaubens; sie ist scholastisch formuliert die Successio formalis, also die Seele und das Lebensprinzip der apostolischen Sukzession[23]. Diese ist deshalb mehr als die ununterbrochene Kette der Handauflegungen; ja ein Bischof, der sich außerhalb des apostolischen Glaubens stellt und häretisch wird, verliert sogar eo ipso sein Amt. Das Problem der Sukzession ist also primär ein Problem der Tradition. Dieses Zeugnis der apostolischen Tradition ist aber an gesandte Zeugen gebunden. „Die Nachfolge ist die Gestalt der Überlieferung, die Überlieferung ist der Gehalt der Nachfolge."[24] Beides kann nie grundsätzlich auseinanderfallen, denn an der Tatsache, daß sich eine Gemeinde ihr Amt nicht selber geben und es nicht eigenmächtig aus sich heraussetzen kann, daß das Amt vielmehr in die Gemeinde gesandt werden muß, wird zeichenhaft deutlich, daß sich die Gemeinde das Wort des Evangeliums nicht selber sagen kann, daß der Glaube vielmehr vom Hören kommt (Röm 10, 17). So stellt die Unverfügbarkeit der Zeugnisgestalt nur zeichenhaft die

[22] Vgl. K. Rahner, Über den Begriff des „Ius divinum" im katholischen Verständnis, in: Schriften zur Theologie, Bd. 5 (Einsiedeln, Zürich, Köln 1962) 249–277.

[23] Vgl. Y. Congar, Apostolicité de ministère et apostolicité de doctrine. Réaction protestante et Tradition catholique, in: Volk Gottes (Festgabe für J. Höfer), hrsg. v. R. Bäumer u. H. Dolch (Freiburg 1967) 84–111; W. Breuning, Art. Apostolische Sukzession, in: Sacramentum mundi I (1967) 294–300.

[24] J. Ratzinger, Primat, Episkopat und successio apostolica, in: K. Rahner – J. Ratzinger, Episkopat und Primat (Quaestiones disputatae, Bd. 11) (Freiburg, Basel, Wien 1961) 49.

Unverfügbarkeit (extra nos) des Wortes Gottes und des Heils dar. Der Vorgegebenheit des Evangeliums vom Heil Gottes in Jesus Christus entspricht zeichenhaft die Vorgegebenheit des apostolischen Amtes in der Kirche.

Ergebnis

Als Ergebnis kann festgehalten werden: In der Frage des kirchlichen Amtes ist seit dem II. Vatikanischen Konzil ein ganz erheblicher Fortschritt zu verzeichnen, über den man nicht schockiert, sondern erfreut und für den man dankbar sein sollte. Sowohl in der grundsätzlichen Verhältnisbestimmung von gemeinsamem Priestertum aller Getauften und der besonderen Sendung des kirchlichen Amtes wie in dessen wesentlichen Funktionen ist ein Konsens möglich. Die Kontroversen um die Sakramentalität der Ordination und um den Character indelebilis können als im Grundsatz, wenngleich noch nicht immer in der kirchlichen Praxis und im durchschnittlichen kirchlichen Bewußtsein, als überwunden gelten. Auch in der Frage der apostolischen Sukzession ist ein weitreichender Teilkonsens möglich. Von einem völligen Mangel jeder Art von theologisch zu qualifizierendem Amt in den protestantischen Kirchen kann also keine Rede sein.

Dieser erfreuliche Fortschritt darf jedoch nicht übersehen lassen, daß in der Frage der apostolischen Sukzession im Bischofsamt nach wie vor offene Fragen bestehen. Nach katholischer Auffassung ist die Kontinuität im bischöflichen Amt ein wesentliches Zeichen und Mittel für die Identität des apostolischen Glaubens. Ein *wesentliches* Zeichen – das heißt: nur ein *Zeichen*, nicht die Sache selbst, und nur *ein* Zeichen, nicht das einzige Zeichen und Kriterium, also keine ipso facto sichere Garantie. Ein wesentliches Zeichen – das heißt aber auch: ein unabdingbares Zeichen für die Vollgestalt der apostolischen Sukzession und der Kirche. Eine gegenseitige Anerkennung der Ämter müßte auch dieses Verständnis des Amtes auf katholischer Seite mitbeinhalten. Ist das der Fall, dann wäre in der Tat die kirchliche Gemeinschaft (communio) gegeben und einer gemeinsamen Eucharistiefeier stünde nichts mehr im Weg.

Das Memorandum signalisiert einen ganz erheblichen Fortschritt auf dem Weg zu diesem Ziel, der zeigt, daß von einer Krise und Stagnation des ökumenischen Dialogs zumindest theologisch nicht die Rede sein kann. Bei den noch verbleibenden theologischen Problemen steht jedoch das Wesen des Evangeliums und der Kirche nochmals zur Diskussion. Nur in dieser Grundsätzlichkeit gestellt ist die Frage der apostolischen Sukzession in einer weiterführenden Weise lösbar. Das Memorandum berechtigt zu der Hoffnung, daß diese Lösung eines Tages möglich sein wird. Bis dahin gilt es in Sachlichkeit, Geduld, aber auch mit Energie weiterzuarbeiten.

Heinrich Bacht SJ

Amtsverständnis und Abendmahlsgemeinschaft

Ein Bericht über die Entwicklung seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Ob man es wahrhaben will oder nicht, die Publikation des Memorandums der sechs deutschen ökumenischen Universitätsinstitute zur „Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter" hat die seit dem Konzil auf den verschiedenen Niveaus des kirchlichen Lebens angelaufenen Diskussionen in eine neue Phase gebracht. Wenn man an eine kritische Auseinandersetzung herantritt[1], scheint es unerläßlich zu sein, die wichtigsten Ereignisse der vorhergehenden Jahre ins Auge zu fassen. Um nicht zu ausführlich zu sein, begnügen wir uns damit, die Entwicklung der Dinge in den drei letzten Jahren darzulegen.

An den Anfang stellen wir die Formulierung, in der das Konzil seine Position in der Frage der ersehnten Abendmahlsgemeinschaft zwischen den getrennten Kirchen fixiert hatte; dabei beschränken wir uns auf die Beziehung zu den reformatorischen Kirchen, wiewohl klar ist, daß eine solche Beschränkung ihre Gefahren hat; denn echte Ökumenizität kann es immer nur im Blick auf die ganze getrennte Christenheit geben. Sonst läuft man Gefahr, daß man durch dieselbe Regelung, durch die man in dem einen Bereich zur Versöhnung kommt, in dem anderen Bereich neue Entzweiung stiftet.

Das Konzil – Beginn des Dialogs

Liest man die Aussagen des Konzils im *3. Kapitel des Ökumenismusdekrets* (Nr. 22) im Licht der nachfolgenden Ereignisse, dann springt einem das Vorläufige und Offene der damals bezogenen Positionen in die Augen. Wenn es wahr ist, daß „die Taufe ein sakramentales Band der Einheit zwischen allen, die durch sie wiedergeboren sind, begründet", dann mochte man noch so sehr betonen, daß „die Taufe nur ein Anfang und Ausgangspunkt ist, da sie ... auf die Erlangung der Fülle des Lebens hinzielt", die erst durch „das vollständige Bekenntnis des Glaubens", durch „die völlige Eingliederung in die Heilsveranstaltung, wie sie Christus gewollt hat" und durch „die

[1] Siehe dazu den Aufsatz von W. Kasper, Ökumenischer Konsens über das kirchliche Amt? in diesem Heft S. 219 ff.

vollständige Einfügung in die eucharistische Gemeinschaft" gegeben ist. Es blieb doch als bereits gegebene Realität die breite Basis der in der Taufe (und in dem gemeinsamen Glauben an den in Christus sich offenbarenden dreifaltigen Gott und in der gemeinsamen Heiligen Schrift) gründenden Gemeinschaft, eine Feststellung, die zu konkreten Konsequenzen drängte. Wenn an gleicher Stelle im Blick auf das protestantische Abendmahl auch noch so nachdrücklich betont wurde, daß dort „vor allem wegen des Fehlens des Weihesakramentes die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit (substantia) des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt" sei, dann zeigte der abschließende Satz dieses Abschnitts, daß damit nicht ein für allemal die Türen verschlossen sein sollten. Vielmehr wurden alle Christen aufgerufen, „die Lehre vom Abendmahl des Herrn, von den übrigen Sakramenten ... und von den Dienstämtern" zum Gegenstand des Dialogs zu machen – doch wohl deshalb, weil man überzeugt war, daß ein solcher Dialog eines Tages zur Überwindung der Trennung führen kann.

Dieser Dialog setzte auch gleich nach dem Konzil ein – theoretisch und praktisch. Es war angesichts der auch sonst zu beobachtenden Verlagerung der Dinge von der Orthodoxie zur Orthopraxie nicht verwunderlich, daß die Diskussionen der Theologen und die Stellungnahmen der Kirchenleitungen oftmals von der Ungeduld der „Ökumeniker am Ort" überrundet wurden. Die Weisungen des *Ökumenischen Direktoriums*[2], das zwei Jahre nach dem Konzil erschien, trug diesem Tatbestand insofern Rechnung, als es eine beschränkte, einseitige Zulassung evangelischer Christen zur katholischen Eucharistie in ganz bestimmten Situationen („bei Todesgefahr und in schwerer Not") gestattete und den Bischöfen die Möglichkeit eröffnete, auch „in anderen dringenden Notfällen" ein gleiches zu erlauben. Die Möglichkeit, daß ein katholischer Christ, „selbst wenn er sich in derselben Lage befindet", am protestantischen Abendmahl teilnimmt, wurde kategorisch abgelehnt.

Schon die Tatsache, daß bereits am 7. Januar 1970 das *römische Einheitssekretariat* erneut die bisherige Regelung einschärfte, läßt erkennen, daß die faktische Entwicklung der Dinge anders verlief. Die gewählte Formulierung war betont behutsam: „Die katholische Kirche sieht keinen Grund, gegenwärtig (!) die angegebene Norm zu ändern ... Bevor ein anderes Verhalten in diesem Bereich der gemeinsamen Eucharistie in Frage kommen kann, müßte mit Sicherheit feststehen, daß eine eventuelle Änderung mit dem Glaubensbekenntnis der Kirche genau übereinstimmt und dem geistlichen Leben der Gläubigen zum Nutzen ist." Die Eventualität einer Änderung ist also offengelassen.

Trotz dieser römischen Stellungnahme ging die Entwicklung unaufhaltsam weiter. So lagen der 6. Plenarversammlung des *holländischen Pastoralkonzils* (April 1970) einschlägige Empfehlungen vor: „Anerkennung der ‚Tischgemeinschaft und des Amtes': Das Pastoralkonzil spricht den Wunsch aus, daß die Implikationen der geschlossenen Übereinkünfte der gegenseitigen Anerkennung der Taufe ... in die Praxis umgesetzt

[2] Erschienen als Bd. 7 der „Nachkonziliaren Dokumentation" (Trier 1967).

werden. Diese Übereinkünfte schließen eine gewisse Anerkennung des Kirche-Seins der anderen Kirchen ein ... Von der Anerkennung der Taufe her sollte deshalb nach Möglichkeiten der Tischgemeinschaft und der Amtsanerkennung gesucht werden."

Anderswo suchte man Modelle zu entwickeln, nach denen man ohne solche Amtsanerkennung, somit unter Voraussetzung der vom Konzil gemachten Vorbehalte gegenüber der protestantischen Abendmahlsfeier, zu einer – freilich beschränkten – wechselseitigen Zulassung zur Eucharistie gelangen könnte. Repräsentativ sind die Überlegungen, die H. Vorgrimler auf der 6. *Schweizer Ökumenischen Akademikertagung* (November 1970) vortrug[3]. Er unterscheidet von der „sakramental-realen Gegenwart Christi", die nach katholischem Verständnis im protestantischen Abendmahl nicht gegeben ist, die „pneumatisch-reale Gegenwart Christi", die überall dort gegeben ist, wo man sich in Glaube und Liebe zum gemeinsamen Herrn versammelt. Der katholische Christ, der von seinem Gewissen her sich gedrängt und berechtigt fühlt, an dem protestantischen Abendmahl – etwa mit seinem nicht-katholischen Ehepartner – teilzunehmen, würde dann dies Abendmahl „nur" als Zeichen der „pneumatisch-realen Gegenwart Christi" empfangen. Er würde somit keineswegs sein eigenes katholisches Eucharistieverständnis in Frage stellen.

Doch die hier entwickelte Verhaltensnorm hatte nicht nur dies gegen sich, daß es fast unmöglich ist, dem Durchschnittschristen den Unterschied zwischen den beiden Weisen von „Real-Gegenwart Christi" klarzumachen; sie erregte auch dadurch Bedenken, daß sie keine echte „Parität" zwischen den beiden Kirchen bzw. deren Eucharistievorstellungen gewährleistete, da ja nur die katholische Eucharistie als vollgültige Eucharistie anerkannt wurde. Demgemäß richtete sich das Bemühen der Theologen darauf, alles aufzubieten, um die noch bestehenden Differenzen auszuräumen. Im Grund ging es um zwei Fragenkreise: um den Erweis eines gemeinsamen Eucharistieverständnisses und um die wechselseitige Anerkennung des Amtes. Wir übergehen hier die mannigfachen Bemühungen um die Abklärung des erstgenannten Problemkreises und konzentrieren uns einzig auf die offensichtlich viel schwierigere Frage nach der Amtsanerkennung.

Zur Frage der Anerkennung der Ämter

Im Lauf des Jahres 1971 wurde in Deutschland das im Vorjahr in den USA erschienene Buch *„Eucharist and Ministry"* bekannt; es enthält die Ergebnisse eines offiziellen lutherisch-katholischen Gesprächs. In der gemeinsam erarbeiteten 59-Punkte-Erklärung richten die Teilnehmer an die Kirchenleitungen die Empfehlung zu gegenseitiger Amtsanerkennung. Soweit in der reformatorischen Kirche die episkopale

3 In: Interkommunion: Hoffnungen – zu bedenken, hrsg. v. H. Stirnimann (Freiburg/Schweiz 1971) 13 ff.

Sukzession verloren sei, könne man sich mit der „presbyteralen Sukzession" (Ordination durch einen einfachen Priester bzw. Pastor) begnügen, da die Ausgliederung des einen Amtes in die zwei Stufen Bischof-Priester rein kirchlichen Rechts sei. Bezüglich der Sakramentalität der „Ordination" glaubt man in der Sache selbst einig zu sein: Die Ordination ist Einsetzung in einen besonderen Dienst der Kirche; sie schließt eine Gabe des Heiligen Geistes ein; sie gilt für das ganze Leben und ist somit unwiederholbar. Hinter diesem Sachkonsens dürfe die Frage, in welchem Sinn die Ordination als „Sakrament" zu verstehen sei, zurücktreten. Im übrigen glauben die katholischen Teilnehmer aus der Tatsache, daß im Konzil auch die reformatorischen Gemeinschaften als „Kirchen" (in analogem Sinn) anerkannt worden seien[4], entnehmen zu können, daß damit auch das reformatorische Amt katholischerseits anerkannt sei.

Zu ähnlichen Ergebnissen kam auch der Tübinger Theologe *W. Kasper* in seinem Aufsatz „Zur Frage der Anerkennung der Ämter in den lutherischen Kirchen"[5]. Die besondere Bedeutung dieser Studie liegt darin, daß sie im Blick auf die Abschlußsitzung der gemeinsamen Studienkommission zwischen dem Lutherischen Weltbund und dem römischen Einheitssekretariat in Malta (21.–26. Februar 1971) konzipiert war. In ausdrücklicher Bezugnahme auf das oben besprochene amerikanische Papier will Kasper „ein paar der geläufigsten Argumente untersuchen, die katholischerseits zur Nichtanerkennung des Amtes in den lutherischen Kirchen vorgebracht werden" (98 f.). Es ist wichtig, diese selbstauferlegte Beschränkung der Thematik zur Kenntnis zu nehmen. Im wesentlichen behandelt die Studie zwei Punkte: die „presbyterale Sukzession" und die Frage nach dem „Sinn der apostolischen Sukzession". Zum ersten Thema stellt Kasper fest: In der katholischen Kirche gibt es nicht nur einzelne Fälle von Ordination von Priestern durch Priester, sondern auch eine diesbezügliche lehrhafte Tradition; lehramtliche Gegenäußerungen gibt es nicht; Trient hat nichts über die Gültigkeit oder Ungültigkeit der Ämter in der lutherischen Kirche gesagt. Die Verwerfung der Gültigkeit der lutherischen Ämter ist eine nachtridentische Theologenmeinung, ohne dogmatische Verbindlichkeit.

Zur anderen Frage, nämlich nach dem Sinn der apostolischen Sukzession, betont Kasper, daß die Sukzession der Amtsnachfolge innerhalb der Successio fidei der Gesamtkirche zu sehen ist. „Die Frage der Anerkennung des Amtes läuft auf die viel umfassendere Frage der Anerkennung einer kirchlichen Gemeinschaft als wahre Kirche Christi, d. h. als Kirche in der Nachfolge des apostolischen Glaubens, hinaus" (105). Das Zweite Vatikanum hat mit seinem gestuften Kirchenbegriff „die anderen kirchlichen Gemeinschaften in analoger Weise als Kirchen anerkannt" (106); im gleichen Sinn könnte sie dann auch das Amt in diesen Gemeinschaften als „apostolisch" anerkennen (107).

[4] Dagegen vgl. aber J. Hamer, in: Catholica 26 (1972) 146–171.
[5] In: Theol. Quartalschrift 151 (1971) 97–109.

Das Malta-Papier

Die von Kasper vorgetragenen Überlegungen haben in dem Bericht der evangelisch-lutherischen/römisch-katholischen Studienkommission, dem sog. *„Malta-Papier"*, ihren Niederschlag gefunden[6]. Der Bericht betont nachdrücklich die geschichtliche Relativität der konkreten Struktur des kirchlichen Amtes. „Diese Einsichten in die Geschichtlichkeit der Kirche ... haben auch zu Veränderungen im theologischen Verständnis des kirchlichen Amtes geführt ... Dies ermöglicht es uns, auch heute Umstrukturierungen ins Auge zu fassen" (541). Wichtig ist die neue Deutung der apostolischen Sukzession des Amtes: sie hatte in der frühen Kirche primär bei der Abwehr von Irrtümern die Bedeutung eines Zeichens für die unverletzte Übertragung des Evangeliums; von einer Unabdingbarkeit für die Kirche aller Zeiten wird nichts gesagt. Mit Befriedigung stellt das Papier fest, daß „die katholische Tradition einzelne Fälle der Ordination von Priestern durch Priester kennt, welche als gültig anerkannt werden" (542). Die Frage, ob die Ordination ein Sakrament ist, ist vor allem „terminologischer Art". Da auch bezüglich der Bedeutung des „priesterlichen Charakters" die heutige katholische Theologie von einem „einseitigen metaphysischen Verständnis" zugunsten einer mehr funktionalen Auffassung abrückt, steht der Empfehlung der gegenseitigen Anerkennung des Amtes eigentlich nichts mehr im Weg. „Die katholischen Teilnehmer sind überzeugt, daß sie im Licht der neueren biblischen und historischen Erkenntnisse wie auf Grund der ökumenischen Erfahrung vom Wirken des Heiligen Geistes in den anderen Kirchen die traditionelle Verwerfung der Gültigkeit des lutherischen Amtes neu überdenken müssen. Die Anerkennung des kirchlichen Charakters anderer kirchlicher Gemeinschaften (durch das Konzil) kann theologisch als erster Schritt zur Anerkennung des Amtes dieser Kirchen interpretiert werden" (542). Damit „stellt sich das Problem der Abendmahlsgemeinschaft in neuer Weise" (543).

Das in der Herderkorrespondenz veröffentlichte Malta-Papier hatte eine irreführende Einmütigkeit der an der Schlußsitzung beteiligten Theologen vorgetäuscht. Das wurde offenbar, als ein Vierteljahr später die *Sondervoten* von fünf der insgesamt vierzehn Theologen bekannt wurden[7]. Der evangelische Theologe H. Conzelmann wies darauf hin, daß „in manchen Punkten keine einheitliche ‚lutherische' Meinung z. B. über Wesen und Bedeutung ... des Apostelamts, darüber hinaus des Amtes überhaupt, der Ordination usw. besteht". Desgleichen verwahrt er sich gegen „die historische Relativierung der Wahrheitsfrage", wie sie sich in Nr. 24, 27 und 63 des Papiers ausspricht. Im Sondervotum der katholischen Theologen Bischof Martensen und Professor A. Vögtle wird darauf hingewiesen, daß nach katholischem Verständnis Eucharistie und Amt „schlechthin nicht getrennt werden können". „Auch im Ausnahmefall kann es eine Eucharistiefeier ohne Amt nicht geben." Es sei den katholischen Kirchen-

[6] Herderkorrespondenz 25 (1971) 536–544, hier 541–544.
[7] KNA-Kritischer ökumenischer Informationsdienst, 5. 4. 1972.

autoritäten nicht anzuraten, „unabhängig von der Frage der Amtsanerkennung bei besonderen Anlässen zu erlauben, bei nicht-katholischen Gottesdiensten das heilige Abendmahl zu empfangen." Der katholische Theologe H. Schürmann macht darauf aufmerksam, daß es „das – einheitlich verstandene und gewertete (!) – lutherische Amt in der Wirklichkeit der heutigen lutherischen Kirchen bzw. im lutherischen Weltbund nicht geben dürfte". Die „Empfehlung an die kirchlichen Autoritäten", die in Nr. 73 ausgesprochen ist, vermag Schürmann wegen der dort ausgesagten „Unklarheit hinsichtlich einer gemeinsamen Lehre vom Amt" und wegen der „pastoralen Verantwortung der Kirchenleitungen nur im Sinne einer begrenzten Zulassung zur eigenen Abendmahlsfeier zu verstehen". Auch Professor L. Witte SJ von der Gregoriana in Rom betrachtet die Befürwortung, daß die kirchlichen Autoritäten „gelegentliche Akte der Interkommunion ermöglichen . . . , als wissenschaftlich und pastoral verfrüht". „Ich bin der Überzeugung, daß in der heutigen Situation die Kommission katholischerseits nicht mehr hätte aussprechen sollen als die Befürwortung, daß die kirchlichen Autoritäten, auf Grund der schon vorhandenen Gemeinsamkeiten im Glauben und Sakrament . . . , gelegentliche Akte der begrenzten Zulassung zur eigenen Abendmahlsfeier (etwa bei ökumenischen Anlässen oder in der Mischehenseelsorge) ermöglichen."

Wer angesichts dieser wachsenden Polarisierung der Standpunkte innerhalb der katholischen Kirche hinsichtlich der Interkommunionsfrage von den *„Pastoralen Richtlinien zur Offenen Kommunion"*, die das römische Einheitssekretariat am 1. Juni festlegte und am 8. Juli 1972 veröffentlichte[8], eine eindeutige Klärung erwartet hatte, mußte enttäuscht werden. Das Dokument hatte sich, wie schon der Titel zeigt, nichts anderes zum Ziel gesetzt, als die im Ökumenischen Direktorium vorgesehene gelegentliche Zulassung von Nichtkatholiken zur katholischen Eucharistie zu präzisieren und theologisch abzusichern. Der Tenor des Dokuments ist rein pastoral. Eine theologisch-kritische Stellungnahme zur Frage der Anerkennung des Amtes in den reformatorischen Kirchen, zur Problematik der apostolischen Amtssukzession und der Sakramentalität der Ordination war bewußt vermieden; ebenfalls bleibt die etwaige Möglichkeit eines (gelegentlichen) Zutritts katholischer Christen zum protestantischen Abendmahl ausgeklammert. Immerhin zeigt die Tatsache, daß man die Fälle einer (einseitigen) Zulassung von Protestanten zur katholischen Eucharistie über die im Direktorium vorgesehenen Fälle hinaus ausweitet und die Zuständigkeit der Bischöfe bei der Beurteilung von Sondersituationen unterstreicht, daß man sich des wachsenden Drucks von der Basis her bewußt ist.

Gegenüber manchen ungeduldigen Drängern betonen die von der *Deutschen Bischofskonferenz* im September 1972 herausgegebenen Ausführungsbestimmungen, daß die Eucharistie „zunächst nicht Ausdruck unseres menschlichen Willens zur Gemeinschaft ist, sondern Vermächtnis des Herrn . . . Deshalb können wir Menschen, kann auch die

[8] Ebd., 12. 7. 1972.

Kirche nicht nach Belieben über dieses Vermächtnis verfügen."[9] Auch hier wird also zu den von den Theologen und den theologischen Studienkommissionen aufgeworfenen Fragen keine Stellung bezogen.

Die Gruppe von Dombes

Im Frühjahr 1972 erschienen in Frankreich zwei wichtige ökumenische Dokumente, in denen über die „Grundlagen für einen Konsens über die Eucharistie" (I) und über das „Kirchliche Amt" (II) gehandelt wird[10]. Diese Texte wurden von der *„Gruppe von Dombes"* erstellt, einem losen Zusammenschluß von 40 katholischen, lutherischen und reformierten Theologen aus Frankreich und der französischen Schweiz. Der Eigenwert dieser Dokumente liegt darin, daß sie „Konsenspapiere von Theologen verschiedener Konfessionen sind, die in eigener Verantwortung sprechen, aber ihren Kirchen engstens verbunden sind" (ebd. 33). Unter Beschränkung auf das „Amtspapier" ist zunächst festzustellen, daß die Verfasser selbst zugeben, nur zu einem Teilkonsens gelangt zu sein. Gerade dadurch verdient dieses Dokument, wenn man es im Blick auf das Memorandum der deutschen ökumenischen Universitätsinstitute liest, eine besondere Beachtung. Wir heben einige der wichtigsten Punkte hervor.

Bei der ökumenischen Bemühung um das Dienstamt der Kirche und die Dienstämter in der Kirche ist das fundamentale Kriterium die Apostolizität. Die ganze Kirche ist apostolisch, d. h. gesandt, um alle Menschen zur eschatologischen Heilsgemeinschaft zusammenzurufen. Es gibt somit eine Sendung und darum ein Amt der ganzen Kirche. Aber damit ist das besondere Dienstamt nicht überflüssig; dessen Sinn wird so verstanden: „Um diese Sendung (der ganzen Kirche) zu erfüllen, hat Christus ihr in der Person der Apostel das Amt gegeben als Zeichen dafür, daß Er es ist, der zusammenruft."

Der apostolische Charakter der Kirche enthält zwei voneinander nicht ablösbare Aspekte: Die apostolische Sukzession der ganzen Kirche, und darin die apostolische Sukzession in dem vom Herrn eingesetzten Amt. Dieses durch apostolische Sukzession vermittelte besondere Amt gehört also zur Struktur der Kirche. „Diese Sukzession als Zeichen des Amtes bezeugt den apostolischen Charakter der Kirche." Auftrag des pastoralen Dienstamtes ist es, die Abhängigkeit der Kirche von Christus als dem Fundament ihrer Einheit zu sichern und zeichenhaft darzustellen. Die Amtsträger weisen auf die Priorität der Initiative Gottes, auf die Kontinuität der Sendung in die Welt und auf das Band der Gemeinschaft hin. „Das impliziert die Verbindung des Amtsträgers mit den Amtsträgern anderer Zeiten und Orte im nämlichen von den Aposteln hervorgegangenen Kollegium." Diese wechselseitige Abhängigkeit von Ge-

[9] Ebd., 27. 9. 1972.
[10] Herderkorrespondenz 27 (1973) 33–39.

meinde und Amtsträger zeigt an, daß die Kirche nicht Herrin des Wortes und der Sakramente ist und daß der Amtsträger nicht durch sich und für sich da ist. „Innerhalb des (gemeinsamen) Priestertums der Getauften strukturiert Christus seine Kirche durch das pastorale Dienstamt. Durch dieses führt er seine Jünger zum geistlichen Opfer, zum Zeugnis und zum Dienst auf vielfältigen Pfaden, deren Kreuzungspunkt die Eucharistie ist. In diesem Sinn wird das Dienstamt sacerdotal verstanden."

Die Ordination wird durch Amtsträger vermittelt, die in die apostolische Communio eingegliedert sind. Sie ist Tat Christi und geschieht „durch Gebet um den Heiligen Geist und Handauflegung". Bezüglich des sakramentalen Zeichens (der Handauflegung) bekennt das Papier sich zu Calvin, der in Instit. Christ. IV, 19, 28 schreibt: „Was die Handauflegung betrifft, womit die wahren Priester und Amtsträger der Kirche in ihren Stand eingeführt werden, so widersetze ich mich keineswegs der Auffassung, sie als Sakrament anzusehen ... Wenn ich es nicht mit den beiden anderen erwähnt habe, so deshalb, weil es unter den Gläubigen nicht alltäglich noch allgemein ist, sondern für ein besonderes Amt da ist." Wichtig bleibt nur die Feststellung, daß die Ordination den Amtsträger nicht vom Gottesvolk absondert, sondern ihn tiefer in die Kirche einfügt.

Über diesen Konsens hinaus stellt das Papier in aller Offenheit bleibende Differenzen fest: die unterschiedliche Deutung konkreter geschichtlicher Formen, welche die apostolische Sukzession des Amtes auf Grund der Trennung angenommen hat, sodann die unterschiedliche Aufgliederung dieses einen Dienstamtes. Die Verfasser sind aber der Meinung, daß diese Differenzen nicht notwendig ein Hindernis für eine mögliche Wiederannahme des Amtes darstellen. Demgemäß fügt das Papier zum Schluß konkrete Hinweise an, wie beide Seiten zu einem redlichen Umdenken im Sinn der biblischen Metanoia kommen sollen.

Von der *katholischen Seite* ist gefordert, sie müsse anerkennen, daß sich in der evangelischen Kirche ein apostolisches Dienstamt durchgehalten hat, das sich zumindest auf die presbyterale Sukzession stützen kann. Die Bischöfe sollten dies Dienstamt mit dem ordentlichen Zeichen der bischöflichen Sukzession verbinden. Schließlich wird eine stärkere kollegiale Vollzugsweise des hierarchischen Amtes angeregt. Von der *protestantischen Seite* wird die Anerkennung eines Dienstamtes an Wort und Sakrament in der katholischen Kirche erwartet. Ferner wünscht man, daß man dort die Notwendigkeit anerkenne, das volle, unverkürzte Zeichen für die apostolische Sukzession wiederzuerlangen. Endlich legt man nahe, daß man den in manchen reformierten Kirchen geübten Brauch aufgebe, auch Nicht-Ordinierte für Predigt und Abendmahl zu delegieren. Die erhoffte wechselseitige Wiederannahme der Ämter soll in Form einer gegenseitigen Handauflegung geschehen – einerseits als Zeichen der Buße und Versöhnung und anderseits „zur Vermittlung einer vervollständigten Investitur".

Ein Hirtenwort des Bischofs von Straßburg

Noch ein letztes Dokument sei besprochen. Es ist das *Hirtenwort des Straßburger Bischofs Elchinger* über die „eucharistische Gastfreundschaft für Mischehepaare“ [11]. Das Dokument ist vom 30. November 1972 datiert und wurde wegen der „Brisanz“ seines Inhalts auch in Deutschland rasch bekannt; doch ist es mittlerweile durch den spektakulären Charakter des Memorandums der deutschen ökumenischen Institute in den Schatten gedrängt worden. Das Neue an diesem Hirtenwort ist, daß hier erstmalig in einem amtlichen, wenn auch nur für eine bestimmte Diözese gedachten Text eines katholischen Bischofs für besondere Notfälle die wechselseitige Zulassung zur Eucharistie bzw. zum Abendmahl freigegeben wurde. Kein Wunder, daß der Bischof gleich in den Verdacht geriet, er habe die völlige Gleichheit der Eucharistiefeier in den beiden Kirchen unterstellt und sich damit gegen die Weisungen des Ökumenismusdekrets und der nachfolgenden Verlautbarungen des Einheitssekretariats gewandt. Sosehr Elchinger darum bemüht ist, sich um Sonderregelungen für einzelne Härtefälle zu bemühen, so wehrt er sich doch entschieden gegen alle Zweideutigkeit, Vermengung und Relativierung. Es darf nicht dahin kommen, daß der eucharistische Glaube und die eucharistische Frömmigkeit verarmt oder daß das Wissen um die Verbindung zwischen Eucharistiegemeinschaft und Kirchengemeinschaft beeinträchtigt wird. Es hat keinen Sinn, bei der Bemühung um die Einheit der Christen neue Spaltungen und Differenzen heraufzubeschwören.

Aus all dem geht schon hervor, daß alles darauf ankommt, die theologische Argumentation ins Auge zu fassen, mit der Elchinger in bestimmten Situationen dem katholischen Ehepartner den Zugang zum Abendmahl gestattet wissen will. Er schließt sich bewußt nicht jenen Lösungsversuchen an, die deshalb eine wechselseitige Altargemeinschaft für möglich halten, weil ein hinreichender Lehrkonsens über das Eucharistie- und Amtsverständnis erreicht sei. Darum betont er, daß der zum evangelischen Abendmahl hinzutretende Katholik sich bewußt bleiben muß, daß es nicht gleichgültig ist, wo und in welcher Kirche die Eucharistie gefeiert wird, und daß nur die katholische Kirche die eucharistische Wirklichkeit in ihrer „ganzen sakramentalen Fülle“ hat. Faktisch nimmt Elchinger damit – vielleicht ohne es zu wissen – die von H. Vorgrimler vorgetragene Lösung wieder auf. Freilich zieht er damit zugleich auch die oben gegen diese Lösung vorgetragenen Bedenken auf seine eigene „Theorie“. Er muß damit rechnen, daß die meisten Christen sich um die subtilen Unterscheidungen nicht kümmern, sondern – gegen seine ausdrücklich formulierten Vorbehalte – seine „Richtlinien“ als Freigabe der wechselseitigen „eucharistischen Gastfreundschaft“ für alle möglichen Fälle verstehen.

[11] L'Eglise en Alsace, Dezember 1972.

Hanna-Renate Laurien

Ethikunterricht

Ein Beitrag zur Frage nach dem Sinn der Schule

Die Landesverfassungen von Rheinland-Pfalz und Bayern kennen ihn seit 26 Jahren[1], den Unterricht über die „allgemein anerkannten Grundsätze des natürlichen Sittengesetzes" oder „der Sittlichkeit", der den Jugendlichen zu erteilen ist, die nicht am Religionsunterricht teilnehmen. Lange waren diese Bestimmungen ohne Aktualität. Doch als die Zahl der Abmeldungen zunahm, mußte der Verfassungsauftrag erfüllt werden, zumal man in diesen beiden Ländern nicht den Weg des Saarlands ging, das die entsprechende Bestimmung des Artikels 29 der Landesverfassung durch Gesetz Nr. 891 am 9. 11. 1969 ersatzlos gestrichen hatte. So erließ Rheinland-Pfalz am 25. April 1972 eine Art Rahmenordnung, der am 15. November 1972 einige Arbeitshilfen in Form von Unterrichtsentwürfen zur Erprobung folgten, veröffentlichte Bayern nach längerer Vorbereitung am 3. Juli 1972 seinen Lehrplan für das Unterrichtsfach Ethik.

Die Reaktion setzte – wie erwartet – rasch und vielfältig ein: „Mit dem neuen Ethikunterricht soll die Welle der Abmeldungen vom Religionsunterricht unterlaufen werden." Ethikunterricht gerät „in den Verdacht, Sanktion, Disziplinierungsmittel für die zu werden, die den Religionsunterricht ablehnen. Man wird dies nicht gerade ein wohlbegründetes pädagogisches Konzept nennen wollen. Die Kirchen müßten es geradezu ablehnen", so Gert Otto[2]. „Nur wenn die Kirche selbst auf Alternativen zu konfessionellem Unterricht drängt, glaubt man ihr ihre Selbstlosigkeit im Schuldienst", so Konrad Fikenscher[3]. Als „Infamie" und „Zwang zur Religionsausübung" wertete der SPD-Abgeordnete Dr. Helmut Meyer in einer Münchener Tageszeitung die Verpflichtung zur Teilnahme am Ethikunterricht, und die Humanistische Union in Hessen sowie der hessische FDP-Abgeordnete Uli Krüger forderten anstelle des traditionellen Religionsunterrichts die Einführung eines „Religionskundeunterrichts", der dann – für alle Schüler obligatorisch – auch den „Ersatzunterricht" überflüssig mache. Und Albert von Schirnding stellte mit dem Ethikunterricht zugleich die Frage nach der Möglichkeit (oder Unmöglichkeit) einer säkularisierten Ethik zur Diskussion. Was

[1] Rheinland-Pfalz, Landesverfassung Art. 35; Bayerische Landesverf. Art. 137, Abs. 2.

[2] G. Otto, Ethik statt Religionsunterricht?: SWF, 2. Programm, 12. 11. 1972.

[3] Gutachten zur Situation des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen, in: ibw-Journal, Nr. 5, 15. 5. 1971, S. 6.

ist das Selbst, zu dem der einzelne sich verwirklichen soll? Ist dies ein Rückfall in die Zeiten vor Kant, obwohl Kant doch der allgemeinen Morallehre „*vor* der ... Festsetzung eines auf reiner Vernunft gründenden obersten Prinzips der Sittlichkeit" jede Berechtigung abgesprochen hat?[4]

Damit ist das Verständnis von Schule und ihrer Zielsetzung, damit ist die Funktion des Religionsunterrichts und die des Ethikunterrichts angesprochen. Unser Grundgesetz sichert (Artikel 7 Abs. 3) den Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach, das „unbeschadet des staatlichen Aufsichtsrechtes ... in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt" wird. Damit ist für alle Bundesländer – außer Bremen[5] – Religionsunterricht Teil der öffentlichen Schule, und mag das Fach auch in den einzelnen Ländern etwa für die Versetzung unterschiedliche Bedeutung haben, so ist es doch in jedem Fall offenbar in den Erziehungsauftrag der öffentlichen Schule einbezogen. Darüber wird genauer nachzudenken sein.

Doch zugleich steht dies Fach unter dem Gewissensvorbehalt, dem Recht der Eltern, über die Teilnahme des Kindes am Religionsunterricht zu bestimmen, dem Recht des Schülers, sich – je nach Rechtslage vom 18. Lebensjahr an oder vom Zeitpunkt der Religionsmündigkeit an[6] – vom Religionsunterricht abzumelden. Damit heißt die Alternative im allgemeinen: Freistunde oder Religionsunterricht. Niedersachsen bietet auf freiwilliger Basis Religionskunde oder Philosophie an, wenn mindestens 12 Schüler oder deren Eltern einen solchen Ersatzunterricht wünschen, und mit Erlaß vom 11. Januar 1971 hat Schleswig-Holstein für religionsmündige Schüler die Regelung getroffen, daß sie, sofern sie evangelischen Bekenntnisses sind, zwischen evangelischem Religionsunterricht und philosophischer Propädeutik wählen können (Wahlpflichtfach), sofern sie katholischen Bekenntnisses sind, am Unterricht in philosophischer Propädeutik teilzunehmen haben, wenn sie sich vom Religionsunterricht abmelden (Ersatzunterricht). Eine verfassungsmäßige Verpflichtung zum Ethikunterricht für denjenigen, der nicht am Religionsunterricht teilnimmt, gibt es allerdings, wie gesagt, nur in Bayern und Rheinland-Pfalz. Die Ungleichheit läßt wohl auch Rückschlüsse auf die Unsicherheit in der Sache zu, läßt vermuten, daß auch unsere Betrachtung nicht mit „glatten Lösungen" wird enden, nur einige Lösungsversuche, einige Fragen wird zur Diskussion stellen können.

[4] A. v. Schirnding, Menschheitsprobleme – in geballter Ladung, in: Süddeutsche Zeitung, Nr. 22, 27./28. 1. 1973.

[5] GG Art. 141 „Bremer Klausel": Art. 7 Abs. 3 Satz 1 findet keine Anwendung, da am 1. 1. 1949 eine andere landesrechtliche Regelung bestand.

[6] Gesetz über die religiöse Kindererziehung von 1921, § 5. Je nach Lage der Landesverfassung ist dies Gesetz eingeschränkt oder uneingeschränkt gültig. Es bestehen allerdings divergierende Rechtsauffassungen hierzu.

Ist ein Alternativangebot zum Religionsunterricht notwendig?

Aufs erste mag der praktische Ansatz sich vordrängen. Kein anderes Fach steht, wie der Religionsunterricht, unter der ständigen Austrittsdrohung der Schüler, die sich „unter der Hand als Erpressung bezüglich Anforderungen und auch Inhalt des Religionsunterrichts" auswirken kann[7]. Gewiß: Deutsch oder Mathematik in eine vergleichbare Lage gebracht, ließe sicher das „Schülerinteresse" in recht unpädagogischer Weise die Auswahl bestimmen, doch zeigt der Vergleich auch, daß ein solcher pragmatischer Ansatz zu kurz greift. Unversehens nämlich finden wir uns bei der Frage, ob über die Beliebtheit oder Unbeliebtheit des Fachs hinausgehend seine Unverzichtbarkeit bedacht wird. Eine 1973 veröffentlichte Untersuchung des Kultusministeriums Rheinland-Pfalz über „Schulversuche zum Berufsgrundschuljahr"[8] zeigte, daß die Schüler zwar nur mit knapp 8 % für die Beliebtheit der Mathematik votierten, mit weit über 20 % die Überforderung durch dies Fach konstatierten, aber nur mit 0,5 % dies Fach für verzichtbar erklärten. Ungeliebt – aber man sieht ein, es ist nötig, so ließe sich wohl die Beurteilung zusammenfassen.

Sieht man ein, daß Religionsunterricht „nötig" ist? Die Fragebogenaktion, die Johannes Beisheim durchgeführt hat, spricht eine überdeutliche Sprache[9]. Gemeinschaftskunde hielten 64,4 % der Schüler für wichtig, Religionsunterricht nur 11 %; für sinnvoll, aber für die Zukunft bedeutungslos hielten 31,2 % die Gemeinschaftskunde, 43 % den Religionsunterricht; und als „belanglos" stuften 2,6 % die Gemeinschaftskunde, 44,1 % den Religionsunterricht ein. Mögen die Prozente hie und da etwas schwanken, die Grundtendenz wird sich überall spiegeln: man fragt – offenbar vergebens – nach dem Sinn des Religionsunterrichts. Da helfen keine Verfassungsartikel. Hier ist die Frage nach unserem Erziehungs- und Schulkonzept und seiner Einsichtigkeit gestellt, hier rächt sich, daß Bildungspolitik jahre-, ja jahrzehntelang Diskussion um schulorganisatorische Fragen und um Quantitäten (wieviel Prozent Abiturienten!), nicht aber Frage nach dem Sinn und Ziel von Schule war, daß, was den Religionsunterricht angeht, er wohl zu lange nur als „im Auftrag" der jeweiligen Religionsgemeinschaft gegeben angesehen und nicht schärfer auf den Auftrag von Schule heute bezogen wurde.

Es ist nicht möglich, in unserem Zusammenhang die verschiedenen Theorien der Schule darzulegen, es muß genügen, das diesen Theorien Gemeinsame hervorzuheben. Wenn Theodor Wilhelm die „Ordnung der Vorstellungswelt des Schülers" fordert, wenn Hartmut von Hentig als das ihm Wichtigste nennt, daß sich die Menschen in

[7] Gutachten zur Situation (vgl. Anm. 3) S. 2.

[8] J. Münch (u. a.), Schulversuche zum Berufsgrundschuljahr in Rheinland-Pfalz, in der Reihe: Schulversuche und Bildungsforschung. Berichte und Materialien, hrsg. v. Kultusministerium Rheinland-Pfalz, 1973.

[9] J. Beisheim, „Vorübergehend abgemeldet", in: Informationen des PTI (Kassel 1971).

der Gesellschaft auch gegen diese zu behaupten lernen[10] und er dies in die Formel „Systemzwang und Selbstbestimmung" faßt, wenn Schelsky, der zuerst Schule als „Zuteilungsapparatur für Lebenschancen" kritisierte, Institutionen fordert, die die Freiheit der Person sichern, auf daß sie nicht in totalitärer „Gesellschaftspolitik" untergehe, so ist stets die „Fähigkeit zur Selbstbestimmung" und zur „sozialen Verantwortung"[11] als Ziel gesetzt. Mehr Mündigkeit, mehr Bereitschaft, Erkanntes handelnd umzusetzen, werden gefordert, und das alte Thema der Erziehungswissenschaft ist unüberhörbar da: vom Wissen über die Einsicht (die Curriculumtheorie spricht von Qualifikationen) zu verantwortetem Handeln (heute oft Verhaltensziele genannt) zu gelangen. Die Frage, ob diese Brücke trägt, die Frage, ob dies gelingen kann, müssen wir hier beiseite lassen. Doch wenn dies das Ziel der Schule heute sein soll, dann hat der Religionsunterricht eine unverzichtbare Aufgabe: er bringt die religiöse Fundierung von Selbstverantwortung, Mitmenschlichkeit und Freiheit ein. Die Frage, die Albert von Schirnding an den Ethikunterricht stellt, wie er denn eine säkularisierte Ethik vermitteln wolle, seine Feststellung, daß säkularisierte Ethik ihr tiefstes Gebrechen in sich selbst trage, ist letztlich eine Frage an unsere säkularisierte Gesellschaft.

Der Mensch, ob Christ oder nicht, verlangt nach Sinngebung seines Tuns, seines Lebens. Er fragt nach dem Gesamtzusammenhang der Welt, selbst dann, wenn er diese Fragen nicht artikulieren kann, ja er ist Mensch, bewußt existierendes Wesen durch diese Fragen, mit ihnen. Schelsky wird nicht müde darauf hinzuweisen, daß die „Vermittlung von Sinn" zum „entscheidenden Herrschafts- und Stabilisierungsmittel der Gesellschaft hoher und komplexer Zivilisationen geworden ist"[12]. Die Aufgabe des Religionsunterrichts wäre mithin, die Wahrheits- und Sinndeutungsfrage bewußtzumachen. Das Wort von der pluralistischen Gesellschaft wird in solchem Zusammenhang oft vorschnell gebraucht; es wird mißbraucht, um dem Religionsunterricht seinen Ort in der Schule zu bestreiten. Selbstverständlich verlangt das pluralistische Konzept die Freiheit zu verschiedener weltanschaulicher Unterweisung, zu christlicher so gut wie etwa zu atheistischer, aber jeweils standortbezogener Unterweisung; denn Religionsunterricht, der nach dem Gesamtzusammenhang der Welt fragen macht, ist nicht mehr und nicht weniger als ein Angebot von Sinndeutung. Der Verzicht auf die weltdeutende Komponente läßt sich nicht mit dem Pluralismusgebot rechtfertigen. Ein solcher Verzicht mündete in Neutralismus, in die Kapitulation vor einem bloß rationalen Welt- und Menschenverständnis. Eben diese Frage wird an die Bildungspolitik und an die Realität der Schule heute gestellt: soll sie ein ausschließlich rationales Welt- und Menschenverständnis widerspiegeln?

Gert Otto meint im Ethikunterricht eine fragwürdige Alternative zum Religionsunterricht erkennen zu müssen, weil die Grundsätze der Verfassung und des Grund-

[10] H. v. Hentig, Systemzwang und Selbstbestimmung (Stuttgart ²1969) 173.

[11] Wörtlich so werden die Ziele des Ethikunterrichts im bayerischen Lehrplan angegeben: Amtsblatt des bayr. Kultusministeriums 1972, S. 732.

[12] H. Schelsky, Die Strategie der „Systemüberwindung"; FAZ, Nr. 286, 10. 12. 1971, S. 11 f.

gesetzes, an denen sich dieser Unterricht orientieren soll, nichts anderes als christlich seien, und er fordert – wie manch anderer mit ihm – einen Religionsunterricht für alle Schüler in der Schule für alle[13]. Damit wird die Trennung zwischen Kirche und Schule vollzogen, damit wird Religionsunterricht zur „Auseinandersetzung mit religiösen Momenten und Motiven in unserer Realität"[14], aber das Angebot von Sinndeutung, auch die im Unterricht aufleuchtende Ermunterung, den Glauben zu ergreifen[15], entfallen. Ein solcher Unterricht, der selbstverständlich auch ohne Konfessionalität zu geben wäre, müßte Pflichtunterricht ohne Alternativmöglichkeiten sein. Die Frage nach dem Ethikunterricht hängt unbestreitbar ab vom Konzept des Religionsunterrichts heute.

„Schulung von Christen" – wie der Sprecher des Bundesvorstands des Aktionszentrums Unabhängiger und Sozialistischer Schüler behauptete – soll und darf dieser Unterricht gewiß nicht sein. Aber auch nicht nur Kirche als Gegenstand kritischer Betrachtung, „also Objekt, nicht aber Subjekt des Unterrichts"[16]. Im pluralen Weltanschauungsangebot findet sich der junge Mensch wie vor dem Konsumgüterangebot vor einer Fülle von Möglichkeiten. „Welches ist meine Möglichkeit?" Im Pluralismus stellt sich die Möglichkeit der Selbstfindung, die Identifizierung als das entscheidende Problem heraus. Hierzu einen Beitrag zu leisten reicht über „Information" im engeren Sinn hinaus und ist doch ein entscheidender Beitrag zur öffentlichen Schule heute. Staat kann und will nicht Sinngebung setzen, aber nur die Politik, die den konkreten, den ganzen Menschen will, verdient das Attribut „human". Sie hat Bedingungen zu schaffen, und das sagt ein Mann wie Gerhard Szczesny, „die es allen Menschen erlauben, sich als ganze und als einzelne zu entfalten ... Politik hat die Einrichtungen und Regulative bereitzustellen, die es möglichst vielen Menschen erlauben, sich selbst zum Zweck zu setzen."[17] In einem solchen Konzept kann nicht darauf verzichtet werden, den Menschen erfahren zu lassen, daß es eine Wirklichkeit gibt, die über seine Begrenzung hinausreicht und ihn durch eben diese Einsicht zu Toleranz, Engagement und Liebe befähigt. Religionsunterricht muß – ich erinnere an die Brücke zwischen Wissen und Handeln – die Fragwürdigkeit des Menschlichen, die Realität von Schuld und Tod gegen alle heilversprechenden Ideologien einbringen, er muß die Botschaft von der Transzendenz und ihre entideologisierende Kraft vermitteln, er muß bewußtmachen, daß Handeln an Maßstäbe, an Entscheidungen gebunden ist, daß alle Notwendigkeit menschlicher Rollen in unserer differenzierten Gesellschaft einmündet in die sie zusammenfassende Personalität, deren Verantwortung nicht durch

[13] A. a. O., Manuskript S. 15.

[14] Ebd. 18.

[15] Ich möchte auf die überzeugende Formulierung von Heinrich Roth hinweisen: „Wir müssen das Kind ermuntern, Glauben zu ergreifen, damit es vom Glauben ergriffen wird. Der Mensch ist, wie er ein erziehungsbedürftiger und erziehungsfähiger Mensch ist, auch ein heilsbedürftiger und heilsfähiger Mensch" (Pädag. Anthropologie I, 1966, 144).

[16] Zitiert nach Otto, a. a. O. 9.

[17] G. Szczesny, Das sogenannte Gute (1971) 75 f.

Rolle und nicht durch Gremien und Kommissionen abgelöst werden kann, wie sehr auch das Wie von Verantwortung heute modifiziert sein mag. Könnte eine „Religionskunde" solches leisten?

Doch mancher wird, wenn er dies Bild vom Menschen, diese Aufgabe der Erziehung, dies Ziel des Unterrichts bejaht, um so dringlicher nach der Möglichkeit der Abmeldung, nach dem Angebot eines „Ersatzunterrichts" fragen. Ein solcher Religionsunterricht, so meinen nicht wenige, sollte interkonfessionell, wenn nicht nichtkonfessionell, organisiert werden und „Unterricht für alle" sein. Je weniger die Schüler heute an Glaubenspraxis mitbringen, um so mehr scheint für einen solchen Unterricht zu sprechen. Doch Christentum besteht in unserer Welt konkret nur in den verschiedenen Konfessionen. Ein allgemeiner Religionsunterricht würde den Eindruck der Scheinobjektivität erwecken, die theologische Komponente der Unterschiede verkürzen. Wenn auch die radikalen Glaubensfragen sich heute nicht auf das die Konfessionen Unterscheidende richten, so ist doch das „Problemlösungspotential in Sinnorientierungs- und Wertentscheidungsfragen" auch konfessionell bestimmt. Eine „Loslösung des Religionsunterrichts von seiner kirchlichen Anbindung" würde „einen Rückschritt gerade im demokratischen Sinn bedeuten" [18], denn der moderne Staat ist nicht nur ein blasses Schemen, das die Freiheiten seiner Bürger nur duldet und nichts mit ihnen zu schaffen hat. Er ist für uns das Statut einer Gesellschaft freier Bürger, der Freiheitsräume und Räume der Sinngebung sichert, damit der Mensch so leben kann, wie er leben sollte (Hennis).

Dies Verständnis von Sinnangebot, von historisch bedingter Konfessionalität (die übrigens den Zugang auf seiten der Schüler getrost gestuft freigeben kann) und unsere unaufgebbare Achtung vor dem Recht des Gewissens machen ein Alternativangebot zum Religionsunterricht nach meiner Überzeugung unerläßlich. Dies Verständnis hat dann selbstverständlich auch Auswirkungen auf die Gestaltung des Ethikunterrichts.

Inhalte und Ziele des Ethikunterrichts

Dieser Unterricht darf nicht nur auf die ethische Thematik beschränkt sein. Dieser Satz signalisiert vielleicht einen gewissen Unterschied im inhaltlichen Ansatz der bayerischen Richtlinien und der rheinland-pfälzischen Entwürfe. Gerade im Bemühen, den Schüler, der sich vom Religionsunterricht abgemeldet hat, ohne Bindung an die christlichen Kirchen erfahren zu lassen, daß „kein Mensch, auch nicht der einfachste Mensch ... ohne Weltdeutung ... geistig leben kann [19], liegt nach dem oben entwickelten Bildungsverständnis zuerst Aufgabe und Auftrag des rheinland-pfälzischen Ersatzunterrichts. Im bayerischen Lehrplan kommt die andere Komponente, die des

[18] Vgl. Anm. 3, S. 6 f.
[19] H. Roth, Pädag. Anthropologie I, 141.

sozialen Verhaltens, die der Verantwortung für eigene Entscheidungen, die der Auseinandersetzung mit Normen und der Einsicht in ihre Notwendigkeit stärker zum Ausdruck. Beides aber gehört, wenn „Ethik" nicht zur bloßen „Tugendlehre" degenerieren soll, zusammen. Ethikunterricht muß Lernziele und Inhalte umfassen, „die Grundfragen menschlicher Existenz einschließlich der Religion erhellen" und solche, „in denen die Angewiesenheit des Menschen und der Gesellschaft auf Sittlichkeit deutlich wird" [20].

Es hat lange Auseinandersetzungen gegeben, ob die erste Komponente durch das Fach „Philosophie" anstelle von „Ethikunterricht" hätte eingebracht werden können. Die Systematik des Unterrichts, die Auswahl der Lehrer – alles wäre viel einfacher geworden. Aber, so meine ich, der Unterricht hätte sein wesentliches Ziel unzulässig eingeengt. Religion als Teil der Lebenswirklichkeit wäre zu kurz gekommen. Selbstverständlich bereitet dieser Ansatz eine Fülle von Schwierigkeiten. Soll der „Ersatzunterricht" seine Funktion richtig erfüllen, so muß zwar der „Faktor Gesinnung" als für den Menschen wesentliche Größe erkennbar und erfahrbar werden; aber der Unterricht darf nicht eine bestimmte Gesinnung allein anbieten oder gar fordern. Er muß auf das Unbeschreibbare hinweisen, kann die vielfältigen Beschreibungsversuche darbieten, darf aber nicht selbst einen „Beschreibungsversuch" unternehmen.

Lehrer (und Schüler!), die Erfahrungen mit diesem Unterricht machen, erklären, daß dies Stück „Ideologiefreiheit" im allgemeinen gelinge. Das didaktische Prinzip dieses Unterrichts deckt sich letztlich mit dem Standpunkt Szczesnys: „Und deshalb sind unsere Wahrheiten nur dann wahr, wenn sie einerseits das Unbeschreibbare unbeschrieben lassen, es aber andererseits als Vorhandenes mitdenken ... Soweit wir unserer Existenz bewußt werden, existieren wir nur dann in der Wirklichkeit und in der Wahrheit, wenn wir in unser Dasein, in unseren Lebensvollzug jene unbekannte Dimension miteinbeziehen. Miteinbeziehen heißt aber nicht: etwas davon wissen." [21] Es gibt Erfahrungsberichte, nach denen Schüler, die, ohne den Standpunkt Szczesnys zu teilen, einfach (noch) nicht die Entscheidung wollen, gerade die Offenheit dieses Unterrichts schätzen; es gibt andere Berichte, nach denen sie aus solchem Unterricht vor allem die Notwendigkeit der Entscheidung entnommen haben und sich in einzelnen Fällen überzeugt zum Religionsunterricht zurückmeldeten. Die oberflächliche Sicht mancher Zeitungsreportage, reumütig sei man vom anspruchsvollen Ethikunterricht zum (leichteren?) Religionsunterricht zurückgekehrt, kann vielleicht den einen oder anderen Fall betreffen, den didaktischen Ansatz beider Fächer verfehlt sie. Wenn aus der Alternative Konkurrenz wird, hätten beide Fächer zudem Gewinn.

Die andere Komponente des Ethikunterrichts, „die Angewiesenheit des Menschen und der Gesellschaft auf Sittlichkeit" deutlich werden zu lassen, entspricht in genaue-

[20] Aus einem (nicht veröffentlichten) Memorandum von W. Türk, das dem rheinland-pfälzischen Kultusministerium im September 1971 zur Vorbereitung der Regelungen für den Ethik-Unterricht zur Verfügung gestellt wurde.

[21] Szczesny, a. a. O. 34 f.

rem Sinn dem Verfassungsauftrag. Seit er formuliert wurde – „Unterricht über die allgemein anerkannten Grundsätze des natürlichen Sittengesetzes" – haben sich Struktur und Bewußtsein der Gesellschaft und das Bewußtsein der Menschen in ihr verändert, ist die Konkretisierung dieser Grundsätze schwieriger geworden. Man mag fragen, ob diese Aufgabe nicht von einer „Gesellschaftslehre" übernommen werden könnte. In ihr, und man muß nicht nur auf die höchste Wachsamkeit fordernden neuen hessischen Richtlinien für Gesellschaftslehre hinweisen, wird jedoch meist das Feld allein der Soziologie überlassen, wird zumindest das Ich, die Person primär im sozialen Bezug, weniger in der Spannung sittlicher Entscheidungen gesehen.

Hier stellt sich noch einmal die Frage nach der „säkularen Ethik". Handlungen, Entscheidungen hängen ab von Wertungen. Die Mitglieder einer Gesellschaft – wie „pluralistisch" sie ihr Leben und dessen Sinn auch immer verstehen mögen – sind „Gesellschaft" nur insofern sie einen gemeinsamen Mindestkatalog ethischer Normen akzeptieren und befolgen. Ja mehr noch: „Ohne eine gewisse gefühlsmäßige, affektive Identifikation mit dem Gruppenziel" funktionieren weder Gruppen noch Staat oder Gesellschaft[22]. Die heute geläufige Totalisierung kritischer Ansätze (hier sei abermals auf die hessischen Richtlinien für Gesellschaftslehre aufmerksam gemacht!) zerschlägt jenes Mindestmaß an Gemeinsamkeit, das pluralistische Gesellschaft überhaupt möglich macht. Der Pluralismus braucht die „Klammer" der Gesellschaft, den Bezugsrahmen, um existieren zu können. Gesellschaft mit einigen allgemeinverbindlichen Wertvorstellungen und Verhaltensforderungen ist nicht Gegensatz zum Pluralismus, sondern seine Voraussetzung. Das ethische Minimum, von dem sie lebt, findet sich in der Verfassung, im Recht und im Verhaltenscode. Welche Rolle die Wissenschaften in diesem Zusammenhang – als weitere „Klammer" der Gesellschaft – spielen, kann hier ausgelassen, müßte in einer Theorie der Schule und der Hochschule erörtert werden.

Für unseren Zusammenhang ist die Verfassung die entscheidende Größe. Ihre Werte: das allgemeine Freiheitsrecht, die Freiheit der Person, des Glaubens und Gewissens, die Meinungs- und Informationsfreiheit, die Wissenschaftsfreiheit, die Wehrpflicht und die Kriegsdienstverweigerung, die Berufsfreiheit und die Freizügigkeit des Wohnens, die Sicherung von Eigentum und Erbrecht und die Unverletzlichkeit der Wohnung bestimmen Wertungen und Inhalte des „Ethikunterrichts". So stellt der bayerische Lehrplan „Recht und Gerechtigkeit" ebenso wie das große Thema „Der Mensch in der Gesellschaft" zur Erörterung, so lauten zwei Lernziele im rheinland-pfälzischen Entwurf: „Die Pluralität der menschlichen Verhaltensformen als Problem und als Wert erkennen und annehmen" und: „Die Notwendigkeit gemeinsamer sittlicher Grundüberzeugungen in einer Gesellschaft einsehen und diese vertreten."

Hier rührt der Ethikunterricht, wie übrigens auch der Unterricht in Gemeinschafts-

[22] W. Ruegg, Soziologie (Frankfurt 1969) 125.

kunde oder Gesellschaftslehre, an eine Grundfrage von Schule und Erziehung in unserer Gesellschaft. Sind wir uns der gemeinsamen sittlichen Grundüberzeugungen noch sicher? Ist die Verfassung die von uns bejahte Norm? Auseinandersetzungen etwa um die Beschäftigung von Links- und Rechtsextremisten im öffentlichen Dienst, die zunehmend diffamierende Wertung von unternehmerischem Wagnis, die riskante Einseitigkeit der Forderung nach „mehr Demokratie“ [23] lassen Zweifel aufkommen. Dies Defizit kann selbstverständlich kein Unterricht „nur einfach so“ ausgleichen. Schule, Unterricht, selbstverständlich auch Ethikunterricht, stehen im Gesamtzusammenhang der Gesellschaft. Nur wenn sie als offene, die Konflikte tolerierende Gesellschaft verfaßt und zugleich als Gesellschaft mit gemeinsamer Geschichte und gemeinsamen individual- und sozialethischen Mindestnormen gelebt wird, kann Unterricht Wissensvermittlung und Erziehungsauftrag erfüllen, die den jungen Menschen befähigen sollen, sein künftiges Leben – da ist es wieder das säkulare Erziehungsziel – in „Selbstbestimmung und sozialer Verantwortung“ zu gestalten.

In einer Zeit, in der Pestalozzis Gedanke, Wissen vor allem um des Tuns willen zu vermitteln, mehr denn je vorherrscht, in der „Richtlinien“ und „Lehrpläne“ durch „Curricula“ voller Verhaltensziele ersetzt werden, breitet sich mehr und mehr Unsicherheit über das erstrebenswerte Verhalten aus. Der Auftrag zur Mitmenschlichkeit, den die Verfassung erteilt, ruht zweifellos auf christlichem Fundament. Wer einen an der Verfassung orientierten Ethikunterricht als „auch christlich“ und darum als untauglich für eine Alternative zum Religionsunterricht verwirft, verwirft zugleich die Grundlagen unserer Gesellschaft. Wer andererseits „liebende Mitmenschlichkeit“ für unsere Gesellschaft nur auf ausdrückliche Christlichkeit gründen will, verkennt die Geschichte der Säkularisation und des Humanismus. Daß diese säkulare und profane Welt „in ihrer unabdingbaren Profanität“ (Schillebeeckx) für den Christen geheiligte Welt ist, ändert nichts am humanistisch-profanen Weltbild vieler. Daß in unserer Gesellschaft die subjektive Einmaligkeit des Menschen nicht vergessen, daß die Sehnsucht nach Glück nicht als Konsumverlangen mißdeutet wird, versuchen Religionsunterricht und Ethikunterricht einzubringen. Diese Aufgabe verlangt mutige Neubesinnung in Kirche und Gesellschaft.

[23] H. Schelsky, Mehr Demokratie oder mehr Freiheit?: FAZ, Nr. 17, 20. 1. 1973, S. 7 f.

Peter Ehlen SJ

Emanzipation durch Sittlichkeit

Neuansätze ethischen Denkens in der Sowjetunion

In wohl kaum einem Land ist das philosophische Denken so stark von ethischen Fragen bestimmt worden wie in Rußland[1]. Erinnert sei an den wohl bedeutendsten russischen Philosophen, Vladimir Solovjov. Menschliche Vervollkommnung des einzelnen wie die Einheit der Gesellschaft kann, wie Solovjov in tiefgreifender Phänomenanalyse aufweist, allein durch den sittlichen Akt der Liebe erreicht werden[2]. Erinnert sei an den gleichfalls zu den russischen Philosophen zu zählenden Leo Tolstoj, etwa sein Essay über „Das Gesetz der Gewalt und das Gesetz der Liebe"[3], oder an Nikolaj Berdjaev und sein Werk über die „Bestimmung des Menschen"[4], in dem er – gerade in Hinblick auf die Marxsche Gesellschaftslehre – darlegt, daß der Mensch sich selbst wie auch seine mitmenschliche Gemeinsamkeit, die „sobornost", nur im sittlichen Akt, der sowohl frei und schöpferisch als auch Gemeinschaft stiftend sei, verwirklichen könne.

Damit sind nur einige der Männer der russischen Geistesgeschichte genannt, die das sittliche Phänomen zum Mittelpunkt ihres Denkens gemacht haben; das weite Feld der klassischen russischen Literatur, die wie kaum eine zweite von der Frage nach dem sittlich Guten bewegt war, blieb dabei völlig außer Betracht.

Angesichts dieser starken ethischen Tradition der russischen Philosophie stellt sich die Frage, welche Stellung die Philosophen der Sowjetunion, die sich Marxisten-Leninisten nennen, dem sittlichen Phänomen in ihrem Denken einräumen. Lange Zeit hatte man hier die Frage nach dem sittlich Guten entweder ignoriert oder an die Peripherie abgedrängt; seit einigen Jahren aber zieht diese Frage wieder die erhöhte Aufmerksamkeit auf sich, wobei einige Denker zu überraschenden, an die nichtmarxistische Ethik anknüpfenden Einsichten gelangt sind.

Um die Eigenart und Eigenleistung der hier vorzustellenden Autoren zu würdigen, ist es notwendig, kurz das Verständnis des Sittlichen bei Marx und im bisherigen Sowjetmarxismus zu umreißen, um so das Spannungsfeld erkennbar zu machen, in dem

[1] Der Aufsatz ist der Text eines Vortrags bei der Thomas-Akademie der Hochschule für Philosophie-Philosophische Fakultät SJ München am 27. 1.1973.

[2] Vgl. Vl. Solov'ev, Smysl ljubvi (Der Sinn der Liebe) (1892–1894).

[3] L. Tolstoj, Zakon nasilija i zakon ljubvi (1908).

[4] N. Berdjaev, Naznačenie čeloveka (1931).

jene Autoren stehen. Ich beschränke mich dabei auf jene Marxschen Gedanken, die für die weitere Entwicklung zum Sowjetmarxismus Bedeutung gewonnen haben.

Das Anliegen des Werks von Karl Marx läßt sich in dem Begriff „Emanzipation des Menschen" zusammenfassen. Die Unterscheidung der teilweise bereits erreichten, aber unzureichenden politisch-bürgerlichen Emanzipation und der noch ausstehenden menschlichen Emanzipation bildete den Auftakt zu seinen weiteren philosophischen und nationalökonomischen Untersuchungen. Revolution war für den frühen wie für den späten Marx durchaus mehr als nur die politische Machtergreifung einer bestimmten Klasse oder gar Partei; sie sollte, wie er noch in den „Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie" (1857) hervorhebt, die „volle Entwicklung der menschlichen Herrschaft über die Naturkräfte, die der sog. Natur sowohl, wie seiner eigenen Natur" herbeiführen; ihr Ziel sei das „absolute Herausarbeiten der schöpferischen Anlagen" des Menschen, die „Entwicklung aller menschlichen Kräfte" als „Selbstzweck". Die Marxsche Revolution sollte unter Voraussetzung einer hohen Entwicklung aller Produktivkräfte zur Reintegration der entfremdeten und verkümmerten „menschlichen Wesenskräfte" führen, zu einer universalen Erneuerung des Menschen.

Emanzipation durch Aufhebung des Privateigentums

Diese Emanzipation zum „totalen Individuum" und mit ihr der neue soziale Bezug zum Mitmenschen und die erneuerte Gesellschaft ist gegeben mit der Aufhebung des Privateigentums. Denn der schöpferische Lebensakt, in dem der Mensch sich in seinem Menschsein entfaltet, ist für Marx die Arbeit, die praktisch-produktive Beziehung zur Natur. In ihr, der Arbeit, wird die Natur vermenschlicht, indem die Kräfte des Menschen sich zu den ihnen entsprechenden Produkten vergegenständlichen, während diese ihrerseits die Kräfte des Menschen bestätigen und neue Bedürfnisse und Kräfte wecken; zugleich realisiert sich mittels der Arbeit am gemeinsamen Produkt und dessen Genuß die Beziehung zum Mitmenschen, die Gesellschaft.

In der Situation der Entfremdung aber werden die Produkte wie die in der Arbeit zum Produkt sich vergegenständlichende Kraft zum Privateigentum und Tauschobjekt. Anstatt Medium eigener Entfaltung und mitmenschlicher Bereicherung zu sein, entleert das Produkt, das zur Ware geworden ist, seinen Schöpfer, wird zu einer fremden und feindlichen Macht über ihn, pervertiert seine Bedürfnisse und stellt sich als Objekt wechselseitiger Habgier trennend zwischen die Menschen.

Das Privateigentum, bzw. dessen Äquivalente, die Ware und das Geld, deren Aufhebung Emanzipation bedeutet, sind nicht als Metaphern für eine sittliche Fehlhaltung, etwa die menschliche Habsucht, sondern als „sinnlich" und „gegenständlich" zu verstehen. Ihre Aufhebung kann dementsprechend nicht primär durch eine moralische Konversion, sondern muß in einem sinnlich-gegenständlichen, „wissenschaftlich" konstatierbaren Akt erfolgen.

Die sittliche Ohnmacht des entfremdeten Menschen

Menschliche Emanzipation kann auch deshalb nicht aus einem vom Subjekt ausgehenden freien Wollen hervorgehen, weil unter der Herrschaft des Privateigentums den Wesenskräften des Menschen, darunter seiner sittlichen Kraft, der eigentlich menschliche Gegenstand, an dem sie sich realisieren könnten, fehlt. Der entfremdete Mensch muß zur Möglichkeit wahrhaft sittlicher Entscheidung erst befreit werden, indem der Gegenstandswelt der das Wollen pervertierende Charakter verschacherbarer Ware genommen wird.

Auch das Denken ist als der bewußte Ausdruck der vom *übermächtigen* Privateigentum bestimmten Subjekt-Gegenstand-Relation nicht fähig, sich grundsätzlich von der Entfremdung zu distanzieren. So konnte Marx formulieren: „Dies materielle, unmittelbar sinnliche Privateigentum ist der materielle, sinnliche Ausdruck des entfremdeten menschlichen Lebens. Seine Bewegung – die Produktion und Konsumtion – ist die sinnliche Offenbarung von der Bewegung aller bisherigen Produktion, d. h. Verwirklichung oder Wirklichkeit des Menschen. Religion, Familie, Staat, Recht, Moral, Wissenschaft, Kunst etc. sind nur besondere Weisen der Produktion und fallen unter ihr allgemeines Gesetz.“ [5]

Die Handlungsziele, deren Erstreben schließlich zur Aufhebung der Entfremdung, zur Emanzipation führt, sind also nicht freie Setzung des Subjekts, etwa aufgrund seines eigenen menschlichen Wesens, das letztlich unentfremdet als sittlicher Sollensgrund jeder Entfremdung vorausläge, sondern folgen aus der „Bewegung des Privateigentums“, die kraft der ihr eigenen Widersprüche zur Aufhebung eben des Privateigentums selbst führt. So heißt es bei Marx im unmittelbaren Zusammenhang mit dem erwähnten Zitat: „Daß in der Bewegung des Privateigentums, eben der Ökonomie, die ganze revolutionäre Bewegung sowohl ihre empirische als theoretische Basis findet, davon ist die Notwendigkeit leicht einzusehen.“ [6]

Aus der von der ökonomischen Produktion bestimmten gesellschaftlichen Situation ergibt sich das richtige Handeln, indem die Kraft jenes Widerspruchs im Denken bewußt wird und das Handeln zu seiner Lösung treibt, mit anderen Worten, die aus dem Widerspruch der Produktionsverhältnisse mit den Produktivkräften folgende Verelendung löst das revolutionäre Bewußtsein aus und führt so zur revolutionären Aufhebung der bestehenden Eigentumsverhältnisse und damit der Entfremdung.

Geht also der Impuls zur *Aufhebung* der Entfremdung aus der Bewegung des Privateigentums hervor und nicht aus einem im Wesen des Menschen fundierten, aller Vergegenständlichung kritisch gegenüberstehenden sittlichen Sollensbewußtsein, so kann, Marx zufolge, auch in der *emanzipierten* Gesellschaft nicht eigentlich von einem

[5] K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte: Marx-Engels-Werke, Erg. Bd. 1 (Berlin 1968) 537.

[6] Ebd. 536.

sittlichen Sollen gesprochen werden, sofern dieses kritische Distanz zu allem Gegebenen, die in der Differenz von Wesen und Erscheinung gründet, besagt. Eine derartige Distanz findet hier keinen Grund, die Einheit von Mensch und Natur, Mensch und Gegenstand ist in einem solchen Grad erreicht, daß es die Gleichsetzung von Kommunismus, Humanismus und Naturalismus erlaubt. Wie zu handeln ist, so wäre zu formulieren (also nicht, was „sittlich gesollt" ist), erwächst jetzt ungebrochen aus den Potenzen der endgültig vermenschlichten Natur. Diese Natur selbst als gegenständlich-sinnliche ist Norm ihrer eigenen Schöpferkraft.

Für die Annahme, daß die von Marx geforderte „positive" Aufhebung des Privateigentums als „Aneignung des menschlichen Lebens" ein von der Aufhebung des gegenständlichen Eigentums unterschiedener Akt wäre, der infolge Einsicht in seine sittliche Gesolltheit aus freiem, gutem Willen hervorginge, gibt es keine Begründung. Aufhebung des Eigentums, Aufhebung des Proletariats als Klasse und „Aneignung des menschlichen Lebens" folgen mit der gleichen dialektischen Notwendigkeit auf die totale Verelendung und Entfremdung des Proletariats, d. h. sobald das „Maß" des dialektischen Widerspruchs voll ist und nur in diesem Moment.

„Moral" als Vorstellungsinhalt

Menschliche Emanzipation, so läßt sich, Marx' Darstellung abschließend, sagen, ist in Konsequenz der Annahme, daß der Grundakt menschlichen Lebens die sich vergegenständlichende gesellschaftliche Arbeit sei, unlösbar an die Entwicklung der gesellschaftlichen Widersprüche – dabei nicht zuletzt an die Entwicklung der materiellen Produktivkräfte – gebunden. Ein sittliches Sollen, das von einem im Wesen des Menschen fundierten Sittengesetz ausginge, kennt dieses Denken ebensowenig wie das sittlich Gute als Personqualität. „Moral" erscheint lediglich als eine der Bewußtseinsformen, in denen die jeweilige Entwicklungsstufe der gesellschaftlichen Widersprüche ihren Ausdruck findet. Wo sittliche Kritik an bestehender Entfremdung geübt wird, beruht diese auf einer bestimmten Interessenlage innerhalb der Bewegung des Privateigentums. Sie vermag, solange Privateigentum besteht, menschliche Emanzipation nicht herbeizuführen. Wahrhaft menschliches Handeln ist noch nicht möglich. Der Ethik als Wissenschaft vom grundsätzlich jederzeit realisierbaren sittlich Guten war damit der Boden entzogen. Ethisches Fragen war eingeschränkt auf die Untersuchung der den jeweiligen antagonistischen Klassen zugeordneten Wertvorstellungen.

Es soll hier nicht weiter die Geschichte des ethischen Denkens im Marxismus untersucht werden; es kam nur darauf an, jene Position zu umreißen, die der weiteren Entwicklung als Voraussetzung gegeben war. Erwähnt sei hier lediglich noch der Anfang des Jahrhunderts im „Ethischen Sozialismus" aufbrechende Zweifel, ob aus der ökonomischen „Bewegung des Privateigentums" bereits die sittlichen Werte und

damit gerade auch das Ideal des Sozialismus, die freie Entfaltung eines jeden in einer gerechteren Gesellschaft, abgeleitet, also die philosophische Ethik durch den Historischen Materialismus ersetzt werden könne.

Lenin und der Sowjet-Marxismus

In der Sowjetunion blieb bis in die neueste Zeit das, was man Ethik nannte, ein Teil des Historischen Materialismus. In den Schriften zur Ethik beschränkte man sich darauf, das Normenbewußtsein als Ausdruck und Bestätigung der antagonistischen Klasseninteressen auszulegen, wobei als selbstverständlich vorausgesetzt wurde, daß die sowjetische Gesellschaft mit der Aufhebung des Privateigentums an den Produktionsmitteln den entscheidenden Schritt auf die endgültige Emanzipation hin vollzogen und deshalb als diese Gesellschaft berechtigt sei, verbindliche Handlungsziele für ihre eigenen Glieder wie für die gesamte noch entfremdete Menschheit aufzustellen.

Maßgebend für die hier entwickelten Vorstellungen, auf deren Hintergrund das bemerkenswerte Bemühen gegenwärtiger sowjetischer Denker erst voll gewürdigt werden kann, waren die Ausführungen *Lenins* zur kommunistischen Sittlichkeit auf dem 3. Gesamtrussischen Kongreß des kommunistischen Jugendverbands Rußlands (1920). Sittlichkeit wird hier von Lenin als die „feste und solidarische Disziplin in dem bewußten Kampf der Massen gegen die Ausbeuter" aufgefaßt, als eines der *Mittel*, um die „Massen" zum Aufbau des Sozialismus zu führen. Führer zu diesem Ziel, primäres Subjekt des sittlichen Bewußtseins und damit letztgültige Autorität in der Bestimmung des sittlich Gebotenen ist die Partei, bzw. das jeweils von ihr geleitete Kollektiv.

Wollte man hier von Emanzipation sprechen, so handelte es sich primär um eine solche, deren Subjekt die staatlich verfaßte Gesellschaft ist; sie zeigt sich entsprechend den Interessen dieser Gesellschaft in der Zunahme von Macht und Reichtum und wird durch höhere Produktionsleistungen herbeigeführt – wobei nicht unterschlagen werden soll, daß die so erreichte Wohlfahrt der Gesellschaft dem einzelnen auch wieder zugute kommen soll. Die Emanzipation des Individuums vollzieht sich im Dienst an der Emanzipation der Gesellschaft. Ein Sittengesetz, das auch den Bedürfnissen der Gesellschaft gegenüber normativ wäre, oder eine wie immer geartete sittliche Autonomie des Individuums ist nicht denkbar.

Ein sowjetischer Ethiker der Gegenwart formuliert es so: „Die Pflicht ist dazu da, die Beziehung zwischen Individuum und Gesellschaft zu regulieren ... Sie besteht in allen Fällen darin, seine Handlungen mit den Interessen der führenden revolutionären Klasse in Übereinstimmung zu bringen" (E. G. Fedorenko). „In der Pflicht erfährt das Individuum sein Verhältnis zur Gesellschaft", während das Verhältnis der Gesellschaft zum Individuum durch den Begriff der Gerechtigkeit gekennzeichnet ist (V. Ivanov).

Abweichend von Marx ist an dieser Auffassung die Betonung der Partei als Interpretin der gesellschaftlichen Interessen und die daraus folgende Einschränkung der

Bedeutung des Individuums als des „subjektiven Daseins der Gesellschaft". Dagegen entspricht es dem Marxschen Historischen Materialismus, wenn Lenin und die Sowjetautoren jedes den gesellschaftlichen Bedürfnissen vorgeordnete Sittengesetz ablehnen, den Begriff der Sittlichkeit im wesentlichen auf den des (klassenbezogenen) Normenbewußtseins beschränken und dem sittlich Guten als Qualität des je einzelnen Menschen keine Aufmerksamkeit schenken. Unter der Voraussetzung einer Gesellschaft, die den entscheidenden Schritt zur Überwindung der Entfremdung vollzogen hat – wie die sozialistische Gesellschaft von sich behauptet –, entspräche es auch der Marxschen Konzeption, wenn diese Gesellschaft ihre maßgebenden Interessen auf die Steigerung der nunmehr zum „Selbstzweck" befreiten Arbeit richtet.

Autonomie gegen Heteronomie

Worin liegt nun gegenüber dieser nur kurz skizzierten Auffassung das Neue, ja, das geradezu revolutionär Neue im Denken einiger zeitgenössischer sowjetischer Philosophen[7]? Es sollen hier drei Autoren vorgestellt werden, die in dem seit einigen Jahren neu erwachten anthropologischen Fragen in der Sowjetunion sich in besonderem Maß der Ethik zugewandt haben.

Zunächst der Georgier *Gela D. Bandzeladze*, Professor an der Universität Tiflis, der erstmals 1962 in grusinischer Sprache und dann in zweiter russischer Auflage 1970 eine „Ethik" in seiner Heimatstadt veröffentlicht hat[8]. Sein Handbuch – der in der bisherigen philosophischen Literatur der Sowjetunion wohl geschlossenste Versuch, die Probleme der Ethik neu zu durchdenken – hat das Ziel, die Heteronomie im Verständnis der sittlichen Pflicht zu überwinden und eine „autonome" Sittlichkeit zu begründen, die nicht um außersittlicher Werte willen geschieht. „Die Tugend muß Ziel und darf nicht Mittel sein. Die Pflicht muß um der Pflicht willen erfüllt werden", „ohne jede Hoffnung auf Befriedigung" des eigenen Glückstrebens.

Nun ist die Forderung nach „autonomer Sittlichkeit" in doppelter Hinsicht überraschend: sie widerspricht dem Leninschen Prinzip der Parteilichkeit des Denkens, darüber hinaus aber auch der Marxschen These, die jeweiligen gesellschaftlichen Bewußtseinsformen seien bestimmt von den in der Gesellschaft bestehenden Eigentumsverhältnissen. Andererseits aber könnte Bandzeladzes Forderung nach einer Pflichterfüllung, die von persönlicher Befriedigung absieht, zunächst auch noch im Sinn der von der Partei verlangten Unterordnung der persönlichen Interessen unter die gesellschaftliche Disziplin verstanden werden.

Was meint also Bandzeladze mit seiner Forderung nach Autonomie? Am deutlichsten geht das aus seinen Ausführungen zum Kriterium der sittlichen Tat hervor. Das

[7] Vgl. zum folgenden: P. Ehlen, Die philosophische Ethik in der Sowjetunion. Analyse und Diskussion (München 1972).

[8] G. Bandzeladze, Etika (Tbilisi ²1970).

Maß, an dem sich entscheidet, ob eine Handlung sittliche *Qualität* besitzt, ist für ihn nicht der äußerlich feststellbare Nutzen für die Gesellschaft, sondern allein der innere Beweggrund des „Mitgefühls" und der „Menschlichkeit". „Hierin liegt der Grund für die Gutheit des Menschen. Das Wesen des Mitgefühls besteht in dem Bemühen, sich um andere zu sorgen, in dem Bedürfnis, Gutes zu tun, und nicht in dem Wunsch, sich moralischen oder materiellen Lohns würdig zu erweisen." Diese Menschlichkeit bzw. das Mitgefühl schließen „völlige Selbstlosigkeit" ein. „Sittlich ist ein Verhalten nur in dem Maß, als es durch das Motiv selbstlosen Wohltuns bestimmt ist . . . Je stärker das Motiv des Mitgefühls von egoistischen Motiven überdeckt ist, desto geringer ist der sittliche Wert des Verhaltens."

Seine Vollendung gewinnt das Motiv der Menschlichkeit in der „Liebe zu den Menschen". „Menschlichkeit äußert sich nicht dort, wo sich Liebe zu den Dingen und Gegenständen, wo sich Bedürfnis und Befriedigung zeigen, sondern nur dort, wo die Sorge um den anderen Menschen, das Mitgefühl und die Liebe für ihn beginnen. Die Liebe zum Menschen ist das letzte Kriterium und das Wesen der Sittlichkeit!"

Wenn also der sittliche Wert einer Handlung vom Charakter des subjektiven Wollens abhängt, kann er folglich auch realisiert werden, falls der in der Handlung angezielte Güterwert infolge äußerer Widrigkeiten nicht erreicht wird. Damit ist der sonst in der sowjet-marxistischen Ethik vorherrschende Utilitarismus, der die sittliche Güte einer Handlung von der Verwirklichung eines Sachguts und der darauf bezogenen Wertung seitens der Gesellschaft abhängig macht, entschieden zurückgewiesen.

Mit dieser Einsicht in die entscheidende Bedeutung des guten Willens für das Zustandekommen eines sittlichen Akts hat Bandzeladze auch die Heteronomie in der Bestimmung der sittlichen Handlungs*ziele* überwunden. Wohl weiß der Autor, daß sich sittliches Handeln auch nach den Gesetzen und Normen der Gesellschaft und des Staats richten muß, doch vermeidet er die Verselbständigung dieser Normen zu einer dem Individuum gegenüberstehenden Größe, die die Autonomie gerade wieder aufhöbe, indem er erklärt: Der sittliche Mensch „ordnet sich dem fremden Willen, dem Willen der Gesellschaft, nicht unter, weil ihn dazu eine Sanktion oder die Sorge um sein persönliches Wohlergehen nötigt, sondern weil die Sorge um das Wohlergehen der Gesellschaft einen *objektiven* Wert hat, den er erkennt".

Eine Norm ist demnach sittlich verbindlich, weil und wenn in ihr ein objektiver Wert zum Ausdruck kommt. Das sittliche Subjekt, das von diesem Wert zum Handeln genötigt wird, bleibt autonom, wenn und weil es diesen Wert von seiner eigenen mitmenschlichen Natur her als begründet erkennt und in eigener Entscheidung anstrebt. Der nötigende Wert ist also kein fremder, er hat sein Fundament in der allen Gesellschaftsgliedern gemeinsamen Menschlichkeit oder „sozialen Natur". Nur an ihr entscheidet sich, ob das Gebotene zu rechtfertigen ist und Verbindlichkeit gewinnt.

Das von dieser „sozialen Natur" des Menschen geforderte Maß, an dem sich das Motiv der Liebe und Menschlichkeit orientieren muß, ist die Gerechtigkeit: „Die Grundlage des Guten ist die Gerechtigkeit." „Das Wesen der Gerechtigkeit besteht nicht nur

in der Beobachtung von Rechtsforderungen – das ist sekundär und seinerseits von der Gerechtigkeit abgeleitet –, sondern in der Angemessenheit, der Einheit und der Harmonie der *natürlichen* Rechte und Interessen der Menschen. Die Forderung nach der gleichmäßigen Verteilung der Güter – das ist die Idee der Gerechtigkeit. Ihr zugrunde liegt die *natürliche* Gleichberechtigung und Gemeinsamkeit der Interessen der Menschen."

Damit dürfte deutlich geworden sein, wie Bandzeladze die Autonomie versteht. Autonom ist sittliches Handeln, wenn es sich selbst vorgängig zu jeder anderen Bindung an die im Gewissen oder „sittlichen Gefühl" aufscheinende objektive soziale Natur des Menschen bindet. Somit ist eine Autonomie des Sittlichen gewonnen, die nicht individualistische Willkür, gleichwohl aber soziale Verantwortlichkeit einschließt. Der Einfluß Kants auf dieses Denken ist unverkennbar.

Das Gute um des Guten willen

Wo als einziger Antrieb, aufgrund dessen eine Handlung geschehen darf, soll sie als sittlich wertvoll ausgewiesen sein, die von der „sozialen Natur" geforderte Menschlichkeit erkannt ist, kann auch der *Lohn,* der allein der sittlichen Tat wirklich adäquat ist, nur im Reifen eben jener Menschlichkeit zur menschlichen Würde, d. h. in der bewußten Aneignung der eigenen menschlichen Natur gesehen werden. So kann sich Bandzeladze das Theorem der Ethik Spinozas zu eigen machen: „Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus – Nicht das Glück ist der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst."

Von diesen Voraussetzungen her kann die ethische Grundfrage, wie sittliches Sollen und sittliche Ordnung überhaupt begründet sei, nicht mehr hinreichend damit beantwortet werden, daß die Regulationsfunktion sittlicher Normen die Existenz der Gesellschaft gewährleiste. Die Mehrzahl der sowjet-marxistischen Ethiker argumentiert: Ohne Befolgung sittlicher Normen würde die Gesellschaft im Chaos versinken; deshalb sei Sittlichkeit notwendig. Eine solche Begründung, so wäre von der erkannten Autonomie her zu antworten, würde auf die „beatitudo", die Befriedigung von Bedürfnissen, zurückfallen und Heteronomie bedeuten. Die Begründung für das sittliche Sollen kann allein in der objektiven Werthaftigkeit des Guten liegen. Dieses Gute setzt zwar die Existenz der Gesellschaft zu seiner Realisierung voraus, ist aber in seiner Eigenart wesentlich von jedem anderen Wert, etwa den Vital- und Güterwerten, unterschieden. Es drängt sich kraft seiner eigenen Werthaftigkeit als notwendig auf. „Die Notwendigkeit der Gerechtigkeit ist aus sich selbst verständlich und evident ... Sie begründet sich selbst und bedarf keines äußeren Ursprungs." Aufgrund seiner sozialen Natur „kann der Mensch nicht anders", er ist sittlich *genötigt,* gerecht und mitmenschlich zu handeln.

Es verwundert nicht, wenn diese Einsichten in den Wert des Sittlichen an sich, die an den Nerv des Historischen Materialismus rühren, vom Autor nicht immer in allen Einzelheiten konsequent formuliert sind, so etwa, wenn er gelegentlich versucht, die Notwendigkeit der Gerechtigkeit auf die Pflicht zur Dankbarkeit für die von den Mitmenschen und der Gesellschaft empfangenen Wohltaten zurückzuführen, ohne seine anderen, tiefer reichenden Erkenntnisse zu berücksichtigen, oder wenn er dem Proletariat eine besondere Befähigung bei der Erkenntnis dessen, was als gerecht zu tun sei, zuspricht.

Solche Inkonsequenzen aber schmälern nicht die Bedeutung der Grundeinsicht Bandzeladzes in die nicht weiter ableitbare, mit der sozialen Natur des Menschen gegebene Autonomie des Sittlichen. Bandzeladze hat damit, inspiriert von der Moralphilosophie Kants, der sowjetischen Ethik einen – wenn zunächst auch nicht beachteten – Weg gewiesen, der aus der Sackgasse utilitaristischen Moralisierens zu einer philosophischen Analyse des sittlichen Phänomens selbst führen kann.

Das sittliche Gebot richtet die Gesellschaft

Der zweite Autor, der hier vorgestellt werden soll, konnte im Unterschied zu Bandzeladze, von dem man in den Moskauer Zeitschriften nie etwas erfährt, seine Gedanken in Moskau selbst veröffentlichen: *Oleg Drobnickij*, ein Angehöriger der jüngeren Generation, Dozent an der Moskauer Universität und Mitarbeiter am Institut für Dialektischen Materialismus der Akademie der Wissenschaft in Moskau.

Drobnickijs Ausgangsfrage lautet, wie gesellschaftliche Verhältnisse sittlich kritisiert werden könnten, wenn doch, wie Marx in seinem Vorwort „Zur Kritik der politischen Ökonomie" erklärt hatte, die rechtlichen, moralischen und philosophischen Vorstellungen Formen seien, in denen die jeweilige „Produktionsweise des materiellen Lebens einer Gesellschaft" ihren bewußten Ausdruck finde. Kritik sei doch nur möglich, wenn das Maß, das man an die bestehende gesellschaftliche Wirklichkeit anlegt, über diese hinausreicht. Drobnickijs erster Versuch, diese Crux marxistischer Philosophie mit Hilfe des Begriffs der „revolutionären Praxis" zu lösen, führte ihn zur Erkenntnis der Unabhängigkeit des sittlichen Sollens von jeder singulären menschlichen Autorität. Auch bei dieser Einsicht in die wesentliche Andersartigkeit des sittlichen Gebots gegenüber menschlichen Satzungen mag die Ethik Kants Pate gestanden haben. Erstmals hat Drobnickij seine diesbezüglichen Gedanken 1968 in den „Voprosy Filosofii" ausgesprochen und dann 1971 in einem Beitrag zu einem unter dem Titel „Nauka i nravstvennost" (Wissenschaft und Sittlichkeit) erschienenen Sammelband und 1972 in zwei weiteren Zeitschriftenaufsätzen bekräftigt.

„Jedesmal, wenn sittliche Urteile im Namen irgendeiner gesellschaftlichen Autorität oder gegen eine solche gefällt werden, erweist sich als ihr wirklicher autoritativer Ursprung ein weiter entferntes Subjekt, das über die Grenzen des urteilenden Indivi-

duums, der Gruppe, der Klasse oder sogar der im gegebenen Moment bestehenden Gesellschaft hinausreicht." „Letztlich wird das moralische Urteil im Namen der Menschheit gefällt." Durch diese letztgültige Begründung in der „Menschheit" unterscheidet sich der sittliche Imperativ „wesentlich" von imperativen Aussagen juristischer und politischer Art, deren bindende Kraft nur auf den Willen eines bestimmten „gesellschaftlichen oder institutionellen Subjekts" zurückgeht, sowie von „Traditionen" und „psychologischen Gegebenheiten".

Der sittliche Imperativ kann also nicht, wie sonst die marxistischen Ethiker einhellig meinen, auf die kollektive Kraft der gesellschaftlichen Bedürfnisse und der gesellschaftlichen Meinung zurückgeführt werden. „Im Gegenteil", erklärt Drobnickij, „die gesellschaftliche Meinung steht selbst vor dem Gericht der Sittlichkeit." Auch sie ist nur kraft ihrer objektiven „Rechtmäßigkeit" verbindlich. Infolgedessen „kann man recht haben, auch wenn man gegen allgemein anerkannte Normen verstößt, und man kann schuldig werden, auch wenn man in allem der Diktatur der geltenden Ordnung folgt" [9].

Diese Aussagen sind von einer ins Auge springenden politischen Tragweite. Mit ihnen ist aber auch das für das marxistische philosophische Denken zentrale Prinzip der Praxis berührt.

Neues Verhältnis von „Basis" und „Überbau"

In welchem Sinn ist für Drobnickij Praxis oder – fragen wir mit Marx' Worten – das gesellschaftliche Sein die Basis des sittlichen Bewußtseins? „Das gesellschaftliche Leben setzt sich sozusagen aus einer unüberschaubaren Fülle wechselseitig verbundener Ziele zusammen, von denen jedes mittels weiterer Ziele bestimmt, begründet und erklärt werden kann. Aber kann man durch Analyse dieser endlosen Verkettung von Zielen die Bedeutung und den Sinn des menschlichen Lebens bestimmen? Wollte man es, würde man nur von dem ausgehen, was ist, von der Natur des im gegebenen Augenblick Existierenden." Die Frage nach dem Sinn gesellschaftlicher Praxis frage ja nicht nach dem „guten Funktionieren eines sozialen Systems, nicht nach der Zweckmäßigkeit der in seinem Rahmen vollzogenen Handlungen, sondern richtet sich auf die Existenzberechtigung des Systems selbst".

Mittels wissenschaftlicher Analyse könne wohl das historische Werden einer gesellschaftlichen Praxis erkannt und könnten die geeignetsten Maßnahmen bestimmt werden, um die in ihr angelegten Mechanismen am effektivsten weiterzuentwickeln; doch die Frage nach der „Logik des historischen Prozesses im ganzen", wie Drobnickij sich ausdrückt, bzw. der Rechtfertigung des gegebenen Systems mit seinen Zielsetzungen oder, wie er gleichfalls formuliert, „weshalb und in wessen Namen der Mensch leben

[9] O. G. Drobnickij, Priroda moral'nogo soznanija, in: Voprosy filosofii 1968, Nr. 2.

soll, ja ob es sich zu leben lohne", könne durch keine wissenschaftliche Analyse des Gegebenen, auch nicht mit Hilfe der Soziologie, beantwortet werden.

Um hier eine Antwort zu finden, müsse man den Menschen bei all seiner Abhängigkeit von objektiven Gegebenheiten als das „handelnde, freie und zielsetzende *Subjekt*" der geschichtlichen Praxis zu verstehen suchen.

Die „wesensgemäße Weltordnung"

Was versteht nun Drobnickij unter den philosophisch zu erkennenden „Wesensbestimmungen des Menschen als des Subjekts der Geschichte", in denen die über alles Bestehende hinaustreibende sittliche Unruhe ihren Grund und zugleich die Ziele der Menschen ihr gültiges Maß finden[10]?

Noch fehlt zwar eine systematische Reflexion dieses entscheidenden Begriffs, doch wird in den neuesten Ausführungen das zuvor noch mögliche Verständnis, dieser Grund sei mit der quantitativen Summe aller geschichtlich existierenden Menschen gegeben, ausgeschlossen. Das über alles faktisch Seiende hinausreichende und hinausweisende sittliche Sollen ist, Drobnickij zufolge, in einer Idealinstanz fundiert, einem „Wesensprinzip, welches der menschlichen Geschichte als ganzer zugehört", also, so dürfen wir folgern, auch einer anderen Seinsebene angehört als das faktisch einzelne und diesem schon immer voraus ist.

In seinem jüngsten Aufsatz hat der Autor diese Schlußfolgerung auch selbst ausdrücklich gezogen: „Die Antwort auf die Frage: ‚Kraft wessen geht alles vor sich', ‚wohin führt es', ‚wozu lebt der Mensch' setzt ein sozusagen ‚seinshaftes', ontologisches Verständnis des Wesens und der Natur der Wesensgesetze des menschlichen Lebens und der Geschichte voraus." Hier ist auch deutlich ausgesprochen, daß gerade die Zugehörigkeit des „Wesensgesetzes des menschlichen Lebens und der Geschichte" zu einer „höheren Ordnung", welche sich auf die „menschliche Natur im ganzen" beziehe, die Möglichkeitsbedingung dafür sei, jede faktische Ordnung – seien es die geltenden Normen gesellschaftlichen Wohlverhaltens oder einfach die „Erwartungen der Leute" – kritisch in Frage zu stellen.

Das Leitmaß einer solchen möglichen Kritik bildet Drobnickij zufolge – ähnlich wie bei Bandzeladze – die Gerechtigkeit. Die Ausführungen hierzu lassen weiter erkennen, wie er jene „höhere Ordnung" versteht. Das Ideal der Gerechtigkeit widerspiegle eine „wahrhafte (oder wesensgemäße) Weltordnung dessen, was gleichsam in Wirklichkeit vor sich geht, wo einem jeden ‚vergolten wird nach seinen Verdiensten', und darüber hinaus, den Sinn und die verborgene Tendenz des gesamten geschichtlichen Geschehens."[11]

[10] Ders. in: Nauka i nravstvennost' (Moskau 1971) 286, 289, 317.

[11] Ders., Struktura moral'nogo soznanija, in: Voprosy filosofii 1972, Nr. 6.

Mit diesen Bemerkungen des Moskauer Philosophen sind eine Vielzahl von Problemen angeschnitten, die im einzelnen hier nicht weiter verfolgt werden können. Eine weitergehende Analyse stößt auch deshalb auf Schwierigkeiten, weil es sich an den entscheidenden Stellen um Fragmente, um Andeutungen handelt. So ist nicht eindeutig entscheidbar, was der Autor meint, wenn er erklärt, man könne sich die Geschichte als „fortschreitende Entfaltung" jenes Wesensprinzips vorstellen; deutlich ist nur, daß er keine „metaphysischen" Schlußfolgerungen ziehen, d. h. jenes Wesensprinzip nicht zu einem selbständigen außerhistorischen Seienden hypostasieren will. Ferner bleibt die zentrale These von der nicht mehr von einzelnen individuellen oder kollektiven Subjekten her zu begründenden *Unbedingtheit* des sittlichen Sollens ohne nähere Erläuterung. Offenkundig ist jedoch, daß hier ein Weg des Denkens beschritten wurde, der weitreichende Konsequenzen einschließt.

Priorität von Vernunft und Gewissen

Als letzter sowjetischer Ethiker sei hier *J. A. Mil'ner-Irinin* erwähnt. Dieser in Moskau als Verlagsangestellter lebende Autor hat in noch stärkerem Maß Einsichten der klassischen, insbesondere der Kantschen Ethik in sein Denken aufgenommen. Bekannt geworden ist Mil'ner-Irinin einem weiteren Interessentenkreis erst durch den von Bandzeladze herausgegebenen Sammelband „Aktuelle Probleme marxistischer Ethik" (Tiflis 1967)[12], eine von ihm selbst verfaßte „Ethik" konnte 1963 nur in wenigen Handexemplaren erscheinen und blieb in der öffentlichen Diskussion völlig unbeachtet.

Sieht Drobnickij das sittliche Sollen in einem der „Geschichte als ganzer" zugehörigen Prinzip begründet, obwohl man annehmen kann, dieses Prinzip sei auch für ihn mit der menschlichen Natur eines jeden Individuums gegeben, so ist für J. A. Mil'ner-Irinin das Sittengesetz (ein Ausdruck, den er selbst verwendet) in der jedem Individuum innewohnenden, es mit allen Menschen verbindenden Vernunftnatur begründet. Kraft der ihr eigenen Vernünftigkeit weist die Natur des Menschen ständig über ihre Konkretisationen hinaus, sie ist so als solche selbst „schöpferisch umgestaltend, revolutionär". Die unbedingte Notwendigkeit, das Bestehende schöpferisch zu erneuern, erfährt der Mensch als Gebot des Sittengesetzes in seinem Gewissen. Das Gewissen – unter diesen Begriff stellt Mil'ner-Irinin seine Ausführungen zur Ethik – ist „seiner Natur nach nichts anderes als die verallgemeinerte Vernunft", es ist „der subjektive, ideale Ausdruck der objektiven gesellschaftlichen Natur des Menschen. Da diese gerade eine tätige, auf schöpferische Neugestaltung ausgerichtete, revolutionäre Natur ist, macht das Gewissen die Widersprüche zwischen dem Bestehenden und dem Sollen bewußt und fordert nachdrücklich, kategorisch, das Seiende in Übereinstimmung mit

[12] J. A. Mil'ner-Irinin, Etika ili principy istinnoj čelovečnost, und: Etika – nauka o dolžnom, in: Aktual'nye problemy marksistkoj etiki, red. G. D. Bandzeladze (Tbilisi 1967).

dem Gesollten zu bringen." Das Gewissen ist so die „ideale Form" der Vernunftnatur, zugleich aber ist diese Natur mit ihrer Verwiesenheit auf den Mitmenschen auch der einzige „Inhalt" des Gewissens, sofern es in seinem Urteilsspruch nur an das Maß dieser Natur gebunden ist. Vom Sittengesetz kann man folglich nur in der Einzahl sprechen.

Diese tiefe Einsicht in die kraft ihres Wesens sich selbst immer wieder überholende revolutionäre Vernunft des als Zoon politikon lebenden Menschen wird allerdings auch bei diesem Autor durch widerstreitende Denkansätze verdunkelt, so etwa, wenn er glaubt, die Vernunftnatur des Menschen und mit ihr die Unbedingtheit des sittlichen Sollens könnten aus dem alogischen vormenschlichen Sein durch Zufall hervorgehen. Gerade hier zeigt sich wieder, daß die für die Ethik zentrale Einsicht in die Unbedingtheit des Sittengesetzes noch unzureichend reflektiert ist.

Konsequenzen

Es ist offenkundig, daß von den vorgestellten Autoren ein Weg des Denkens beschritten wurde, der weitreichende Konsequenzen einschließt. Dabei stellt sich die Frage, wieweit der hier eingeschlagene Weg nicht aus dem Rahmen des Historischen Materialismus hinausführt.

Wenn von Bandzeladze, Drobnickij und Mil'ner-Irinin das sittlich Gebotene nicht mehr auf die Bedürfnisse der Gesellschaft, sondern auf die gesellschaftliche Natur des Menschen zurückgeführt wird, die als ideale Wirklichkeit mit den geschichtlich veränderlichen Faktizitäten nicht schlechthin identisch ist, ist damit nicht nur die Anmaßung gesellschaftlicher Behörden abgewiesen, in eigener Autorität sittlich verbindliche Normen zu erlassen, sondern auch der Historische Materialismus in seinem bisher üblichen Verständnis verlassen. Dabei gehört es zu den Mirabilia der Philosophiegeschichte, daß diese Erkenntnis einer – wie immer noch näher zu bestimmenden – transempirischen Ordnung gerade aus dem wieder ernst genommenen Anliegen eben jenes Historischen Materialismus hervorgegangen ist, sich philosophisch einer Instanz zu vergewissern, von der aus bestehende gesellschaftliche Unzulänglichkeiten, ja bestehendes Unrecht zu kritisieren seien.

Die hier durchzuführende Analyse des Wesens des Menschen übersteigt zwar noch die philosophischen Möglichkeiten der Autoren, die die Axiome des Dialektischen und Historischen Materialismus nicht explizit in Frage stellen wollen; sie gehen kaum über die – zu Recht erhobene – Mahnung hinaus, die Natur bzw. das Wesen des Menschen dürfe nicht als ein über der Geschichte schwebendes, eigenes Seiendes verstanden werden. Die spekulativen Fragen, wie man bei aller Veränderung dennoch von einer menschlichen Natur sprechen könne, wie sich das Wesen zu geschichtlicher Existenz verhalte, welche Seinsweise diesem Wesen zukomme, vor allem, wie das Wesen bzw. die Natur

des Menschen Grund *unbedingter* sittlicher Sollensforderungen sein könne, bleiben noch unbeantwortet.

Doch ergeben sich aus der grundsätzlichen Erkenntnis eines idealen Wesens des Menschen, das geschichtlicher Vergegenständlichung kritisch gegenübersteht, für die marxistische Anthropologie Folgerungen von großer Tragweite, die zu ziehen man nicht wird vermeiden können. Einige seien kurz angedeutet. Der den Menschen in seiner Menschlichkeit auszeichnende Grundakt ist nicht die Arbeit, die als solche nur dann realisiert ist, wenn sie sich in einem Produkt vergegenständlicht, sondern – wie auch Bandzeladze ausdrücklich erklärt – der sich in Werterkenntnis und Wollen äußernde sittliche Akt. Der Marxsche Satz, „daß der Mensch ein leibliches, naturkräftiges, lebendiges, wirkliches, sinnliches, gegenständliches Wesen ist, heißt, ... daß er nur an wirklichen, sinnlichen Gegenständen sein Leben äußern kann“ [13], ist in seiner Einseitigkeit korrigiert, sofern der Akt der Liebe als wenigstens gleich originär wie der sich vergegenständlichende Akt der Arbeit erkannt ist.

Wo der sittliche Akt und die Beziehung der Liebe als von der durch die gemeinsame Produktion und Konsumtion eines Gegenstands vermittelten Beziehung wesentlich verschieden verstanden wird, ist auch der andere Mensch als unmittelbarer personaler Partner wiedergewonnen und seine Subsumtion unter die Kategorie des Gegenstands aufgehoben.

Aus der Erkenntnis eines Wesens des Menschen, das nicht mit der sich äußernden Erscheinung identisch ist – eine Erkenntnis, die nicht zuletzt in der Liebe gewonnen wird –, und der Einsicht, daß die Relation zum sinnlichen Gegenstand nicht der Grundakt menschlicher Lebensäußerung ist, ergibt sich weiter die für das marxistische Denken folgenreiche Korrektur, daß auch der Gegenstand des Privateigentums nicht für das gesamte menschliche Dasein bestimmend ist, die Entfremdung also nicht total sein kann. Wahrhaft menschliches Handeln ist grundsätzlich auch unter der Herrschaft des Privateigentums möglich, das heißt aber, die Emanzipation muß anders konzipiert werden als im klassischen Marxismus, in dem sie an die Aufhebung des gegenständlichen Privateigentums gebunden ist.

Mit der Erkenntnis, daß Menschlichkeit auch unter Not und Erniedrigung verwirklicht werden kann, ist schließlich auch die beschränkte Sicht der „Moral“ als eines die antagonistischen Klasseninteressen widerspiegelnden spezifischen Bewußtseinsinhalts durchbrochen und die Einsicht in den sittlichen Wert als Personqualität gewonnen.

Neben diesen Konsequenzen für die marxistische Philosophie haben die Erkenntnisse der vorgestellten Denker auch eine unmittelbare praktische Bedeutung.

Mit der Begründung der sittlichen Autonomie durch Bandzeladze, der Verankerung des sittlichen Sollens in der Vernunftnatur durch Mil'ner-Irinin bzw. im allgemeinmenschlichen Lebensgesetz der Gerechtigkeit durch Drobnickij ist der Grund eines Widerstandsrechts gelegt. Manche Wendungen der Autoren lassen vermuten, daß sie

[13] K. Marx, a. a. O. 578.

sich dieser Konsequenz durchaus bewußt sind. Solange die konkrete Gesellschaft als die Quelle des sittlichen Sollens gilt, sozialistische Gesellschaft und sozialistischer Staat zugleich in völliger Harmonie befindlich betrachtet werden, gibt es keine Instanz, von der staatliche Verfassung, staatliche Hoheitsakte und Gesetzgebung grundsätzlich in Frage gestellt werden könnten. Der Moralpositivismus, in dem die Gesellschaft in der Erkenntnis der ihr immanenten Bedürfnisse mit letztgültiger Autorität bestimmt, was sittlich ist, bedingt, wo die Einheit von Gesellschaft und Staat vorausgesetzt wird, den Rechtspositivismus: was Rechtens ist, geht allein aus dem souveränen, rechtschaffenden Willen des Staats hervor, der an keine ihm übergeordnete Instanz gebunden ist.

Für die erwähnten Autoren sind dessen Satzungen jedoch nur soweit verbindlich, als sie mit dem „objektiven" sittlichen Gebot übereinstimmen; tun sie es nicht, kann keine Staatsmacht und kein Kollektiv kraft eigener Setzung das Gewissen binden. Dieses ist also nicht nur frei, sondern sittlich genötigt, seiner eigenen Einsicht zu folgen. Nicht minder folgenreich ist es, wenn Mil'ner-Irinin den Revolutionsbegriff aus seinem üblichen politischen Verständnis löst und auf die die schöpferische Umgestaltung jedweden Bestehenden kategorisch fordernde Vernunftnatur bezieht.

Diese Autoren haben, ohne sich explizit vom Marxismus zu lösen, durch Marx hindurch den Anschluß an das ethisch zentrierte Denken der großen russischen Philosophen gefunden und die transempirische Dimension des Menschen wiederentdeckt. Durch Marx hindurch, denn die Gesellschaftlichkeit des Menschen als Voraussetzung menschlichen Lebens und als immer neu zu bewältigende Aufgabe trägt für sie, geschult durch das Marxsche Denken, weit konkretere Züge, als das bei den vorrevolutionären russischen Denkern zu beobachten ist.

Auch die Intention ihres Denkens bleibt durch das Marxsche Anliegen bestimmt: Emanzipation des Menschen mit und in der Gesellschaft seiner Mitmenschen. Emanzipation aber vollzieht sich für sie, und das ist der entscheidende Schritt über Marx hinaus, nicht mehr durch die Aufhebung und Vergesellschaftung des Privateigentums, so sehr man sich auch bewußt ist, daß der sinnlich-materielle Lebensraum, einschließlich der Produktions- und Eigentumsverhältnisse, in das Ziel menschlicher Befreiung eingeschlossen sein muß.

Was sowjetische Schriftsteller schon seit längerem wieder wußten: „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein", ist auch von einigen Philosophen wiedererkannt. Die Menschwerdung des Menschen, seine Emanzipation vollzieht sich primär in dem Bemühen um aktive Mitmenschlichkeit, wobei er sich selbst überbietet, sich von den in seiner eigenen Natur angelegten „grenzenlosen" sittlichen Möglichkeiten gefordert weiß und sein eigenes Verhalten sowie die um ihn bestehende Ordnung immer wieder auf ein je Besseres zu korrigieren bereit ist. Selbst wenn diese Ordnung das empirische Sein des Menschen vergewaltigt – den, der sich um die Vermenschlichung des Lebens im Sinn aktiver Mitmenschlichkeit bemüht, kann das an seiner Emanzipation zum Menschen nicht hindern; seine Menschlichkeit, weil aus sittlicher Entscheidung hervorgehend und einer neuen Dimension angehörend, ist durch keinen physischen Zwang zu ersticken.

Wilhelm Messerer

Kirchenbau im Verkehrszeitalter

Es muß uns zu denken geben, daß der Kirchenbau nicht nur innerkirchliche Bedeutung hat, sondern im Gesamt der heutigen Bauaufgaben eine ganz besondere, nicht eben führende, aber hervorragende Rolle spielt – oder bis vor kurzem gespielt hat[1]. Im Zusammenhang anderer und vor allem der führenden Bauaufgaben seit dem Ende des zweiten Weltkriegs muß auch er betrachtet werden. Wir müssen also etwas ausführlicher auch nichtkirchliche Bauten, nach Möglichkeit schon bekannte, betrachten.

Bauaufgaben

Bei Architekturuntersuchungen von Bauaufgaben, als dem Inhaltlichen der Bauten, auszugehen, das hat z. B. Christian Norberg-Schulz in seiner „integrierten Bautheorie" mit guten Gründen gefordert[2]. Damit nehmen wir eine Fragestellung von Hans Sedlmayr auf, die sich für die Betrachtung der letzten zwei Jahrhunderte in der Kunstgeschichte als fruchtbar erwiesen hat[3]. Er stellt die neuen führenden Aufgaben heraus, die nach dem „Welken" der alten Gesamtaufgaben Kirche und Schloß am Ende des 18. Jahrhunderts einander gefolgt sind: den Landschaftsgarten, das architektonische Denkmal, das Museum, Nutzbau und Wohnhaus, das Theater, die Ausstellung und das Haus der Maschine. Er sagt (S. 16):

„Führend dürfen diese Aufgaben heißen:

1. weil sich ihnen die gestaltende Phantasie mit besonderer Vorliebe zuwendet;
2. weil hier die größte Sicherheit der Haltung erreicht wird und oft ein fester Typus entsteht;
3. ganz besonders, weil von ihnen, wenn auch in beschränktem Bereich, etwas wie stilbildende Kraft ausstrahlt, weil sich ihnen andere Aufgaben angleichen und unterordnen;
4. weil sie bewußt oder unbewußt mit dem Anspruch auftreten, die Stelle der alten großen sakralen Architektur einzunehmen und eine eigene Mitte zu bilden.

An diesen Aufgaben ist noch etwas von der kollektiven Macht der Kunst zu spüren."

Fruchtbar ist diese Betrachtung, weil sie, von ihrer zugespitzten Fragestellung (nach den „kritischen Phänomenen") aus, weite Bezirke der Geschichte zugänglich macht; mißverstanden wäre sie, wenn man sie nicht als Zugang, sondern als Rahmen nehmen

[1] Dem Aufsatz liegt ein am 7. Oktober 1972 in der Katholischen Akademie München gehaltener Vortrag zugrunde; eine Schrift des Verfassers, „Führende Bauaufgaben der Gegenwart" (Bamberg 1964), wurde zum Teil verwendet.

[2] Ch. Norberg-Schulz, Logik der Baukunst (Frankfurt, Wien 1965).

[3] H. Sedlmayr, Verlust der Mitte (Salzburg 1948).

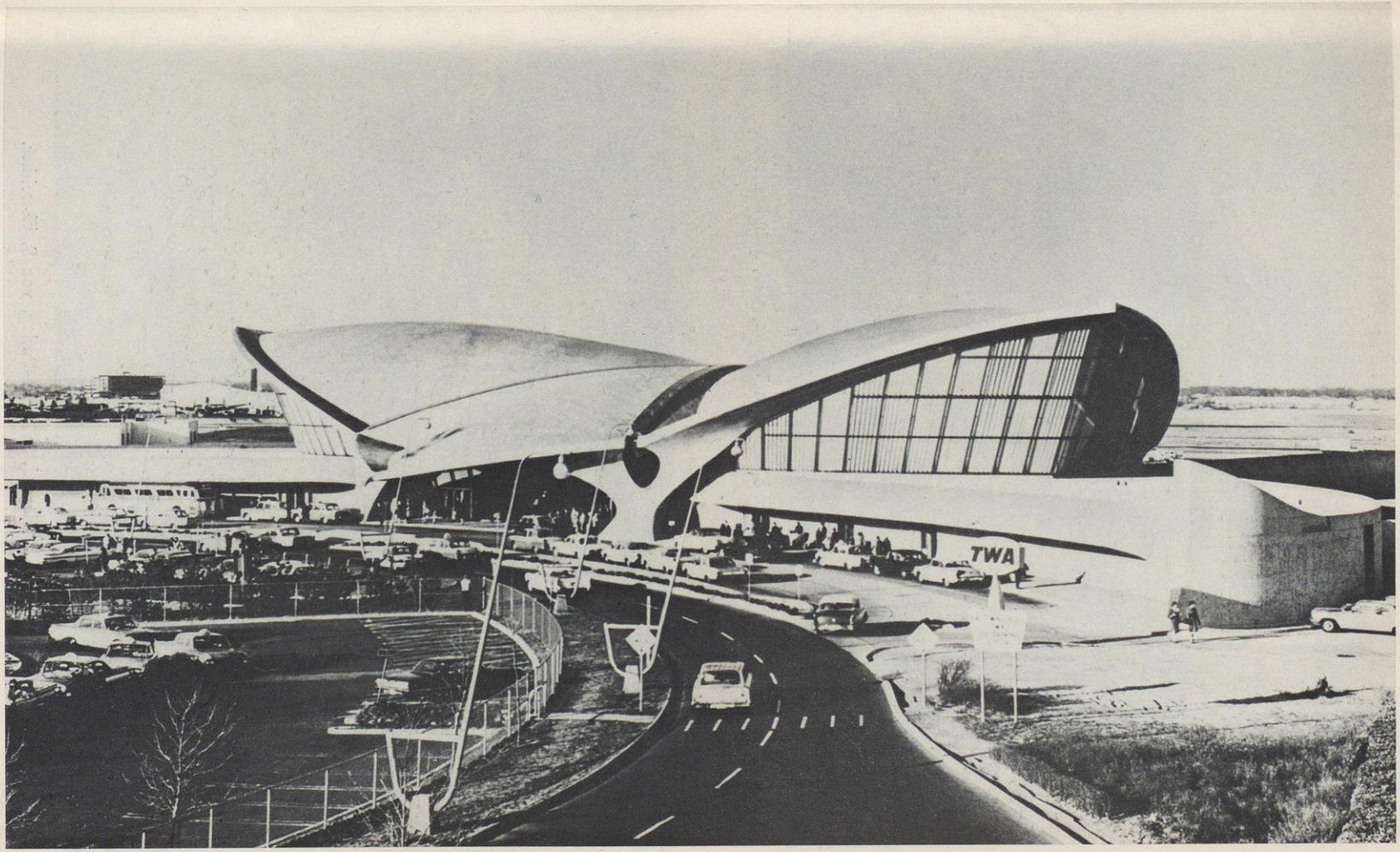


Abb. 1: Empfangsgebäude der TWA, Kennedy-Flugplatz in New York, von E. Saarinen.

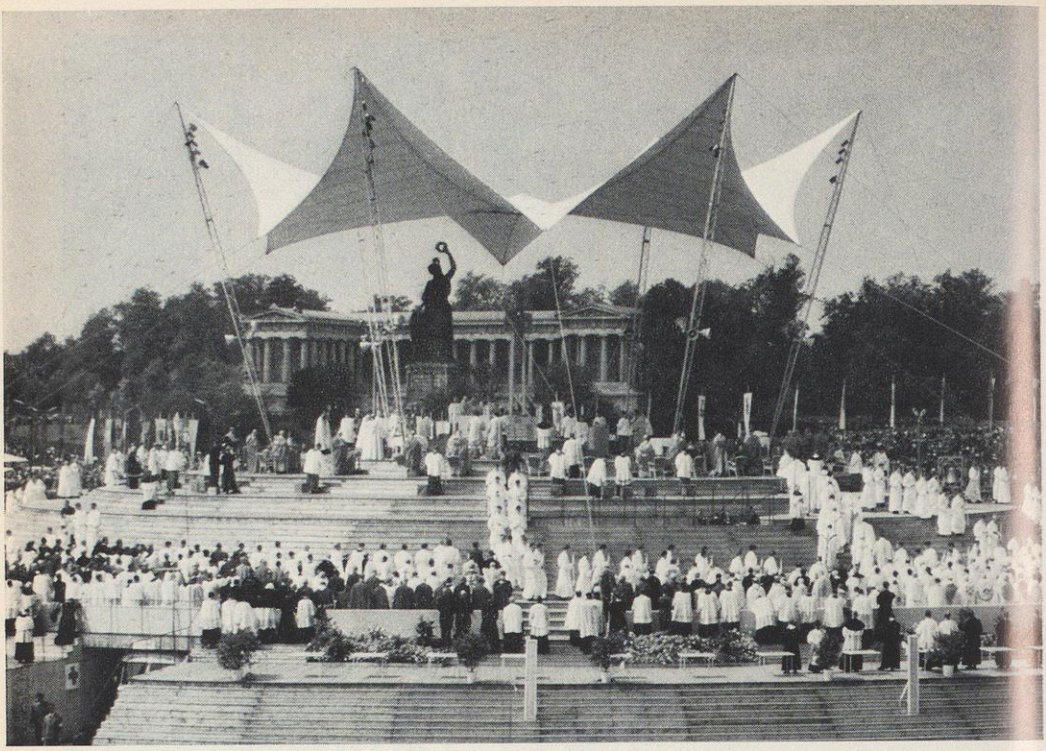


Abb. 2: Altarbaldachin vom Eucharistischen Weltkongreß, München 1960.



Abb. 3: Pfarrkirche St. Hildegard, München-Pasing, von S. Östreicher.

würde, in den man die Erscheinungen preßt. Das heißt aber auch, daß jede dieser Aufgaben nicht starr und absolut aufgefaßt werden darf, sondern daß stets zu fragen bleibt, was „Monument" oder „Theater" oder „Fabrik" in ihrer Epoche und im einzelnen Fall eigentlich bedeuten, welche Seiten des menschlichen Lebens sie darstellen, und daß man darauf gefaßt sein muß, daß jedes dieser Phänomene, weil es mehrseitig ist und in vielerlei Bezügen steht, je nachdem auch verschiedene Möglichkeiten, verschiedene Werte oder Unwerte entfaltet. Zum Beispiel hat Glas als ein Baustoff, der unter anderem sowohl der „Ausstellung" wie dem „Maschinenhaus" dient, sowohl die Eigenschaften des Harten wie des Glatten, des Transparenten wie des Reflektierens, und es kommt darauf an, welche seiner Eigenschaften jeweils angestrebt und realisiert werden. Oder, wenn wir eine Kirche mit einer Werkhalle, einem Bahnhof oder auch mit einer Burg vergleichen hören, so ist mit einer solchen Gegenüberstellung erst dann etwas verstehbar geworden, wenn das Tertium comparationis von Bahnhof und Kirche oder Burg und Kirche gezeigt wird. Wenn wir hier also versuchen, zu der Fragestellung „führende Bauaufgaben" etwas beizutragen, so nicht, damit sich die scheinbar nächstliegende Deutung, wie immer sie heiße, fest etablieren kann, sondern um Möglichkeiten zu weiterer und spezieller Deutung zu öffnen.

Etwa im Abstand von je einem Menschenalter löst, nach dieser Darstellung, eine führende Bauaufgabe die andere ab – bis zum „Haus der Maschine", das etwa 1910 bis 1930 „führend" im geschilderten Sinn geworden ist. Wäre seitdem keine neue Aufgabe von führendem Rang aufgetreten? Es scheint, daß in der Zeit, die seit 1948 vergangen ist, die führende Rolle einer Gruppe von Aufgaben immer stärker und deutlicher geworden ist. Bezeichnen wir sie schlagwortartig als „Verkehrsbauten". Dazu gehören: Verkehrsmittel, Fahrzeuge, Wege, Stationen und Durchgänge des Verkehrs sowie alles, was im Verkehr steht, also transportabel ist oder sonstwie am Verkehr teilhat. Daß heute praktisch das, was man Verkehr nennt, an alle Arten des Bauens Forderungen stellt wie noch nie, bedarf keiner Erläuterung. Uns geht es hier darum, die „Verkehrsbauten" im geschilderten Sinn als „führend" und das heißt als künstlerisch relevant aufzuzeigen. Dabei verzichten wir bewußt darauf, vorweg zu definieren, was wir unter Verkehr verstehen[4]; wir schildern Erscheinungen, die von diesem Wort her, wie es gewöhnlich gebraucht wird, zugänglich sind, und sehen zu, was sie zeigen.

Technik und Darstellung

Nicht daß Auto und Flugzeug eine größere Rolle spielen als früher, ist hier das Entscheidende, wohl aber, daß sie seit den 30er Jahren unseres Jahrhunderts eine spezifische Form erhalten haben. Ein Auto der 20er und noch der frühen 30er Jahre,

[4] Eine phänomenologische Analyse gibt J. Linschoten, Die Straße und die unendliche Ferne, in: Situation I (1954) 235 ff.

selbst wenn es von einem avantgardistischen Architekten wie Gropius entworfen war („Adler" 1930), gleicht mit seinen geraden, senkrechten und waagrechten Flächen noch weitgehend einem Haus oder Kasten, ein Doppeldecker dieser Zeit einem Gestell; um 1933/34 beginnt die Stromlinienform, in den 50er Jahren in den Autokarosserien die Ponton- und Stufenform sich durchzusetzen – Formen, die durch die Vorwärtsbewegung des Fahrzeugs mitbestimmt sind (Porsche Rennwagen 1937). Schiffe und Lokomotiven verwandeln sich in ähnlicher Weise. Dabei werden die geschwungenen Formen viel früheren Schiffs- und Kutschentypen wieder ähnlicher; nun freilich sind sie nicht mehr „bauchig", also auf das umschlossene Wohnen bezogen, sondern sie drücken die günstigste Form aus, um dem Widerstand der Luft oder des Wassers, durch die sich das Fahrzeug hindurchbewegt, zu begegnen. Von der gleichzeitigen Architektur (im engeren Sinn), gerade von der „funktionalistischen" des Internationalen Stils (auf den das „Bauhaus" in Dessau von Gropius 1925/26 zugeht) in seiner Geradlinigkeit, Nacktheit und einfachen Geometrie entfernten sich die Fahrzeuge damals. Aber inzwischen hat sich auch der Charakter vieler immobiler Bauwerke geändert.

Bis heute entstehen Bauten, die nicht nur die Mittel einer neuen Stufe des technischen Zeitalters benützen (Paris CNIT-Centre National des Industries et des Techniques), sondern mit ihnen einem den 20er Jahren gegenüber veränderten Lebensgefühl Ausdruck geben auch dann, wenn ihre Form nicht wie bei den bisher Erwähnten unmittelbar aus dem Technischen selbst hervorgeht, und darauf kommt es hier an.

Was die technischen Mittel der neueren Baukunst leisten, das sind 1. eine ganz neue Leichtigkeit, die noch weit über die des „ersten Industriezeitalters" hinausgeht, 2. eine Flexibilität, „die bisher nur der Improvisation offen war. Koordination und Auswechselbarkeit der Teile, Montage und Demontage, ermöglichen dynamische Konzeptionen"[5]; gerade die kurvigen, durch den Raum gekrümmten Flächen verleihen konstruktive Festigkeit; 3. eine neue Offenheit. Sie geht über das, was bisher mit Öffnungen unter großen Spannweiten und durch Glaswände möglich war, über ein bloßes Offenstehen weit hinaus und kann durch weite Auskragungen, kurviges oder schräges freies Herausragen von Bauteilen etwas Aktives haben, ein Hinausweisen ins Freie oder ein Hereinziehen ins Innere.

All das sind nur Angebote, die die Technik der Baukunst macht. Wesentlich aber ist, wie Helmut Borcherdt[6] sagt, „daß zur gleichen Zeit Bauten entstehen, deren Formen nur konstruktiven Gesetzen entsprechen, und andere, deren Formensprache ausschließlich (oder weitgehend) plastischen (gemeint ist bildnerischen) Gesetzen folgt. Bauten, die so verschiedenen Grundideen entstammen, haben stark bewegte Formen gemeinsam" – oder, wie wir hinzufügen, stark geöffnete, als Durchgang oder mobil wirkende Partien. Mehrschichtige und gegeneinander verschiebbare Wände treten oft an die Stelle des alten Verhältnisses von umschließender Wand und gerahmter Öffnung.

[5] H. Weber, im Katalog „Bauen in unserer Zeit" (München 1958) 7.
[6] Wie baut Amerika heute, in: Süddeutsche Zeitung v. 13. 4. 1960.

Ja, gegenüber dem Credo des Funktionalismus, Sullivans Satz „Form folgt der Funktion", gegenüber diesem freilich nie von allen und nicht von den größten Baumeistern verabsolutierten Satz, sucht diese neuere Baukunst in zunehmendem Maß die „Schönheit" als selbständigen, nicht ableitbaren Wert, und die Technik in ihrer neuen Flexibilität gibt die Handhabe dafür. Ob also wesentlich technisch motiviert oder nicht, es kann diese Architektur wieder etwas ausdrücken oder darstellen, und zwar etwas Neues gegenüber der mathematischen Klarheit und „reinen" Geistigkeit der Bauhauszeit.

Verkehrsbauten

Was drückt sie aus und was für Bauten für welche Aufgaben können es am besten ausdrücken? Manche sehen selbst wie Fahrzeuge aus oder haben zu ihnen engen Bezug. Auf dem Kennedy-Flugplatz in New York baute 1958 bis 1960 Eero Saarinen das berühmte Empfangsgebäude der TWA, das, wie eine Bildunterschrift sagt, „den Geist des Fliegens symbolisiert ... Die Konstruktion ist dem Raumerlebnis und dem Ausdruck der Bauaufgabe untergeordnet" *(Abb. 1)*. Es besteht eigentlich nur aus einem riesigen, in komplizierter Fläche geschwungenen Dach, das in der Mitte, dort, wo die Kuppel der alten Baukunst ihren Zenit erreicht, durchhängt, nach zwei Seiten aber sich in großen gespannten Kurven nach aufwärts und, weit über die Stützpunkte hinaus, nach außen schwingt. Die Wand nach diesen Seiten besteht nur aus Glas, das, wie von der Dachkurve mitgezogen, schräg nach außen geneigt ist. Vom Flugzeug hat diese Form ebenso etwas wie von einer offenen Hülse, aus der man auffliegen, in die man einfliegen kann; so gleicht sie Bewegtem sowie dem Ziel und Ausgang von Bewegung zugleich und stellt, darüber hinaus, Bewegung selbst dar, eben den „Geist des Fliegens". Hier ist alle Materie zugleich Energie, die räumliche Entfaltung wird zugleich zeitlich verstanden als Bewegung des Gesamtraums, und dieser Gesamtraum ist nicht mehr Eigenraum des Gebäudes – nicht einmal im Sinn des rationalen Einheitsraums einer Werkhalle oder eines Raum-Ausschnitts, wie er seit dem 19. Jahrhunderts sooft gebaut ist –, sondern das Gebäude weist aktiv auf einen nicht begrenzten Raum hin. Ein Fluggebäude in diesem Sinn ist die Architektur nicht durch Erfüllung konstruktiver oder praktischer Funktionen, sondern sie stellt etwas vom Sinn des Fliegens dar.

Diese Grundform hat für die Gegenwart fast etwas Klassisch-Typisches, so wie der geradflächige Kubus für die 20er Jahre. Sie findet sich abgewandelt auch für eine „Messehalle", wie in Raleigh (Nordkarolina) schon 1950–1953 von Martin Nowitzki verwendet; oder natürlich für Sportanlagen, wie das Olympiastadion in Tokio 1968 von Kenzo Tange; sie tritt, als Teilform, am Eingang sehr vieler Bauten auf. Sie kann, wie noch zu zeigen sein wird, auch andere, geistigere Raumbezüge darstellen.

Ein anderes Beispiel. Bahnhöfe, seit über hundert Jahren als praktische Aufgabe wichtig, haben in den letzten Jahrzehnten so spezifische und künstlerisch glückliche Lösungen gefunden wie noch nie. Der Zeitabschnitt beginnt etwa mit der Stazione

S. Maria Novella in Florenz, 1936 von G. Michelucci; am bekanntesten ist die Stazione Termini in Rom, 1950 von E. Montuori und fünf anderen errichtet. Die Eingangshalle wird durch ein Dach gebildet, das vom Hauptgebäude aus steil ansteigt, sich kurz zu dünnen Stützen hin senkt und, wieder steigend und weit vorkragend, sich zum Platz hin öffnet. So wird der, der sich dem Bahnhof nähert, gleichsam angesaugt; wer hinaustritt, mit einer großen Geste der Architektur in die Stadt entlassen. Das ist eine Abwandlung der Form des Perrons, dessen exemplarische Bedeutung für das neuere Bauen schon Sedlmayr erkannt hat und wie sie bemerkenswert früh in dem Bahnhofsentwurf von Tony Garnier 1903 künstlerisch gestaltet ist. Frank Lloyd Wright verwendet sie seit seiner Frühzeit, seit dem Laboratoriumsturm (der Johnson Wax Company in Racine, Wisc.) von 1947 auch für Hochhäuser. Ihre Bedeutung hat immer noch zugenommen. Ihre volle Ausdruckskraft hat sie erst mit der Verbindung von Vertikal- und Horizontalbewegung erreicht. (Freilich, nicht nur die leicht irreführend so genannte neobarocke, plastische oder organische Architektur drücken den neuen Geist aus, sondern auch kristallische Fügungen etwa in der Nachfolge von Mies van der Rohe.)

Als drittes Beispiel: Von ganz ähnlicher Form wie das erwähnte Flugplatzgebäude mit vom Boden aus weit emporgeschwungenem Hängedach ist die Kongreßhalle in Berlin, 1957 von Hugh Stubbins jr. Daß in einem Kongreß sich nicht eine feste, geschlossene Gemeinschaft versammelt, sondern eine zeitweilige Konzentration entsteht, aus dem Zusammentreten weitreichender Bezüge, das kann solch ein Bau ausdrücken; das neue Raumgefühl kennzeichnet ein geistiges „Verkehrszentrum" ähnlich wie das des Luftverkehrs. Daß der „Kongreß" in der Gegenwart für sein Gehäuse führende Aufgaben stellt, würde noch deutlicher werden, wenn der Begriff in weiterem Sinn verstanden würde und auch etwa Stadthallen (Bremen 1955–57 von Rainer u. a.) oder „Akademien" neuer Art oder Klubhäuser, ebenfalls Treffpunkte einer an sich unfest fluktuierenden Gemeinschaft, offene Zentren also, betrachtet würden. Auch hier: nicht die Erfüllung von Funktionen, sondern die Darstellung macht solche Werke zu Verkehrsbauten.

Das waren einzelne profiliertere Lösungen der zu neuer Bedeutung gelangten Aufgaben: Flughafengebäude, Bahnhof, Kongreßbau. Erwähnen wir mehr summarisch andere Aufgaben, die auch dem Verkehr im weiteren Sinn dienen.

Der Bau von Verkehrswegen, wie namentlich Überland-, Umgehungs-, Entlastungsstraßen und was alles damit zusammenhängt, ist, wie jeder weiß, eine heute geradezu ungeheure, doch eine mehr praktisch-technische als künstlerische Aufgabe. Aber in ihrem Zusammenhang stellen sich Probleme, wo künstlerische Lösungen für dasselbe Lebensgefühl verlangt werden, das weitgehend diese Straßen praktisch notwendig gemacht hat. Das sind etwa die Brücken, mit neuen Techniken nicht selten „eleganter" und aus einem stärkeren Gefühl für Schwingung und weitreichende Spannung gelöst als durch 150 Jahre vorher (Robert Maillard, Brücke über die Arve bei Genf 1936/37), oder die Linienführung der schleifenförmigen Autobahnkreuzungen (Los Angeles-tree-

ways) oder manche Tankstellen mit ihren Perrondächern, oder die Landschaftsgestaltung im Bereich der Autobahnen, wie sie Alwin Seifert eingeleitet hat; sie nimmt und gestaltet die Landschaft nicht als geschlossenes Bild, sondern als Folge von optischen Eindrücken. Auf der anderen Seite, das ist die notwendige Ergänzung, steht die Differenzierung der Verkehrswege, besonders das Einräumen von Fußgängerzonen in den Städten, von Passagen, von Spielstraßen, von ganzen Stadtteilen oder Stadtkernen, die aus dem „großen" Verkehr ausgespart sind, von Siedlungen außerhalb der Hauptverkehrswege, die Anlage von stilleren und geborgeneren Bereichen (Siedlung Harlow New Town u. Mich. Neylan). Sie im Bestehenden herauszuheben oder neu mit dem Ausdruck des, zeitweise, Geborgenen zu gestalten, ist ein Problem, das nicht sosehr die Reaktion auf das Überhandnehmen des Verkehrs stellt, sondern das mit der Etablierung einer Verkehrswelt zugleich gegeben ist. So haben wir schon bei dem Kongreßbau gesehen, daß ein Inneres, der Saal, mit seiner Abgeschlossenheit und doch zugleich als etwas aus weiteren Zusammenhängen Herausgenommenes gestaltet wird.

Von wieder anderer Seite zeigt sich das, was wir Verkehr nennen, bei Schalterhallen, z. B. die Kleiderabgabe in einem Schwimmbad in Aarau/Schweiz (von Haefeli u. a.), einfach, aber reizvoll in der Art, wie die Dächer von zwei Seiten sich übereinanderschieben: keine feste Einheit, sondern eine Begegnung, dem Schalterverkehr vergleichbar, ist ausgedrückt. Sie vollzieht sich halb im Freiraum. Es sind Treffpunkte zwischen einer Institution und einer fluktuierenden Menge von Menschen, und als solche werden sie manchmal glücklich gelöst. Vor allem kommt es darauf an, daß sie nicht wie die Fabrik oder das Büro im engeren Sinn, die Hauptaufgaben moderner Architektur vor (und seit) einem Menschenalter, einer reinen Arbeitswelt dienen, sondern im weiteren Sinn dem Leben (ja oft mehr dem „Konsum" als der Produktion) – so wie auch all die anderen, schon erwähnten Aufgaben; und so, als ein nicht festlicher, aber auch nicht ganz nüchterner Bereich werden sie auch von den Architekten oft aufgefaßt.

Daß schließlich der Großteil der transportablen mobilen Bauten unserer Zeit, die Campingzelte (in gewisser Hinsicht heiterere, aber doch nicht so ganz harmlose Nachfahren der Baracken und anderer „Lager"), viel mit Kunst zu tun hätten, will ich nicht behaupten. Als Aufgabe, die mehr einem Lebensgefühl als einer äußeren Notwendigkeit entspringt, verdienen sie Beachtung. Aber es gibt neben ihnen noch andere mobile Bauten von mehr künstlerischer Relevanz. Da ist die ganze „architettura efimera", die vergängliche Tagesarchitektur, in der, wie Gillo Dorfles urteilt, vor allem italienische Architekten sich seit dem Krieg hervortun: „Baukunst für Messen, Ausstellungen, für vorübergehende und improvisierte Veranstaltungen"[7] und, fügen wir hinzu, auch Kinderspielplätze, Badeanstalten, Bungalows und anderes, was an den Plätzen zeitweiligen Zusammentreffens errichtet wird (Le Corbusier, Philipps-Pavillon, Weltausstellung Brüssel 1958). „Dieser Sektor des Bauens", sagt Dorfles, „ist in der Tat besonders verwandt mit dem Geist moderner Architektur, der hier jene er-

[7] G. Dorfles, L'architettura moderna (Mailand 1954) 81.

finderischen und phantastischen Dinge entwickeln kann, die nicht an wirkliche Dauer gebunden sind." Von den großen Ausstellungen von Brüssel, New York oder Lausanne sind solche Bauten bekanntgeworden (Lausanne „Expo 64", Hassdorf).

Ein letztes und besonders ausgeprägtes Beispiel für Verkehrsbauten ist die zeltartige Anlage zur Münchner Olympiade 1972 (Günter Behnisch). Die Aufgabe, drei offene Zentren darzustellen, drücken diese am Boden nur festgemachten, nicht errichteten Gebilde aus; scheinbare Leichtigkeit, Transparenz, immer neue kurvige Bewegtheit, im Grundriß entlang dem Flußweiher wie im kontinuierlichen vielzipfeligen Dach, ohne Grundrichtungen, bei ständigem Wechsel der Bilder für den Umhergehenden, wellig bewegte Landschaft, so stellen sie einen Höhepunkt der gezeichneten Tendenzen dar. Nach Behnisch sollte die Landschaft ihren Zusammenhang bewahren, ohne daß „Löcher" wie Innenräume entstünden[8]. Ein kritischer und wohl bezeichnender Punkt ist es, daß das große Stadion nur zur Hälfte überdeckt ist, dafür aber hat man die Zeltplanen in einer offenen Kurve über Zwischenräume und die drei Sporthallen hinweggeführt: Darstellung eines Unterwegsseins eher denn Funktionalität.

Verkehrszeitalter

Alle die genannten Bauten gehören zu einer Welt, in der wir – noch – leben, oder von der wir täglich Kenntnis bekommen: die nicht nur durch Weltraumfahrten und Raketen bestimmt wird, in der das Prestige oft mehr als von Wohnung, Kleidung oder Titel vom Auto abhängig ist, in der „ein aufgeschlossener Mensch" das Normallob ist, etwa wie früher „ein anständiger, rechter Mensch, ein gestandenes Mannsbild", in der Musiker und Wissenschaftler, Staatsmänner und Kirchenfürsten immer wieder unterwegs sind, ja, sogar die Kunstwerke, auch berühmteste an ehrwürdigen Plätzen; in der man schon eine neue Völkerwanderung gesehen hat, in der die Nationen, bei der Arbeit wie in der Freizeit, mobil geworden sind, in der um den Einfluß auf den Menschen nicht mehr so wie früher auf Massenversammlungen, sondern durch die, wie es bezeichnenderweise heißt, Kommunikationsmittel geworben wird – wobei das Fernsehen, das die Welt ins Haus bringt, eine neue Spannung von Öffentlichkeit und Intimität erzeugt –, in der Kirchen und selbst Machtblöcke mehr als zuvor Kontakt suchen, in der umfassende Theorien der Kommunikation ausgearbeitet werden und in der Soziologie wie in der Biologie Eingang finden. Es ist schließlich eine Welt, deren vielberufene neue Einheit weder Einheit der Macht noch der Idee bedeutet, sondern Kommunikationseinheit ist. Freilich stellt sich die Frage, ob diese Epoche nicht schon seit einiger Zeit überholt ist. „Grenzen der Toleranz" werden immer strikter beachtet, „Polarisierungen", Bildung von Kadern und Zellen (die natürlich keine „Eliten" sind), die Festlegung seiner selbst und des Gegners haben den Lebensstil schon weit-

[8] G. Behnisch, Olympia-Bauten (München 1972, 2. 5 Bd. 1970) 51.

gehend verändert. Hier Kulturanalyse zu treiben, solche Erscheinungen zu ordnen, in ihren Zusammenhängen zu erkennen und zu deuten, das liegt weit ab von unserem Ziel; wir haben es mit den Bauten zu tun, die diese Welt darstellen. Daß die Gegenwart nur von solchen Symptomen her zu erkennen sei, wird gewiß niemand behaupten, so wenig die Baukunst der Gegenwart nur von solchen Aufgaben der Verkehrsbauten – oder ihrem Widerspruch – her sich erschließt.

Es kommt auf den Rang solcher Verkehrsarchitektur nach den Maßstäben der Gegenwart an. Tritt sie auch „bewußt oder unbewußt mit dem Anspruch auf, die Stelle der alten, großen, sakralen Architektur einzunehmen und eine eigene Mitte zu bilden" (Sedlmayr)? Das Pathos, mit dem die neuen Ansprüche auftreten, ist wohl geringer als das der früheren, und das liegt an ihrem zutiefst unmonumentalen Wesen. Aber die Ansprüche selbst sind wohl nicht kleiner. Die Zeiten, wo man die Autobahnen den „Dombau unserer Zeit" genannt hat, sind vorbei, noch nicht die, wo manche bereit sind, den geringsten Bedürfnissen oder auch nur Wünschbarkeiten des Verkehrs – des Straßenverkehrs oder der ideellen Kommunikation – schlechthin alles zu opfern. Wenn die Bauten, von denen hier die Rede ist, den Verkehr darstellen, symbolisieren, so ist doch dieser selbst nur ein Symbol, in dem ein besonderes Verhalten zur Welt sich darstellt.

Ältere Aufgaben

Daß die genannten Bauaufgaben führende Aufgaben sind, wird schließlich dann deutlich, wenn man sieht, wie andere, ältere und bedeutsame Aufgaben von ihnen her modifiziert werden. Wir erwähnen hier nicht die ziemlich vielen Parallelen, die sich in der Malerei und Skulptur, auch der Literatur, ergeben würden, sondern halten uns nur an das, was in irgendeinem Sinn Architektur genannt werden kann.

Beginnen wir beim Denkmal. Man könnte vorweg annehmen, daß eine im Wesen unmonumentale und unstatische Epoche die Bedeutsamkeit des Denkmals lediglich schwächen könnte: Das ist zum Teil auch der Fall. Aber es gibt Lösungen, in denen diese gewandelt wiedererscheint. Hier genügt es, Namen zu nennen: Das Denkmal der Luftbrücke in Berlin von Ludwig (1951), in seiner Form nichts weiter als das fortsetzbare Stück eines durch die Luft geschlagenen Bogens, oder das Denkmal der „Offenen Hand", das Le Corbusier 1952 für Kandigarh entworfen hat. Oder die Siegessäule, die Antoine Pevsner 1946 in Detroit aufgestellt hat; das V von „Victoria" aufnehmend, besteht sie aus, wie Werner Hofmann sagt, „ineinander verschränkten Raumschaufeln, die ... einen erregenden Kreuzungspunkt besitzen, an dem, wie in der Glückssekunde des Trapezakts, die Raumenergien in Engpässen zusammenschließen und dann wieder auseinanderstrahlen" [9]. Wieder anders sind Denkmäler, die die Gebrauchsform des sofort sich einprägenden Signals, der wir täglich im Verkehr begegnen, (mehr oder weniger) auf die Ebene der Kunst heben, etwa die scharfkantigen, dem Ankommenden entgegen-

[9] W. Hofmann, Die Plastik des 20. Jahrhunderts (Frankfurt 1958) 132.

stoßenden Turmprismen, die Mathias Goeritz vor einer Trabantenstadt von Mexiko-City an der Straße errichtet hat, und gerne für 1972 vor München errichtet hätte. Kürzlich (im August 1972) erst eingeweiht wurde die sogenannte Schuttblume, das Friedensmal auf dem Münchner Schuttberg, das letzte Hauptwerk des Altmeisters ungegenständlicher Kultur Rudolf Belling *(Abb. 7)*. Es ist für einen Gipfel gedacht und könnte sich erst da ganz entfalten: straff aufwachsend und dann, in vielerlei Aspekten, fast wie eine Figur Rodins, großformig ausladend, raumfangend und in den Raum ausstrahlend. So könnte sie eine wirkliche Verdichtung der Olympia-Landschaft und ihrer kurvigen Raumbahnen sein. Das Werk ist weniger offen als früheres von Belling (wie „Dreiklang" 1918/19), energischer nach innen gewendet, und ist doch in seinen mehr gleitenden und zügigen Zusammenhängen stärker nach allen Seiten tätig.

Wir haben es schon angedeutet, können es aber nicht weiter ausführen, daß in der Berührung mit den besprochenen Phänomenen das Museum sich in merkwürdiger Weise auflockert, die Ausstellung wieder an Anziehungskraft gewinnt. Von den Museen ist an Frank Lloyd Wrights Guggenheim-Museum in New York zu erinnern, das im Typ die späteren Parkhäuser vorwegnimmt. Etwas komplizierter wäre es, den Zusammenhang neuerer Wohnhäuser, Trabantenstädte und einiger anderer Aufgaben mit der Verkehrsarchitektur zu zeigen.

Daß gerade die vor 60 Jahren von den Künstlern neuentdeckte Bauaufgabe, die Fabrik, weitgehend den in der Folge entwickelten Stil beibehält, kann nicht verwundern. Aber es scheint auch hier sich eine neue Flexibilität und Anpassungsfähigkeit der Gestalt durchzusetzen (Olivetti-Werke in Pozzuoli, 1954 von L. Cosenza). Ein Zeichen dafür ist die manchmal vorzügliche Anpassung von Werkanlagen an die Landschaft, die freilich nicht bei allen Arten von Fabriken gleich gut möglich ist. Dazu gehören auch Gropius' Pläne für Selb (1964). Wie sich das Werk dem Gelände anschmiegt, mit der vom Architekten ausdrücklich erwähnten Offenheit der Räume, dem nach oben geschwungenen Dach über dem Eingang und, „im Zentrum der Verkehrsgänge", dem atriumsartigen Gehäuse für Pflanzen und Vögel, einer Öffnung nach innen – so ist es gegen die Fagus-Werke, Gropius' frühem Fabrikbau, und auch das Bauhaus zu stellen.

Vielleicht hat Eberhard Schulz als erster 1964 unter dem Titel „Architektur und Angst" auf festungs- und höhlenartige Bauten mit „Innenklima" hingewiesen (u. a. Atriumshäuser, Theater, Warenhäuser, Magazintürme der Bibliotheken, Atomlabors), auf solche Bauten also, deren Wesen zu der „Offenheit" anderer und im Ansatz meist früherer moderner Bauten den größten Kontrast bildet[10]. Als Phänomen sind sie bedeutsam und es ist denkbar, daß dieser Zug moderner Baukunst sich künftig noch verstärkt und einen neuen Stil (den er allein noch nicht darstellt) heraufzuführen mithilft. Zu dem, was oben vom Lebensstil angedeutet wurde, würde das passen.

[10] E. Schulz, Architektur und Angst, in: Zeugnisse der Angst in der modernen Kunst (Darmstadt 1963) (Katalog der Ausstellung).

Wir möchten aber vorerst an unserem Urteil festhalten, daß solche abgeschlosseneren, geborgeneren Bereiche in der Dialektik der gleichen Problemstellung stehen, der auch die Bauten extremer, aktiver Offenheit oder solche von signalhafter Wirkung entsprechen. Als Oberbegriff für das Feld dieser Dialektik ist freilich nicht die Offenheit oder ihr Gegenteil, aber weitgehend der Verkehr in dem hier verstandenen Sinn brauchbar. Doch als ein wichtiger Teilbezirk des heutigen Bauens läßt sich aus dem von Schulz gezeigten die Aufgabe des „Schatzhauses" erkennen,wie man sie nennen könnte, eines Gebäudes also, das etwas Wertvolles birgt und möglichst vollständig umschirmt.

Kirchen

Die in der alten Kunst größte und umfassendste Bauaufgabe, die Kirche, ist bekanntlich diejenige, die im 19. Jahrhundert wie keine andere im argen liegt. Mehr als bisher brauche ich bei diesem Abschnitt nur an Gewußtes zu erinnern. Die neue Bedeutsamkeit des Kirchenbaus seit der liturgischen Bewegung und dem Expressionismus (Dominikus Böhm u. a.), ferner Kirchen, die wie St. Fronleichnam in Aachen (1928/30 von Rudolf Schwarz) u. a. etwas von der nüchternen Sachlichkeit einer Werkhalle (der „führenden Bauaufgabe" dieser Zeit) darstellen, können vorausgesetzt werden.

Nach dem zweiten Weltkrieg wird der Kirchenbau zu einem der bewegtesten und die allgemeine Aufmerksamkeit am stärksten auf sich ziehenden Bereiche des ganzen geistigen und sozialen Lebens[11]. Der Anstoß liegt wiederum einfach im Liturgischen. Für den Kirchenbau bedeutet das z. T., gerade in denjenigen seiner Züge, die mit dem Verkehrszeitalter konform gehen, daß er sich „an der Gesellschaft und ihrem Tun im Raum" orientiert (Herbert Schade 1966). (Täte er nur noch das und würde er nichts mehr von dem Inhalt darstellen, der diese Gesellschaft und ihr Tun sie transzendierend begründet,und würde sich diese kirchliche Gesellschaft nur noch aus sich selbst verstehen, dann wäre eben diese Gesellschaft wohl bald gänzlich zerstreut.) Ein Satz von Peter Poscharsky führt hier weiter: „Ob man es will oder nicht, ob man es weiß oder nicht: was Kirche im theologischen Sinn ist, setzen viele Menschen mit der Kirche als Gebäude gleich." [12]

Ein anderer Merksatz könnte lauten: auch wenn man nichts ausdrücken will, drückt man etwas aus. Dieses liturgische Problem ist nur die eine Seite. Die Möglichkeit zur Verwirklichung von Kirchenbauten liegt in der modernen Architektur als solcher, und zwar gerade in denjenigen ihrer Züge, die sich seit dem Höhepunkt des Funktionalismus gewandelt haben. Einen Zugang bekommt mancher, und bekommen wir hier am schnellsten mit einem Schlagwort, das schon historisch geworden ist, dem vom „Kir-

[11] H. Schnell, Der Kirchenbau des 20. Jahrhunderts in Deutschland (München, Zürich 1973), erschien kurz vor Drucklegung dieses Aufsatzes und konnte nicht mehr berücksichtigt werden.

[12] P. Poscharsky, Ende des Kirchenbaues? (Stuttgart 1969) 46.

chenzelt". Ein Theologe und Kunsthistoriker hat bei einem (einmal mir entliehenen) Buch, das davon spricht, an den Rand geschrieben: „Sakrales Camping". Er hat recht. Entscheidend bleibt bei einem solchen Vergleich nicht womit, sondern worin man vergleicht; der Vergleich mit Banalem braucht nicht Banales zu treffen, da jenes, wie alle Dinge, am Sinn der Welt und an den Möglichkeiten und Sehnsüchten des Menschen Anteil hat. Die Symbolik des Kirchengebäudes trieb freilich in den 50er Jahren wieder reiche Blüten; aber man muß unterscheiden zwischen Symbolen, die auferlegt sind, und anderen, die mit den eigentlichen künstlerischen Möglichkeiten einer Zeit oder eines Werks kongruieren. Das ist der Fall beim Zelt. Es ist auch nicht einzusehen, warum ein solches „Leitbild" wie das „Zelt" – oder als Gegenpol die „Höhle" – nur nachträglich zur Interpretation verwendet und nicht auch – bei Gefahr des Modischen – dem Bauen als Ziel gesetzt werden kann. Ein Gebilde, das leicht und flexibel wirkt, den Boden nur berührt, wie durchlässig und nicht eindeutig abgeschlossen ist, entspricht den Möglichkeiten heutiger Baukunst (bis zum Münchner Olympiapark) wie einem neuen und starken Aspekt vom alten Bild der Kirche. Der Baldachin beim Eucharistischen Kongreß in München hat schon im Jahr 1960 das Zelt zur „Statio orbis" (J. A. Jungmann), d. h. zum Inbegriff und Symbol des Treffens der Weltkirche gemacht (*Abb. 2*).

Ein Zelt hat Spannung zum eigentlichen Ort, freilich nur, wenn es doch in gewissem Maß selber einen Ort, ein Besonderes im Raum darstellt. Ein besonderer Ort zu sein, das kann nicht nur innerhalb der Kirche vom Kirchengebäude verlangt werden. Für den Bau der Städte wird etwa von medizinischer Seite gefordert, daß es im ortlosen Einerlei der heutigen Siedlungen Punkte gebe, die frei vom unmittelbar Funktionellen inhaltliche Werte darstellen, die Sammlung ermöglichen. Nicht so leicht eine andere Aufgabe als Kirchenbau ist dafür geeignet. (Die „Stadtkrone" von Bruno Taut ist Utopie geblieben.) Oder, wie Norberg-Schulz sagt: „Eine gewisse Gleichförmigkeit der Wohnhäuser zwecks Hervorhebung ihres utilitaristischen Charakters drückt nur indirekt das Gemeinschaftliche aus. Das Symbolmilieu muß seinen unmittelbaren Ausdruck in Monumentalarchitektur finden, das heißt in Lösungen, die den kulturellen Wert manifestieren, welcher dem sozialen Milieu zugrunde liegt." Ein Herausragen im wörtlichen Sinn ist dabei allerdings nicht nötig.

Der alte Kirchenbau, vom frühen Mittelalter bis etwa zur Zeit Balthasar Neumanns, war abgeschlossen als Folge seiner Geschlossenheit, d. h. als ein wie der Kosmos allseitig entfaltetes, sich selbst genügendes Ganzes mit eigener „sakraler" Räumlichkeit, deren Licht und deren Substanz anders ist als das Draußen, hatte es auch seine Festigkeit und seine Verschlossenheit gegen die Welt (ein Beispiel bietet die Stiftskirche St. Georg auf der Reichenau; *Abb. 4*). Was der Zeltbau zeigen kann, ist etwas anderes: wohl auch einen ausgesonderten Bereich, aber als etwas Vorläufiges, das das Draußen spüren läßt, in dem die Anwesenheit des Heiligen wie die eines Gastes und eben dabei als etwas Kostbares gezeigt wird. Ob das Zeltdach mit einem mobilen Baldachin oder mit Nomadenzelten verglichen wird, ist weniger wichtig, als wie es in seinem Bezug auf das Offene und auf das wie provisorische Umschließen seines Inhalts gestaltet ist. Der

Eindruck der Zurückgezogenheit, ja der Geborgenheit, kann in manchen modernen Kirchen sogar stärker empfunden werden als in alten, doch gehört er dann zu einer „Insel", die vom offenen Raum umspült wird (St. Hildegard München-Pasing, 1962 von S. Österreicher; *Abb. 3*). Auch ein völlig umfriedeter, dazu durch einen Brunnenhof vom Außen abgesetzter Bau wie St. Laurentius in Köln-Lindenthal (1960/62 von Emil Steffan) ist in seiner Höhlenhaftigkeit nur als Zufluchtsort inmitten der allgemeinen Verkehrssituation zu verstehen.

In denselben Zusammenhang gehört der trapezförmige oder parabelartige Grundriß mancher heutiger Kirchen, der, wie Rudolf Schwarz dargelegt hat[13], zur Eingangsseite hin keine notwendige Grenze setzt; er leitet aus einem Weiten und Offenen auf den Brennpunkt, den Altar hin. (Vorläufer ist etwa, bezeichnenderweise, ein Tagungsgebäude in Amsterdam 1925/26 von van der Vlucht.)

Wenn ein solcher zugespitzter, auswinkelnder Altarraum von einer entsprechenden Eingangsseite abgefangen wird – wie das Kirchen in Mühlheim und Köln zeigen und vor allem die Kathedrale in Tokio, 1962/64 von Kenzo Tange – so kommt doch nicht die Geschlossenheit zustande wie bei alten Polygonalräumen, sondern die stumpfen Winkel zeigen ein Aneinanderstoßen, wie eine „Begegnung". Ähnliches gilt in Tokio für die schräg zum Boden anlaufenden Wände: sie stehen nicht, sie verlaufen. Die Spalten zwischen den einzelnen Wand- oder Dachelementen, wie es sie an vielen Bauten (auch Kirchen) gibt, und die in Tokio ein großes Kreuz bilden – Form des Negativen –, sie zeigen besonders eindrucksvoll, daß solche Bauten weiter als je davon entfernt sind, einen Organismus, eine Entfaltung aus der Einheit zu bilden; vielmehr sind sie „Konstellation", wie von Himmelskörpern auf ihrem Weg. Bekanntlich gibt es in der Astrologie viele zufällige und einige glückhafte, sprechende Konstellationen. Hierher gehören natürlich auch die Autobahnkirchen, etwa die bei Florenz, 1959/64 von Giovanni Michelucci *(Abb. 6)*. Horst Schwebel sagt vom Außenbau: „Hier sollen Menschen so gepackt werden, daß sie ihre Fahrt unterbrechen."[14] Diese Signal- oder Plakatfunktion mag viele neue Kirchenbauten erklären. Mit der Unterbrechung ist der Autofahrer aber nicht aus der Fahrt entlassen. „Michelucci ist eifrig darauf bedacht, seinen Besucher in Aktion zu halten. Der Gang zur Taufkapelle gleicht einer einzigen Entdeckungsfahrt." Man sieht, so etwas läßt sich im Stil des Slogans „Mehr erleben" beschreiben. Damit ist der bedeutende Bau aber unfreiwillig karikiert. Wichtig ist, daß er sich von keinem Standpunkt als ganzes darstellt, sondern einen fortwährenden Wechsel der Sicht verlangt. Schwebel fordert eine „Utopie" ohne Inhalt, eine „Liturgie" der Bewegung, die nicht von der Kirche, sondern vom Architekten ausgeht.

Damit sind wir bei einem letzten Aspekt der Kirchen im Verkehrszeitalter, den vielfältigen Bauten als Improvisation der Architekten. Das sind sie auch bei massiver Bauweise, solange sie den experimentellen Charakter deutlich herausstellen. Der Archi-

[13] R. Schwarz, Katalog der Gedächtnisausstellung (1963) 59 ff.

[14] Kirchen in nachsakraler Zeit, hrsg. v. H.-E. Bahr (Hamburg 1968) 81 ff.

tekt Hermann Funkte hat sie als solche beschrieben und von der Kirche, die ihren Architekten derartig freie Hand läßt, gesagt: „Wahrscheinlich fühlt sie sich sehr sicher." Aber: „Fühlt sich die Kirche in ihrer Kirche eigentlich wohl?" Mit den bunten Ausstellungspavillons, von denen wir sprachen, haben solche Kirchen sicher viel zu tun; beide wollen in ihrem Beschauerappell wohl „architettura efimera" sein. Aber wir dürfen nicht leugnen, daß Architektenwillkür und freies Gotteslob sich manchmal treffen können. Weniger ihrer Form nach als ihrer baulichen Absicht nach lassen sich auch transportable Kleinkirchen, der Straße sich anbietende Ladenkirchen und selbst Wohnkirchen (die „die Möglichkeit des Angebots vergrößern" sollen, statt dessen aber, wie Poscharski zeigt, ins „Getto" führen) als Vorläufer der Verkehrsarchitektur bezeichnen. Ausläufer scheinen mir auch die meisten Mehrzweckkirchen. Anders als in Kirchen des Mittelalters, die mehreren auch profanen Zwecken dienten[15], sind diese nicht um zentrale Zwecke gesammelt, sondern die Funktionen überschneiden, überlagern einander in wechselnder Folge, was eine mobile Ausstattung voraussetzt. Durchgangsräume sind das also in besonderem Sinn. Die theologische Seite der Sache, der Funktionalismus bzw. der bewußte Profanierungswille, steht hier nicht zur Debatte. Künstlerisch können diese Bauten entweder partiell Unpassendes oder Neutrales oder den Gestaltungswillen des jeweiligen Architekten darstellen. (So wird man das Gemeindezentrum Sindelfingen, 1967 von H. Rall u. a., für geringere Zwecke mit dem Emotionsappell der steigenden Deckenbalken etwas zu „hochgegriffen" finden.) Sehr aktuelle Tendenzen, wie sie etwa Norberg-Schulz heute ausspricht, „daß jedes Gebäude seinen Charakter ausdrückt" (S. 208), werden dabei behindert – keineswegs aber bei allen übrigen Bauten des Verkehrszeitalters.

Von dem Pathos, das einen bekannten Entwurf Walter Förderers für eine Diskussions- und Profankirche erfüllt, kann hier nicht die Rede sein. (Es ist verständlich, denn die Entsakralisierung muß gefeiert werden.) Verbal gefordert ist bei den Mehrzweckbauten gewöhnlich eine Weltheiligung durch Aufgeben des Heiligen. Wobei die Frage gestellt ist, ob schon damit das Profane weniger profan wird, daß man auf Sakrales verzichtet (aber vielleicht will man damit den Fürsten dieser Welt überlisten: er findet die Kirche nicht mehr). Bei Förderers Entwürfen ist noch wenig davon zu sehen, ob man vielleicht nicht mehr Salz sein will, sondern Quantité négligeable.

Sakrales

Es bleibt hier zu fragen, was wir unter dem „Sakralen" oder auch nur Festlichen und Besonderen alter oder neuer Kirchenräume verstehen wollen. Von vornherein ist klar, daß wir hier nicht von der Realität des Heiligen im theologischen oder auch im psychologischen Sinn sprechen, sondern von seiner Darstellung in der Architektur, seinem „Ausdruck" durch die Form. Jeder weiß, daß in einer Scheune im Vollsinn

[15] J. G. Dawies, The Secular Use of Church Buildings (London 1968).

Messe gefeiert werden kann; aber die Hagia Sophia, profaniert und Museum, mag manchem anschaulich noch etwas davon zeigen, was christlicher Gottesdienst ist. Wir versuchen keine Definition des anschaulich „Sakralen" in der Baukunst, aber betrachten einige Kennzeichen von Sakralbauten, also nicht schlechthin für den Ausdruck notwendige Züge, die aber gewissermaßen statistisch bedeutsam sind.

Etwas dilettantisch mißbraucht hat man den *Vertikalismus;* es geht bis in die zwanziger Jahre zurück, daß ein Kunsthistoriker den Steilraum als das eigentliche Kennzeichen des Sakralen angesehen hat. Aber ein Korn Wahrheit ist geblieben. Gewiß wird man nicht den Bau von Beauvais aus dem 13. Jahrhundert deshalb für sakraler im Ausdruck halten als den von Gernrode aus dem 10. Jahrhundert, weil er viel steiler ist; erst das Zusammenwirken vieler Züge macht das Kunstwerk und seinen Ausdruck aus. Aber innerhalb eines Epochenstils haben die Zeitgenossen meist dem Kirchenraum die größere Steilheit zuerkannt, man vergleiche z. B. den Bürgersaal in München um 1709/10, einen, wie der Name andeutet, Kongregationssaal mit Altar, einen barocken Mehrzweckraum also, der freilich nicht Sakrales profaniert, sondern Weltliches, den Versammlungsraum, sakralisiert (wie manche Bauten seiner Art in Venedig und Süddeutschland), und daneben, vom gleichen Architekten Viscardi, 1701/36 die Kirche Fürstenfeld. (Oder man vergleiche den Alten Rathaussaal in München 1470/74 mit der Frauenkirche aus der gleichen Zeit 1466/92.) Auch moderne Kirchen verzichten selten auf die Überhöhung des Versammlungs-Nutzraums, sei es in der Proportion, sei es durch die Bewegung der Decke. Wichtig ist, daß eine solche Überhöhung stets unfunktional ist, keinen Nutzen und keine direkte Funktion in der Liturgie hat. Andererseits fügt sie erst der Nutzfläche in Breite und Tiefe im vollen Maß, über das knapp Notwendige hinaus, die dritte Dimension hinzu, wie sie unserer vollen Raumvorstellung und speziell unserer aufrechten Körperhaltung entspricht – öfters noch in einer besonderen Steigerung. Erst die Sakralbauten alter und neuer Zeit – wir sprechen von Innenräumen – geben also für gewöhnlich den Raum in seinem vollen Begriff, andere, weltliche Räume – von besonderen Festsälen abgesehen – sind Reduktionsformen. Wurden in den Sakralräumen die Grundrichtungen am meisten ausgespielt, so meistens auch die Kurve, die jene in eins zusammenziehen – von den frühen Gewölben bis zu den Grundrissen barocker und der Gesamthülle moderner Bauten.

Ein weiteres Kennzeichen, kurz zu übergehen, ist das *Ausgegliederte* alter und auch neuer Kirchenräume. Viele kleine Kirchen sind einschiffig, größere hatten früher Mittel- und Seitenschiffe, Lang- und Querhaus, Altarraum, Umgang u. a. in verschiedenen Höhen oder begleitende Kapellen. (Ausnahmen, wie die franziskanischen „Predigt-Scheunen" des 13. Jahrhunderts, gibt es.) Über das liturgisch, etwa von den Nebenaltären her Geforderte geht diese Aufgliederung oft hinaus; immerhin war es gerade die Liturgie, die sie möglich gemacht hat: weder eine Folge eigener Räume wie im Schloßbau noch ungegliederter Freiraum. Wie Norberg-Schulz ausführt[16],

[16] Ch. Norberg-Schulz, Mensch, Raum, Architektur, in dieser Zschr. 189 (1972) 193–202.

ist es dem menschlichen Existenzraum (als umschließendem, bergendem, maßstabsetzendem) eigen, „Bereiche" zu bilden. Dieses ganz Menschliche gestalten am vollständigsten die alten Sakral-Räume; in den neuen ist es nicht ganz verschwunden, wobei die Bereiche in solchen verkehrshaften Gebilden (wie der Florentiner Autobahnkirche) zügig (und oft zugig) ineinander überleiten können, auch zwischen außen und innen.

Damit sind wir bei einem der wichtigsten Kennzeichen alten und neuen Sakralbaus, der *Innenräumlichkeit* als besonderer Qualität. Sie ist nicht ausschließlich christlich, aber doch in besonderer Weise. Gefäßhaft, freien Raum einfangend sind diese abendländischen Bauten. Wolfgang Schöne zeigt, daß durch die besondere Lichtführung und Farbigkeit etwas wie ein „Raumnebel" entsteht, „Nebel" nicht als Verhüllung der einzelnen Dinge, sondern als Integration in ein umfassendes Licht, als die sichtbar gewordene Substanz des Raums selbst, das nicht Gebaute, aber Umbaute als eigene Qualität. Dem Umbauten dient das Gebaute. (Wenn mittelalterliche Quellen die Kirche aus Menschen und die Eucharistie vor die Kirche aus Steinen stellen, so fügt sich das dieser kunsthistorischen Interpretation ein, ohne sie vorauszusetzen.) Abgeschlossen sind diese Kirchen, wie gesagt, als Folge ihrer Geschlossenheit, ihrer integralen Ganzheit, zu der die Glasfenster gotischer Kathedralen ebenso beitragen können wie die Raumschwingungen einer Barockkirche. Die innere Durchgliederung und die Überhöhung, von denen wir sprachen, gehören mit zu der Erscheinung einer Kirche, die für sich, ohne Bezug zum Außen, anschaulich das zeigt, was sie im Bewußtsein der Zeitgenossen oft auch symbolisch bedeutet: ein Bild des Weltganzen – oder, wie die Apokalypse (21, 23) sagt: Die Stadt bedarf weder der Sonne noch des Mondes, denn ihre Leuchte ist das Lamm.

Bevor wir nach den modernen Möglichkeiten fragen, sei angemerkt, daß die Kirche damit wiederum, wie mit den genannten partiellen Kennzeichen, Architektur und also Gestaltung des menschlichen Raums im vollen Sinn war, über die Möglichkeiten anderer Bauaufgaben hinaus. Raum als eigene Qualität, Ganzheitlichkeit des Existenzraums, bergend und steigernd zugleich, auf den Menschen als Mitte oder auf die mit ihm gegebenen Richtungen bezogen, seine Identität bestätigend und zugleich ihn transzendierend, das heißt hier seine Möglichkeiten erweiternd – kein umbauter Raum hat bis heute diese Urmöglichkeiten des Bauens, und nicht eine Sonderaufgabe, stärker verwirklicht als die alten Kirchen. Man hat darauf aufmerksam gemacht, daß Sprache im Vollsinn erst die Dichtung sei, weil Komposition, Klang, Skandierung u. a., die sie auszeichnen, erst das volle Maß an „Mitteilung" möglich machen. Ähnlich kann man, aufgrund des Ausgeführten, behaupten, daß erst sakrale Architektur im vollen Sinn Architektur ist und war. (Für L. B. Alberti etwa kommen dem Kirchenbau die vollkommensten Formen zu.)

Wie steht es in diesem Punkt mit der Moderne? Wobei wir dieses Wort Moderne nicht punkthaft verstehen dürfen, geht es doch um die Frage, ob sich in unseren Zeiten der Alten Kunst überhaupt etwas gegenüberstellen läßt; bei den mehr üblichen Typen wurde schon etwas dazu gesagt. Bis heute als Tat der Moderne wird empfunden die

berühmteste Kirche nach dem letzten Weltkrieg, in Ronchamp von Le Corbusier, geweiht 1955 *(Abb. 5)*.

Mit Zeltbau der sonst üblichen Art hat sie wenig zu tun, viel aber mit anderen Zügen neuerer Baukunst, von denen wir sprachen. Bei der Einweihung nannte sie der Erzbischof von Besançon „Arche und Flugzeug"; auch hier kann also ein ältestes Symbol neben einem ganz neuen in ein neues Bauwerk gemäß seinem Stil hineingesehen werden. Bei aller Massigkeit ist die Kirche nicht festes Gehäuse, sondern Treffpunkt weitreichender Bezüge. Die Aufgabe einer Wallfahrtskirche war gerade dafür günstig. Auch hier das durchhängende und weitschwingende Dach, wie wir es ähnlich schon von Flugzeug- und Kongreßhallen kennen, dazu nach außen gebogene Wände, die Freiraum einfangen, und, durch Spalten, den Innenraum nach außen leiten, Wände, die aus verschiedenen Richtungen des Raums herankommen und sich begegnen. Und doch hat der Innenraum eine besondere, räumliche Substanz, die ihm als Kirchenraum zukommt. In ihm, wo diese weit reichenden Schwingungen sich treffen, entsteht eine Verdichtung. Die lukenartigen Fenster in der einen Wand tragen noch dazu bei. Ein Bau, der überall über sich hinausweist, nur Treffpunkt ist, enthält doch eben als solcher anschaulich wieder das Verborgene, Dichtere, das anders ist als alles draußen. Es ist viel gefährdeter als im alten Kirchenbau, an keinen Typ gebunden, nur an die jeweils mögliche Verwirklichung. Es ereignet sich nur aus dem besonderen Glück des jeweiligen Zusammentreffens.

Eine Wende?

Sehr verschieden, später und oft dennoch durch Ronchamp mitbedingt, sind die „Katakombenkirchen", von denen Eberhard Schulz gesprochen hat. (Sein Bericht nimmt sich merkwürdig aus in einem antisakralen Sammelband[17].) Diese Kirchen mögen eng und wuchtig umbaut sein oder, den Zug des Verkehrs aufnehmend, in die Tiefe führen, sie sind im religiösen Bereich die Parallele zu „Schatzhäusern" anderer Bauaufgaben. Die volle Möglichkeit des Sakralen fehlt hier, das quasi Kosmische im Durchführen aller architektonischen, menschlichen Möglichkeiten. Es bleibt ein Bewahren, ein Nahesein am Altar. Solche Kirchen können etwas vom Charakter einer Sakramentskapelle annehmen. Aber dieser ist nicht nur dem katholischen Kult eigen; die evangelische Kirche im KZ Dachau von H. Stüffler oder das Mémorial de la Déportation auf der Cité-Insel in Paris, 1962 von G. H. Pingusson, zeigen auch etwas von dieser Sammlung.

Keine solche Wehr- oder Kellerkirche, und doch ihnen verwandt, ist die Dorfkirche von Vasperviller in Lothringen, 1968 von Karl Litzenburger. Der Bau schließt sich zum Teil an Ronchamp an und bezeichnet doch von daher gesehen eine Wende im

[17] Vgl. H.-E. Bahr, a. a. O. (Anm. 14) 26 ff.

wörtlichen Sinn. Vom Eingang (rechts) her geht man zunächst der niedrigen Mauer entlang, dann vollzieht man eine fast vollständige Kehre ins eigentliche Innere um den Altar, das von einer fensterlosen Wand umhüllt und abgefangen wird. Links davon, durch Senkrechte herausgehoben, ist die Sakramentskapelle, durch eine Art Filterung von Spalten und farbiges Licht mit der Kirche verbunden. Sie ist kein selbständiger Bau und doch etwas wie ebenerdige Krypta, innerer Turm und Schrein zugleich. Von ihm, dem unisolierbaren Mal, senkt sich das Dach mit einer anschaulich zwingenden Bewegung auf den weiten und ganz umfangenen Raum um den Altar herab.

Die Wende, die dieser Bau vollzieht, ist wohl mit den „Schatzhäusern" zusammenzusehen. Der Durchgangsraum, den man vom Eingang betritt, wird abgefangen, auf einen inneren Raum und ein Mal und Behältnis verwiesen. Verdichtung ist nicht wie in Ronchamp ein glückliches Ergebnis der Raumkurven, sondern erklärtes Ziel.

So könnte es weitergehen. Versuche, solche Gedanken, wie sie hier keimhaft erscheinen, weiter durchzubilden, sind im Gang. Aber wie wird es weitergehen?

Ausblick

Betrachten wir noch einmal einen weiteren Umkreis des zeitgenössischen Kirchenbaus, nämlich außerkirchliche Sakralisierungen. Architektonisch liegt wenig vor, außer etwa bei den Anthroposophen. Aber quasi-sakrale Riten, die einmal ihr architektonisches Gehäuse finden dürften, gibt es genug. Denken wir an die Ostblockstaaten, mit Jugendweihe und vielerlei ernstgenommenen Festen. In dem Kapitel „Weltliche Kathedralen" von Solschenizyns „Erster Kreis der Hölle" ist diese Tendenz am stärksten verdeutlicht. Nun mag mancher auf Grund von Erfahrungen versucht sein, kommunistisch mit reaktionär gleichzusetzen, vor allem in der Kunst. Doch seien wir da lieber vorsichtig: Es sind im einzelnen, etwa in der Wissenschaft, aus diesen Ländern immer wieder sehr starke positive Impulse ausgegangen, und gerade allgemein Menschliches, das nicht im Programm steht, tritt dort besonders deutlich hervor. Das Kultische könnte dazu gehören. – Riten kennen wir im Sport, und bei Olympia wurde manchmal von einem Ersatzkult gesprochen, wie ja Avery Brundage Olympia ganz ernsthaft eine Religion nennt. (Die Vorfälle in München haben ein Gefühl für Olympias Würde, wie es scheint, eher vertieft.) Der Palazzetto dello Sport in Rom, 1957 von Nervi, mag manchem sakraler vorkommen als die meisten Kirchen von heute. Besonders wird das Kultische wohl auch in der Hippie-Bewegung erfahren.

So erscheint es nicht zweifelhaft, ob in Zukunft Feiern über die praktische Funktionalität hinaus an entsprechenden Orten stattfinden werden. Die Frage ist nur, ob sie die christlichen Kirchen zulassen oder hervorbringen werden.



Abb. 4: Stiftskirche St. Georg, Reichenau-Oberzell.

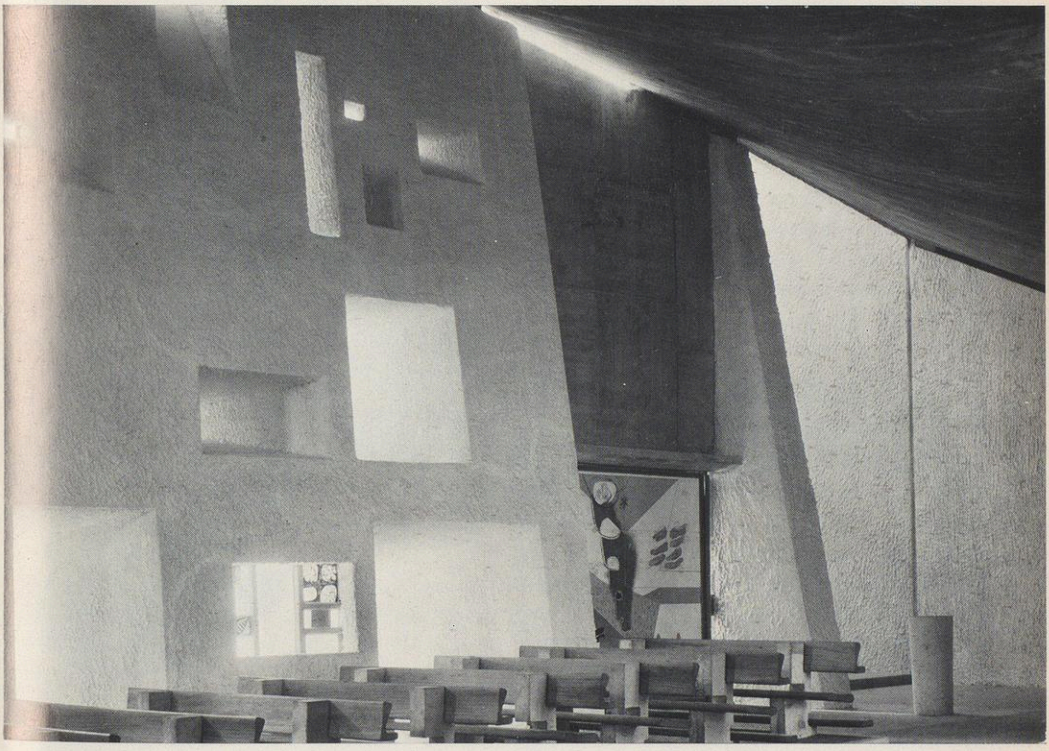


Abb. 5: Wallfahrtskirche Ronchamp, von Le Corbusier.



Abb. 6: Autobahnkirche bei Florenz, von G. Michelucci.

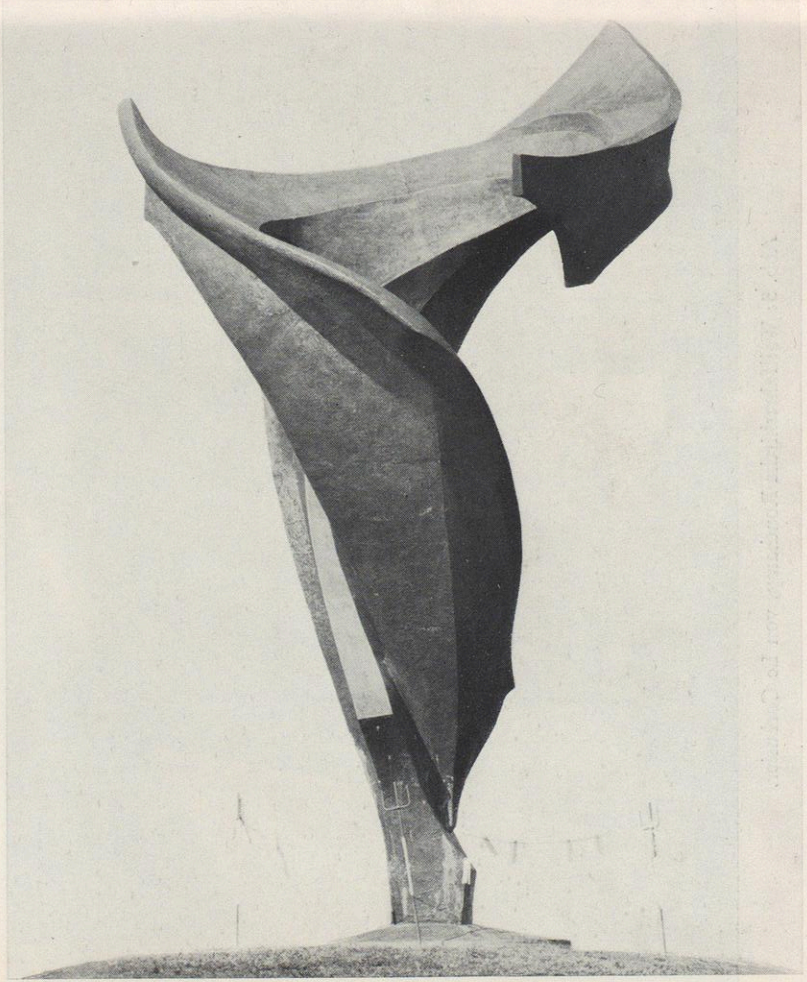


Abb. 7: „Schuttblume", München, von R. Belling.

UMSCHAU

Religionsunterricht als „Lebenshilfe" und „Schule der Humanität"?

Ergebnisse einer deutschen und einer italienischen Untersuchung

Die Diskussion um Berechtigung und Ziel des schulischen Religionsunterrichts (RU) ist zwar weitgehend eine Grundsatzfrage. Aber diese Grundsatzfrage und vor allem die Bemühungen um eine Neugestaltung können nicht ungeschichtlich unter Absehen von den tatsächlichen Einstellungen aller Beteiligten zu einer Lösung finden. Darum ist es sehr zu begrüßen, daß in den letzten Monaten zwei empirische Untersuchungen zum RU veröffentlicht wurden, die sich beide durch hohes wissenschaftliches Niveau auszeichnen.

Norbert Havers hat eine erziehungswissenschaftliche Untersuchung vorgelegt, die vor allem nach den Ursachen für die *Unbeliebtheit* des RU bei deutschen Gymnasiasten forscht[1]. Er konzentrierte sich dabei auf die Mittelstufe von Gymnasien, genauer: auf zehnte Klassen, weil dort die Unbeliebtheit am stärksten empfunden werde. Die Umfrage erfaßte nur Jungen, insgesamt 283, katholische und evangelische, Schüler, die den RU besuchen, aus 12 zehnten Klassen in zwei humanistischen und zwei naturwissenschaftlichen Gymnasien Münchens. Es wurden also weder Mädchen noch Schüler aus der Kleinstadt- und Landbevölkerung einbezogen, und die Befragung erfolgte (im Mai 1970) zu einem Zeitpunkt, da die Stimmung gegen den RU einen Höhepunkt erreicht hatte – lauter Faktoren, die man sich bei den extrem negativen Ausgangsdaten dieser Untersuchung vor Augen halten muß.

35 % der katholischen und 25 % der evangelischen Schüler stimmen entschieden dem Statement zu: „Auch wenn der Religionslehrer noch so gut wäre, würde ich für eine Abschaffung des RU stimmen" (93). (In Umfragen, die in anderen Regionen Deutschlands durchgeführt wurden und sich nicht auf die besonders kritische Mittelstufe beschränkten, sind die Stellungnahmen positiver.) 51 % der katholischen und 38 % der evangelischen 10.-Klaß-Schüler Münchens würden „sich am liebsten vom RU abmelden" und noch mehr halten ihren RU für „verlorene Zeit" (93). Auch hier liegen die andernorts ermittelten Zahlen niedriger. Havers meint, man habe in einer durchschnittlichen Sekundarschule mit etwa 25 bis 50 % Austrittswilligen zu rechnen.

Die mit Hilfe eines Computers durchgeführte Faktorenanalyse (7. Kap.) zeigt, daß die Einstellung der Schüler zum Schulfach Religionslehre, d. h. ihr Wille, dieses Fach beizubehalten oder abzuschaffen, wesentlich stärker von ihrer allgemeinen *„Einstellung zum Glauben und zur Kirche"* abhängt als von der Beurteilung des konkreten RU mit seinem Religionslehrer (190) oder vom Interesse an religiösen Fragen (221). Auch eine Korrelationsanalyse und eine multiple Regressionsanalyse weist nach, daß die Beliebtheit des *RU als Fach* vor allem von der Einstellung zur Kirche und zum Glauben abhängt, während für die Beliebtheit des *konkreten RU* vor allem das Urteil der Schüler über die Aufgeschlossenheit und Durchsetzungsfähigkeit des Religionslehrers entscheidend ist (212).

In diesen Ergebnissen ist der Einfluß eines ausgesprochen aufklärerisch-rationalistischen und kritikfreudigen bis kirchenallergischen Klimas spürbar. Ist dieses Klima eine entwicklungsbedingte Eigenart dieser Altersphase,

[1] N. Havers, Der Religionsunterricht – Analyse eines unbeliebten Fachs. Eine empirische Untersuchung. München: Kösel 1972. 278 S. Kart. 28,–.

wie sie schon E. Spranger und andere beschrieben haben, oder/und die besondere „Welle" der Jahre um 1970 mit ihrem gesellschafts- und religionskritischen Aufklärungspathos? Auf solche Fragen geht Havers nicht ein.

Vielmehr sucht er im Anschluß an seine Untersuchung Folgerungen für die Organisation des RU zu ziehen. Er schließt sich dem Vorschlag von K. E. Nipkow an, den RU der Zukunft als Wahlfach und gleichzeitig als Wahlpflichtfach anzubieten, auch schon auf der Mittelstufe. Für die inhaltliche Gestaltung eines solchen RU gibt die Untersuchung einige wertvolle Hinweise. Sie zeigt zunächst noch einmal negativ in aller Deutlichkeit, daß der RU nicht mehr von einer allgemeinen Gläubigkeit, vom Wunsch nach Einführung in die Lehre einer Konfession oder von der Bereitschaft, sein Leben nach der Lehre der Kirche zu gestalten, ausgehen kann.

Positiv weist sie auf folgende Anknüpfungspunkte hin. Eine starke Mehrheit (77 %) möchte sich „über die Kirche gut informieren, damit ich mich wirklich frei für oder gegen sie entscheiden kann" (104), akzeptiert also RU als *theologische Orientierungshilfe im weitesten Sinn.* 60 % bejahen es entschieden (29 % sind unentschieden und 11 % verneinen), daß „der Religionslehrer über alle wichtigen Probleme unseres Lebens mit uns reden soll" (114), und 61 % möchten, daß der Religionslehrer „eine Art Vertrauensperson für die Schüler" sei (114), suchen also eine *persönlich-praktische Orientierungshilfe*, die Havers als *„Lebenshilfe"* bezeichnet. Auch zeigen sich 50 % deutlich an einem Kontakt der Kirche mit ihnen interessiert.

Die gesuchte theologische und persönlich-praktische Orientierungshilfe muß vor allem *aktualitäts-, problem-, psychologie- und gesellschaftsbezogen* sein. Als im Rahmen des RU interessierend werden am häufigsten die Themenkreise genannt: Probleme der Jugend (Autoritätskonflikte mit Eltern und Lehrern, Freizeitgestaltung, Berufswahl) (95 %), aktuelle politische Fragen (92 %), Sexual- und Ehefragen (90 %), psychologische Fragen (85 %), Kirche und Politik (82 %). Viele dieser Interessen mögen modisch (gewesen) sein; der Zusammenhang mit der auch sonst geäußerten Nachfrage nach persönlich-praktischer und aktualitätsbezogener Orientierung ist indes nicht zu übersehen.

Während bei bestimmten Reaktionen Religion und RU als ziemlich unwichtig fürs Leben erscheint, lehnen beachtliche 53 % entschieden die an sich eingängig negative Aussage ab: „RU kann nie aktuell sein, weil die Religion nicht aktuell ist" (116). Es scheint, was Havers nicht bemerkt, daß die „Religion" überall dort, wo sie durch die Beziehung zum RU oder zum Gespräch mit einem Geistlichen näher bestimmt und mit Inhalt gefüllt wird, als relevanter bewertet wird als in den Fragen, die kontextlos von „Religion" sprechen. „Religion" im spontanen, kontextlosen Wortverständnis scheint für die Befragten etwas Kultisch-Weltfremdes oder Verstaubt-Dogmatisches zu sein. Diesem nach P. Tillich und K. Rahner und dem „anthropologischen Ansatz" der neueren Religionspädagogik eigentlich überholten Verständnis von „Religion" ist auch Havers selbst verhaftet, wenn er die Nachfrage nach „Lebenshilfe" einfach als Interesse an „Themenbereichen nichtreligiöser Art" (138) interpretiert.

Aus der starken Ablehnung (57 %) der Aussage: „Ohne Religion hätte für mich das Leben keinen Sinn" schließt Havers, daß nur wenige Schüler auf eine „explizit religiöse Sinngebung Wert legen" (102), die vom Rahmenplan für den katholischen RU an den Gymnasien empfohlene Reflexion auf den Sinn des eigenen Daseins auf dieser Altersstufe also wenig gefragt sei. Aus der Antwort auf eine solche Formulierung kann man aber wohl nur folgern, daß auf dieser Altersstufe weder „Religion", noch „Sinn" selbstverständlich voraussetzbare, positiv gefüllte Stichwörter der theologischen Reflexion sein können und daß die „Sinnfrage" nicht in voll reflexer und bekümmert-negativer Sicht, sozusagen am Rand einer nihilistischen Existenzbedrohung lebendig wird. Wie und wo diese Sinnfrage beim Jugendlichen tatsächlich aufbricht, kann man wohl nur durch Tiefeninter-

views und Analyse spontaner Zeugnisse feststellen.

In *Italien,* wo an den staatlichen Schulen kraft Konkordat eine einzige Wochenstunde RU erteilt werden muß (die Schüler können auf Antrag der Eltern davon befreit werden), wird über Legitimation, Sinn und innere Gestaltung dieser religiösen Unterweisung nicht weniger heftig diskutiert als in der Bundesrepublik. Um diese Diskussion auf empirische Grundlagen zu stellen, wurden in mehreren Diözesen Schülerbefragungen durchgeführt. Die jüngste, umfassendste und wissenschaftlich am sorgfältigsten vorbereitete Untersuchung hat der angesehene Sozialpsychologe am soziologischen Institut der erziehungswissenschaftlichen Fakultät der Salesianer-Universität in Rom, *Giancarlo Milanesi,* im Januar 1971 durchgeführt[2].

Milanesi befragte nicht nur die Schüler, sondern auch die Eltern, die Religionslehrer und die Lehrer profaner Fächer, die für die Beurteilung des RU an den verschiedenen Zweigen der Scuola media superiore[3] von Bedeutung sind. Wir werden hier nur die Angaben zur Einstellung der Schüler referieren.

Befragt wurde ein für die Schülerschaft (15- bis 19/20jährige) der Scuola media superiore repräsentativer Ausschnitt von 4356 Schülerinnen und Schülern (das sind 17 % der gesamten Schülerschaft) auf 194 Klassen der verschiedenen Schulen und Schulzweige im *Umbrien* (die Diözesen Perugia, Terni, Foligno, Spoleto, Assisi u. a.), einer als „rot" bekannten Region, wo der Marxismus bodenständiger und der Laizismus traditionsreicher und prononcierter ist als in den meisten Gegenden Deutschlands. Andererseits ist hier, verglichen mit den Münchener Zahlen von Havers, der Prozentsatz von atheistisch-agnostischen und nicht mehr praktizierenden Schülern im ganzen geringer. Die Einstellung zum Glauben und zur Kirche ist hier also positiver als bei den Münchener Gymnasiasten und den deutschen höheren Schülern im allgemeinen. Trotzdem sind die Trends in den Schülerschaften beider Länder auffallend ähnlich, und es ist auch für deutsche Überlegungen wertvoll zu erfahren, was Milanesi mit seiner in manchem anders als Havers ausgerichteten, oft auch differenzierteren Befragung feststellen konnte. Die Untersuchung kann uns vor allem zeigen, wo Schüler, die den RU grundsätzlich bejahen, substantielle Verbesserungen fordern.

Während nur 15 % den RU „in seiner heutigen Form" in den Staatsschulen aufrechterhalten, ihn allerdings noch weniger, nämlich 6,5 % ersatzlos abschaffen und 11 % durch eine sozialethische oder religionskundliche Unterweisung ersetzen möchten, erklärt sich eine überwiegende Mehrheit von 66 % grundsätzlich für die Beibehaltung des RU, „aber in einer nach Methode und Inhalt neuen Form" (47 f.). Diese grundsätzliche Zustimmung ist bei Mädchen stärker als bei Jungen, bei Berufsschülern und Kindern aus der sozialen Unter- und Mittelschicht ausgeprägter als bei Gymnasiasten und Kindern der Oberschicht; sie nimmt in den höheren Klassen eher ab.

Die *Unzufriedenheit* mit dem tatsächlichen RU wird von Milanesi genauer untersucht als in den meisten anderen Umfragen. Während sich 10 % „voll" und immerhin noch 35 % „ziemlich zufrieden" mit ihrem RU erklären, sind 54 % „wenig" oder „gar nicht" damit zufrieden. Als Grund für diese Unzufriedenheit werden vor allem drei Umstände genannt: 1. „Zuwenig Zeit" (58 %), 2. die „unangepaßte und veraltete Lehrmethode" (55 %), 3. das „abstrakte und lückenhafte Programm" (52 %). Häufig werden auch „Mentalitätskonflikte mit dem Lehrer" genannt. Es ist erstaunlich – auch wenn man berücksichtigt, daß in Italien nur eine Wo-

[2] G. Milanesi, Religione e liberazione. Ricerca sull'Insegnamento della Religione in Umbria. Turin: Ufficio Catechistico Regionale Umbro 1971. 282 S. Kart. 2000 Lire. (Bestellungen an: „Orientamenti Pedagogici", Piazza Ateneo Salesiano 1, I-00139 Roma.)

[3] Dieser Oberbegriff umfaßt alle Schulen, die nach der obligatorischen Grund- und Hauptschule die 15- bis 19jährigen zur Hochschulreife oder einem anderen Abschluß führen, also: Gymnasium, Lehrerbildungsanstalt, Handelsschule, Berufsschule, Landwirtschaftsschule u. a.

chenstunde für den RU vorgesehen ist –, daß der Zeitmangel am häufigsten genannt wird, wo doch so oft über Lustlosigkeit und Langeweile im RU geklagt wird. Milanesi erklärt diese Tatsache mit dem aus anderen Antworten gut belegbaren Umstand, daß die Mehrheit der Schüler den RU „als einzige Gelegenheit in der italienischen Schule betrachtet, Probleme anzugehen, die sonst übergangen würden und für die die Zeit nie ausreicht" (55). Hier wird bereits jene Nachfrage nach *Orientierungshilfe* sichtbar, die Havers ebenfalls festgestellt hat.

Die Nachfrage nach persönlich-praktischer Orientierungshilfe und einem „anthropologischen Ansatz" dokumentiert sich in verschiedenen Stellungnahmen der Schüler. Bei der Frage nach dem *Motiv* für die grundsätzliche Bejahung oder Ablehnung des RU sind jene Antworten am zahlreichsten, die im RU „ein wesentliches Element für die Persönlichkeitsbildung" und „ein Mittel zur Wahl zwischen den Werten und zur Gewissensbildung" sehen (43).

Die *Themen*, die im RU behandelt werden sollen, sind ähnlich wie bei Havers in erster Linie human-praktischer und sozialer Art: 1. Probleme der sozialen Gerechtigkeit, 2. Probleme der Jugendlichen, 3. Sexualfragen, 4. Probleme um Ehe und Ehescheidung. Die traditionellen Fragen der Bibel, der Sakramenten- und Gnadenlehre stehen in dieser Wunschliste ganz am Ende.

Diesem Wunsch nach humaner Thematik entsprechen auch die Vorstellungen von der anzuwendenden *Lehrmethode* im RU: sie muß problemerhellend, induktiv und partizipativ sein. Eine überwiegende Mehrheit (71 %) stimmt der Methode zu, „auf systematische Weise die Probleme des Menschen und des Jugendlichen zu prüfen und im Gespräch vom Christentum aus eine Lösung dafür zu suchen" (89). In die gleiche Richtung weisen die Vorstellungen von den nötigen Qualitäten und den Aufgaben des *Religionslehrers*. Die überwiegende Mehrheit sieht die Aufgabe der Religionslehrer darin, „die Jugendlichen zur Erforschung der Wahrheit zu erziehen" und „den Schülern moralische Ratschläge zu erteilen" (zu deutsch wohl: sie in Fragen der Lebensgestaltung zu beraten), während seine christliche Stellungnahme zu aufgeworfenen Problemen und sein Wille, die Schüler von der Wahrheit des Christentums zu überzeugen, nur von einer wesentlich kleineren Gruppe bejaht wird (87 f.). Die Schüler suchen anscheinend bei jedem Lehrer, besonders aber beim Religionslehrer, vor allem den menschlich-persönlichen Kontakt und eine sehr psychologisch getönte, persönlichkeitsfördernde, von bestimmten Lehrstoffen also weitgehend unabhängige Hilfe. So wird beim Religionslehrer auch am häufigsten „das Gespür und die Fähigkeit, die Probleme der Jugendlichen zu verstehen" gewünscht wie auch „der Mut zu eigenen Ansichten auch zu brennenden Fragen", während „Kenntnis der eigenen Materie und Genauigkeit in deren Darstellung" als weniger vordringlich angesehen werden.

Die Schüler suchen, so schließt Milanesi, im RU vor allem eine *„Schule der Humanität"*, die persönlichkeitsfördernd wirkt. „Die Mehrheit sieht im RU einen Beitrag zum Verstehen der Welt und des Lebens, zur universalistischen und realistischen Öffnung auf die Probleme der Menschheit, zur sozialen Reifung, zur Entwicklung nicht-egozentrischer und unbanaler Gefühle" (272).

Auch die Eltern, die Religionslehrer und die Lehrer profaner Fächer neigen, wenn auch mit bezeichnenden Nuancen, dieser Auffassung zu. So sieht Milanesi eine breite Übereinstimmung aller bei der Globalzielbestimmung des RU mitspracheberechtigten Gruppen – der Jugendlichen wie der Eltern, der Gläubigen wie der Nicht-Gläubigen – darin, daß religiöse Unterweisung in staatlichen Schulen als Hilfe zur Persönlichkeitsentwicklung der Jugendlichen konzipiert wird, als Hilfe, die die spirituelle Dimension des Menschen in der industriellen und städtischen Zivilisation wiederentdecken läßt.

Bernhard Grom SJ

BESPRECHUNGEN

Kirche

Zum Thema Frau in Kirche und Gesellschaft. Zur Unmündigkeit verurteilt? Von Hubert CANCIK u. a. Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1972. 144 S. Kart. 15,–.

„Frau in Kirche und Gesellschaft" droht ein Modethema zu werden. Autoren, die sich dieses Themas annehmen, müssen sich also befragen lassen, was sie zur Erhellung des Problemfelds beitragen und welche Lösungsansätze sie sichtbar machen. An ein Buch des Verlags des Katholischen Bibelwerks geht man dabei mit besonderen Erwartungen heran. Aber diese Erwartungen werden nur zum Teil erfüllt.

Fünf Autoren melden sich zu Wort: Hubert Cancik: „Die neutestamentlichen Aussagen über Geschlecht, Ehe, Frau" (9–46); Hildegard Cancik-Lindemaier: „Ehe und Liebe. Entwürfe griechischer Philosophen und römischer Dichter" (47–80); Ingrid Scherff: „Die Lage der Frau in den westlichen Gesellschaften" (81–101); Camilla Härlin: „Die Kirche und das Rollendenken" (103–134) und Peter Grohmann: „Muttersein – ein unüberwindbares Hindernis?" (135–144).

Die beiden ersten Arbeiten sind offensichtlich Abfallprodukte theologischer bzw. philologischer Dissertationen: Eine Fülle von Material, eine Häufung von Details und – ein krasses Mißverhältnis von Text und Anmerkungen (145 Anmerkungen bei Cancik in den typischen Kürzeln „für die engeren Fachkreise"!), aber keine klare Beziehung zum Thema des Buchs. Die soziologischen „Hinterfragungen" wirken aufgesetzt. Problemstellungen der Gegenwart werden in das NT hineinprojiziert – kein Wunder, daß die Bilanz negativ ausfällt. – Bei Cancik-Lindemaier gibt es 88 Anmerkungen und manches amüsante Detail aus der spätrömischen Dichtung, die so leicht nicht zugänglich ist, aber gleichfalls keinen weiterführenden Beitrag zum Leitthema.

Scherff hinwiederum erspart sich jeden Verweis auf Quellen, obwohl ihr Kapitel von statistischen Angaben lebt. Der Vergleich zwischen westlichen und östlichen Verhältnissen in bezug auf die Emanzipation der Frau bleibt an der Oberfläche, und problematisch ist die Tendenz der Verfasserin, den Grad der Emanzipation an der Zahl der berufstätigen Frauen und der Kindergartenplätze abzulesen. So wünschenswert eine Erhöhung der Kindergartenplätze aus verschiedenen Gründen ist, so darf doch der Kausalzusammenhang zwischen Berufstätigkeit und Emanzipation nicht zu eng gesehen werden.

Am sachgerechtesten nimmt sich Härlin des Themas an. Sie schreibt aus der Kenntnis der Probleme, nicht ohne Humor, klug und ausgewogen. Auch sie gibt eine Fülle von Einzelinformationen, aber diese fügen sich zu einem Gesamtbild und tragen endlich etwas bei zum Thema „Frau und Kirche". – Der letzte Beitrag schildert das Experiment einiger Familien mit einem Kinderladen. Ohne daß Schwierigkeiten verharmlost werden, scheint das Experiment recht verheißungsvoll und vor allem hilfreich für Mütter, die das tägliche Einerlei schöpferisch verändern wollen und können; hilfreich auch für Väter, ohne deren Mitwirkung die Emanzipation der Mütter nicht möglich ist.

Im Vorwort des Verlags wird vorsichtshalber bemerkt: „Die einzelnen Arbeiten dieses Bandes geben nicht unbedingt die Meinung des Verlags wieder; aber gerade dies wäre nicht im Sinn eines Buches, das Impulse geben und im guten Sinne provozieren will." Wen oder was? *E. von der Lieth*

FURGER, Franz: *Anspruch Christi und Handeln des Menschen.* Elemente christlicher Welt- und Lebensgestaltung. Freiburg: Imba 1972. 211 S. Kart. 11,50.

F. Furger, Professor für Ethik und Moraltheologie an der Theologischen Fakultät Luzern, stellt sich in seinem neuen Buch die Aufgabe, „die Grundlagen einer christlichen Sittenlehre in einer Übersicht darzulegen" (11). Er tut das nicht in erster Linie für Leute vom Fach, sondern für solche, die, wenngleich von der Wichtigkeit der Sache überzeugt, beim besten Willen nicht die Zeit haben, alle einschlägigen Veröffentlichungen zu verfolgen. Demgemäß schreibt, erklärt, analysiert und argumentiert er in einer Weise, die nur Aufgeschlossenheit für die Probleme, nicht aber die Vertrautheit mit einer Fachsprache voraussetzt.

Furger gliedert den zu behandelnden Stoff in vier Abschnitte: 1. „Der Mensch – Angelpunkt der Liebe", eine philosophische und theologische Anthropologie in Grundzügen; 2. „Christliches Sein – Christliches Tun", eine tiefgründige Analyse der sittlichen Forderung, ansetzend beim Gewissen, von dort übergehend zu den Normen als „Ordnungsstrukturen des Gewissens", wobei die sittliche Weisung im AT und NT, Naturrecht (= „Ethische Sachstrukturen der Welt"), Situationsethik und Existentialethik behandelt werden; 3. „Der persönliche Entscheid aus sittlicher Verantwortung", eine Darlegung dessen, was mit freier Selbstbestimmung, Zurechenbarkeit und Verantwortlichkeit gemeint ist; 4. „Das spezifisch Eigene christlicher Ethik", eine sehr ausgewogene Stellungnahme zu der seit etlichen Jahren umstrittenen Frage, was eine christliche Ethik von andern Ethiken unterscheide und auszeichne.

Furger verbindet in glücklicher Weise die systematische Entfaltung einer Frage mit problemgeschichtlichen Rückblicken. Was er an Literatur verarbeitet hat und zitiert, ist von imponierender Breite. Kurz, dem Verf. ist gelungen, was er sich mit seinem Buch vorgenommen hat.

B. Schüller SJ

Atheismus

Gott-Frage und moderner Atheismus. Von Josef BLANK u. a. Regensburg: Pustet 1972. 104 S. Kart. 9,80.

Vier Akademiebeiträge von 1969 sind hier gesammelt; vier Gelehrte und Publizisten stellen sich den Aporien aus dem je eigenen Bereich. Der Exeget J. Blank fragt nach dem Gott der Bibel und nach dessen Verständnis im neuen Kontext der Forschung. Der Publizist H. Zahrnt fragt sich nach der eigenen Erfahrung von Gott, nach deren Ob und Wie. Der kommunistische Philosoph M. Machovec geht dem nach, was in seinem Bereich vergessen wurde, und fragt nach der ethischen, nach der existentialen Ebene. Und der systematische Theologe W. Kasper schließlich sucht sich den Problemen des Sprechens und Redens von Gott, der Grundfrage von Theologie, zu stellen.

Trotz der engagierten Forderung von Machovec nach Dialog (68–71) liegt hier dazu erst ein Ansatz vor, jedoch wohl der bedeutsamste: die Erfahrung der Aporie im eigenen Leben und Denken und die Feststellung von Gemeinsamem in dieser Erfahrung. Es ist vom Vergessen dessen die Rede, was eigentlich nicht hätte vergessen oder vernachlässigt werden dürfen. Man spricht aber auch von der gemeinsamen Position „gegenüber aller Selbstgenügsamkeit des Lebens und Denkens" (85), von Bedingungen, Gegebenheiten und Situationen, unter denen sich Philosoph und Theologe, kurz: der Mensch von heute findet. Damit sind Möglichkeiten und Aufgaben angedeutet, die Kasper am Ende noch einmal positiv in die theologischen Kategorien von Advent und Hoffnung zu fassen sucht (95 f.).

Auch in der Sprache richten sich die Beiträge an weitere Kreise, denen sie nützliche Hilfe bei der Aufklärung der eigenen Situation, der eigenen Fragen und Möglichkeiten bieten können. Damit wird dann nicht nur die nötige Basis für den Dialog gefunden, sondern auch schon im Auffinden von gegebenen Gemeinsamkeiten ein Stück weit in ihn hineingeführt. *K. H. Neufeld SJ*

MACHOVEC, Milian: *Jesus für Atheisten.* Mit einem Geleitwort von Helmut Gollwitzer. Stuttgart: Kreuz 1972. 300 S. Kart. 14,80.

Ein differenzierter und darum ernst zu nehmender marxistischer Beitrag zur Frage nach Jesus ist immer noch ungewöhnlich. Daß er hier „Jesus für Atheisten" heißt, weist ihn als ehrlich und als bescheiden aus, selbst wenn damit durchaus nicht gemeint ist, er sei nicht für Christen. Diese mögliche Illusion wird darum zu Recht von H. Gollwitzer in seinem Geleitwort bündig durch die Erinnerung daran zerstört, daß in unserer Welt in jedem ein Atheist steckt (vgl. XII). Aber für diesen Atheisten ist mit seinem Atheismus die Frage nach Jesus keineswegs erledigt; ganz im Gegenteil – und das beweist diese Arbeit von Machovec – wird sie für ihn gerade in völlig unerwarteter Weise neu interessant. Aber Atheist und Christ fragen hier nicht nur nach dem gleichen Ziel, auch der Ausgangspunkt dieser Frage, das neutestamentliche Zeugnis, ist für beide der gleiche.

Wie die Nachbemerkungen des Verlags zu diesem Buch (293 f.) andeuten, ist das Ganze nicht in einem Zug entstanden. So gruppieren sich denn um die beiden Hauptkapitel „Jesu Botschaft" (81–145) und „Christus" (147–249), die schon mit ihren Überschriften auf das Problem zwischen dem Verkündiger und dem Verkündigten hinweisen, kürzere Überlegungen zur Fragestellung „Jesus für Atheisten?" (1–30), die Klärung „Die Quellen und ihre Bedeutung" (31–47), die Hintergrundskizze „Die jüdische Religion vor Jesus" (49–80) und die abschließende Zusammenfassung „Der Sinn der Sache Jesu" (251–269). Der Anhang bietet zunächst eine Forschungsübersicht (271–292), die damit u. E. ihren rechten Platz in diesem Buch hat, sowie ein Stellenregister (295–300).

Obwohl man gerade in Einzelheiten nicht immer mit dem Verfasser übereinstimmt – das dürfte namentlich für die Darstellung, Wertung und Verwendung von Ergebnissen der neueren exegetischen Forschung gelten –, ist in dieser Vorstellung kaum der Ort zu einer detaillierten Auseinandersetzung darüber. Wichtiger dürfte es sein, einige markante Grundeinstellungen zu unterstreichen, die das vorgelegte Bild bestimmen. Zunächst bietet das Buch ein außerordentliches Beispiel dafür, wie sehr sich jemand von vorgegebenen Wertungen frei machen kann, die sein Bemühen von vornherein übermäßig zu bestimmen drohen. Dann wird es ohne Zweifel auch auf die Dauer ein bemerkenswertes Zeugnis für eine Mühe bleiben, zu der den Verfasser aus seiner äußeren Situation heraus so gut wie nichts treiben konnte, geschweige denn gezwungen hätte. Und schließlich bleibt das grundsätzliche Wohlwollen zu unterstreichen, mit dem Machovec aus der Anerkennung der geschichtlichen Wirksamkeit des Christentums heraus an seine Frage nach Jesus herangeht.

Das wirkt sich in den Ausführungen dieses Werks so aus, daß u. E. dieser „Jesus für Atheisten" auch für Christen notwendig ist. Aus dem oben angedeuteten Miteinander im Fragen muß hier also Dialog werden. „Zweifellos steht das im Zusammenhang mit der Entfaltung des Marxismus und der kommunistischen Weltbewegung, die einerseits die Christen zu neuen Fragestellungen zwingt, andererseits die traditionellen Probleme mit neuen Augen sehen lehrt – was wiederum oft zum Rückgriff auf die ältesten und echtesten Überlieferungen nötigt" (268 f.). Erstaunt wird der Christ erfahren, daß sich der Atheist hier nicht nur interessiert, wie irgendein Fachmann für die Theorie, sondern daß er sich engagiert, und zwar so, daß sich ein Zeugnis ergibt, das wohl niemanden gleichgültig lassen kann. Seinen Grund hat das darin, daß Machovec „über Jesus mit einer positiven Leidenschaft schreibt" (1), wobei es aber ganz und gar nicht um eine Weltan-

schauung geht. „Es geht jedoch um den Menschen selbst, um seine Zukunft und seine Gegenwart, um sein Siegen und Versagen, seine Liebe und seinen Schmerz, um seine Verzweiflung und unauslöschliche Hoffnung" (269). *K. H. Neufeld SJ*

ZU DIESEM HEFT

Das Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute „Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter" (erschienen in den Verlagen Kaiser, München und Matthias Grünewald, Mainz) kommt zu dem Ergebnis, daß „einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter theologisch nichts Entscheidendes mehr im Wege steht". Das Memorandum ist das derzeit letzte Stadium einer Entwicklung, die mit dem II. Vatikanischen Konzil begonnen hat. HEINRICH BACHT, Prof. für Fundamentaltheologie an der Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen in Frankfurt, gibt einen Überblick über diese Entwicklung und ihre wichtigsten Ergebnisse. WALTER KASPER, Prof. für Dogmatik in Tübingen, befaßt sich mit den Aussagen des Memorandums selbst. Er sieht einen erheblichen Fortschritt, weil hier in wesentlichen Fragen des Amtsverständnisses Einigung erzielt sei. Offene Fragen bestünden jedoch nach wie vor hinsichtlich der apostolischen Sukzession im Bischofsamt.

Die Verfassungen von Bayern und Rheinland-Pfalz enthalten die Bestimmung, daß für Schüler, die nicht am Religionsunterricht teilnehmen, ein Unterricht über die allgemein anerkannten Grundsätze des Sittengesetzes zu erteilen ist. Wegen der steigenden Zahl der Abmeldungen vom Religionsunterricht führten die beiden Länder im Jahr 1972 diesen Unterricht ein. HANNA-RENATE LAURIEN, Staatssekretärin im Kultusministerium Rheinland-Pfalz, setzt sich anhand der bisherigen Erfahrungen mit den Problemen dieses Fachs auseinander. Sie begründet, warum sie ein Alternativangebot zum Religionsunterricht für unerläßlich hält, und zeigt dann Inhalte und Ziele des Ethikunterrichts auf.

Die Frage nach dem sittlich Guten findet in der Philosophie der Sowjetunion seit einigen Jahren wieder erhöhte Aufmerksamkeit. PETER EHLEN stellt drei Philosophen vor, die sich in besonderem Maß der Ethik zugewandt haben und dabei zu überraschenden, an die nichtmarxistische Ethik anknüpfenden Einsichten gelangt sind. Ehlen doziert philosophische Fragen des Marxismus an der Hochschule für Philosophie-Philosophische Fakultät SJ in München.

Der Aufsatz von WILHELM MESSERER, Prof. für Kunstgeschichte an der Universität Saarbrücken, zeigt die Dialektik des Sakralbaus. Zwischen den Stabilisierungsversuchen religiöser Bautraditionen entsteht ein neuer, thematisch und formal offener Raum. Die Kirche der Kontakte, des Dialogs und der offenen Dogmatik wird dabei ebenso sichtbar wie die Problematik ihrer Anpassung an die Profanarchitektur, die bis zum Unsichtbarwerden der Kirche im Stadtbild geht. – Für die Fotos haben wir den Kunsthistorischen Instituten in München und Saarbrücken sowie dem Verlag Schnell & Steiner zu danken.

Die Kirche und der Schutz des werdenden Lebens

Das Arbeitspapier der Sachkommission V der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland über „Aufgaben der Kirche in Staat und Gesellschaft" spricht ausführlich von einem „Öffentlichkeitsauftrag" der Kirche, von ihrer „Mitverantwortung für die sittlichen Grundlagen des Zusammenlebens der Menschen in unserem Staat und in der Völkergemeinschaft". In der Wahrnehmung ihres „Hüter- und Wächteramts" muß sie als „Anwalt des Menschlichen" „schädlichen Entwicklungen entgegentreten" und das abwehren, „was Gottes Gesetz verletzt, weil es gegen den Menschen, seine Würde und die aus ihr erwachsenden Menschenrechte gerichtet ist". Von den Trägern des Amts in der Kirche heißt es, daß sie zu sprechen verpflichtet sind, „wenn es um die Grundrechte und die Würde des Menschen und um die Freiheit in der Gesellschaft geht".

Ähnlich formulierte schon die Pastoralkonstitution des Konzils „Die Kirche in der Welt von heute": Die Kirche nimmt das Recht in Anspruch, „in wahrer Freiheit den Glauben zu verkünden, ihre Soziallehre kundzumachen, ihren Auftrag unter den Menschen unbehindert zu erfüllen und auch politische Angelegenheiten einer sittlichen Beurteilung zu unterstellen, wenn die Grundrechte der menschlichen Person oder das Heil der Seele es verlangen".

Als das Arbeitspapier der Synodenkommission Ende Februar veröffentlicht wurde, war nicht vorauszusehen, daß die Aussagen über den Öffentlichkeitsauftrag der Kirche in dem neu aufgeflammten Streit um die Reform des strafrechtlichen Abtreibungsverbots so schnell Aktualität erhalten sollten. Die von den Regierungsparteien vorgeschlagene Fristenlösung berührt ein so fundamentales Prinzip nicht nur der Sittenordnung, sondern auch jeder Rechtsordnung, daß die Kirche sprechen muß, wenn sie ihrem Auftrag treu bleiben will. Die Gründe, die gegen eine Reform im Sinn der Fristenlösung sprechen, brauchen hier nicht im einzelnen aufgeführt zu werden. Die Stellungnahmen des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, des Kommissariats der deutschen Bischöfe, vieler katholischer Verbände und Organisationen legen sie ausführlich dar. Überzeugend und umfassend finden sie sich vor allem in der Begründung des Gesetzentwurfs der Bundesregierung, der in der vergangenen Legislaturperiode Anfang 1972 vom Kabinett gebilligt und dem damaligen Bundestag zugeleitet wurde.

Unabhängig von den einzelnen Gründen für und wider stehen wir hier vor einem exemplarischen Fall der Wahrnehmung des Öffentlichkeitsauftrags der Kirche, in dem sowohl die Bedeutung des Wortes der Kirche wie auch die Grenzen sichtbar werden, die ihrer Wirksamkeit gesetzt sind. Daß die Kirche als Anwalt des menschlichen Le-

bens auftritt, als moralische Instanz, die die Grundlagen der Rechtsordnung und des Zusammenlebens verteidigt, gibt ihrem Wort Gewicht und Bedeutung. Sie kann aber nur an den Gesetzgeber appellieren. Die Gesetzgebung selbst ist ihrem Einfluß entzogen – eine vom Wesen der Kirche gesetzte Grenze ihres Wirkens. Sie vertritt keine Gruppeninteressen, sondern die Rechte des Menschen selbst. Dennoch muß sie damit rechnen, daß der Gesetzgeber trotz aller Einwände anders entscheidet.

Um so mehr sollten die Katholiken in der mit Emotionen aufgeladenen Diskussion nüchtern und sachlich argumentieren. Emotionen mit Emotionen zu beantworten nützt nichts. Ein Problem, das so sehr an Grundsatzfragen der Rechtsordnung und des ethisch-sittlichen Fundaments unseres Staats rührt, bedarf einer Auseinandersetzung, die sich auf Argumente und rationale Überlegungen stützt. Die Katholiken können nur dann erwarten, daß man ihre Forderungen ernst nimmt, wenn sie nüchtern und sachbezogen sprechen und wenn sie in ihren eigenen Reihen alles tun, um das werdende Leben zu schützen. „Auf jeden Fall kann die Kirche", so heißt es in dem Synodenpapier, „in einem neutralen Staat und einer pluralen Gesellschaft soviel Gehör beanspruchen, wie sie ihre Anliegen einsichtig macht, sachlich fundiert vorträgt und in ihrer eigenen Gemeinschaft realisiert und modellhaft vorlebt." Die Deutsche Bischofskonferenz hat Hilfsmaßnahmen für Frauen beschlossen, die durch unerwünschte Schwangerschaft in Konfliktsituationen geraten. Diözesen und katholische Verbände haben schon seit einiger Zeit konkrete Initiativen der Hilfe und Beratung ergriffen. Das sind Zeichen, daß man es nicht bei Forderungen an den Gesetzgeber beläßt.

Sollte das Abtreibungsverbot des Strafgesetzes ganz oder im Sinn der Fristenlösung teilweise aufgehoben werden, ändert sich für die Gewissensüberzeugung der Katholiken nichts. Das Gesetz Gottes, das die unbedingte Achtung vor jedem, auch dem werdenden menschlichen Leben gebietet, bleibt immer in Kraft. Es gilt unabhängig von jedem staatlichen Recht. Die sittlichen Normen verpflichten auch dort, wo kein staatliches Gesetz ihre Übertretung mit Strafe bedroht. Im August 1972 hat Oswald v. Nell-Breuning in dieser Zeitschrift mit Recht diesen Unterschied betont. Er wies auch auf die Gefahr hin, daß durch eine zu starre Fixierung der Diskussion auf das staatliche Recht die Meinung entstehen könnte, mit der strafrechtlichen Sanktion und der in ihr zum Ausdruck kommenden Norm stehe und falle auch die sittliche Norm. Solche Mißverständnisse muß die Kirche entschieden ausräumen. Hier liegt eine entscheidende pastorale Aufgabe, die bei der Wahrnehmung des Öffentlichkeitsauftrags nicht in die zweite Linie rücken darf.

Wolfgang Seibel SJ

Joseph Listl SJ

Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland

Wandlungen und neuere Entwicklungstendenzen im Staatskirchenrecht

Die Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland erfreuen sich einer rechtlich stark gesicherten Stellung. Das zeigt mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit ein Vergleich mit der Rechtslage der Kirchen in unserem westlichen Nachbarland Frankreich und erst recht mit der Situation der Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik und den übrigen Staaten des kommunistischen Machtbereichs. Die Rechtsstellung der Kirchen in der Bundesrepublik findet ihre Normierung und Ausfaltung in den Kirchenartikeln des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland, in den einschlägigen Bestimmungen der Verfassungen der deutschen Länder, in Konkordaten und Kirchenverträgen und zahlreichen Bundes- und Landesgesetzen. Auf dem Gebiet des *Staatskirchenrechts*, d. h. des *vom Staat gesetzten Rechts*, in dem der Bereich der Beziehungen zwischen dem Staat und den Kirchen und den übrigen kleineren Religionsgemeinschaften geordnet ist, herrscht seit dem Zusammenbruch des nationalsozialistischen Staats und der Beendigung des Kirchenkampfs – aufs Ganze gesehen – zwischen Staat und Kirche ein deutliches beiderseitiges Bemühen um Verständigung und friedliche, ja in vielen Fällen freundschaftliche Kooperation. Zwischen den einzelnen Bundesländern sind dabei allerdings erhebliche Differenzierungen und Nuancierungen nicht zu verkennen. Das zeigt im übrigen bereits ein Blick in die unterschiedlichen Bestimmungen der einzelnen Landesverfassungen über die Kirchen und Religionsgemeinschaften. Die weitgehende harmonische Zusammenarbeit zwischen Staat und Kirche in der Aufbauphase der Bundesrepublik Deutschland war begleitet von einer bei beiden Kirchen festzustellenden stärkeren Betonung der kirchlichen Eigenständigkeit und Staatsunabhängigkeit. Auf Grund der Erfahrungen des Kirchenkampfs war auch bei der evangelischen Kirche allenthalben ein deutliches Bestreben auf innere Distanzierung der Kirche vom Staat unverkennbar.

Von der Staatsrechtslehre wurde diese größere Unabhängigkeit der Kirchen vom Staat nicht allgemein begrüßt. In diesem Sinn stellte im Jahr 1952 der bekannte Göttinger Staatskirchenrechtler *Werner Weber* vor den Deutschen Staatsrechtslehrern fest, daß in den Jahren nach 1945 die Selbständigkeit der Kirchen innerhalb der Ordnung des öffentlichen Lebens im Vergleich zur Weimarer Zeit bedeutend vertieft worden sei. Die staatskirchenrechtliche Lage in der Bundesrepublik sah Weber damals dadurch charakterisiert, daß die Kirchen einerseits aus den historischen Bindungen an die Reste der in der Weimarer Zeit bestehenden staatlichen Kirchenhoheit entlassen, auf der anderen Seite aber trotzdem stärker als früher in die öffentliche Ordnung

des politischen Gemeinwesens hineingezogen worden seien. Maßgebliche Staatskirchenrechtler äußerten damals die Befürchtung, daß die Kirchen infolge ihrer gestiegenen öffentlichen Bedeutung und des Wegfalls jeglicher Staatskontrolle über den innerkirchlichen Bereich mit Einschluß der kirchlichen Vermögensverwaltung einen Zustand erreicht hätten, in dem sie „nicht mehr einer staatlichen Obrigkeit gegenüberstehen oder unterstehen und daß sich Staat und Kirche nicht mehr als klar unterscheidbare, kommensurable Größen begegnen“ [1].

Aus heutiger Sicht zeigt die staatskirchenrechtliche Entwicklung der vergangenen 25 Jahre, daß auch der Überschwang der nach 1945 wiedergewonnenen oder eigentlich erstmals voll gewonnenen Kirchenfreiheit, die sog. „Euphorie der frühen fünfziger Jahre“, an den *rechtlichen* Fundamenten des deutschen Staatskirchenrechts im Grund *nichts* geändert hat. Der Unterschied besteht nur darin, daß, nicht zuletzt dank der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts, die Kirchen und Religionsgemeinschaften im Bereich ihrer eigenen Angelegenheiten nunmehr frei sind von staatlicher Bevormundung und jene Unabhängigkeit genießen, die ihnen bereits die Weimarer Reichsverfassung dem Verfassungswortlaut nach verbürgt, die ihnen aber die nachwirkende Tradition der Monarchie und die in ihrem Selbstbewußtsein ungebrochene Ministerialbürokratie der Weimarer Zeit vorenthalten hatte. Daß die Kirchen in der Bundesrepublik nicht aus der für alle geltenden Rechtsordnung ausgebrochen sind, sondern nach wie vor dem allgemeinen Gesetz unterstehen, zeigte mit aller Deutlichkeit die Tagung der Deutschen Staatsrechtslehrer in Frankfurt im Jahr 1967, die sich, ebenso wie die Marburger Tagung dieser Vereinigung im Jahr 1952, wiederum mit der Problematik der rechtlichen Zuordnung von Staat und Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland befaßte und die bei dieser Gelegenheit gehaltenen Referate der Staatsrechtslehrer *Martin Heckel* (Tübingen) und *Alexander Hollerbach* (Freiburg/Br.) ganz bewußt unter die Thematik stellte: „Die Kirchen unter dem Grundgesetz“ [2]. Hollerbach betonte damals, daß die Verfassungshoheit des Staates zwar *„nicht grundsätzlich allumfassend“* im Sinn von virtuell omnipotent und omnikompetent, wohl aber *„grundsätzlich allbezüglich“* sei, insofern die integrative Zusammenordnung aller Wirkkräfte und Sachbereiche in einem raumzeitlichen Gemeinwesen zur Gemeinwohlverantwortung gehöre. Soweit die Verfassung Bestimmungen über die Kirchen treffe, ständen deshalb grundsätzlich auch die Religionsgemeinschaften als Lebensverbände *im Gemeinwesen* und daher auch *unter der Autorität der Verfassung,* deren Aufgabe es sei, die rechtlichen Voraussetzungen für eine gute öffentliche Gesamtordnung zu schaffen [3].

[1] Vgl. Werner Weber, Die Gegenwartslage des Staatskirchenrechts. Bericht auf der Tagung der Deutschen Staatsrechtslehrer zu Marburg am 17. Okt. 1952, in: Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer, H. 11 (Berlin 1954) S. 169 f. und S. 175.

[2] Vgl. dazu die Berichte in: Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer, H. 26 (Berlin 1968) S. 5 ff.

[3] Alexander Hollerbach, Die Kirchen unter dem Grundgesetz (s. Anm. 2) S. 59 f.

Die rechtlichen Grundlagen des Staat-Kirche-Verhältnisses der Bundesrepublik Deutschland

Die Verfassungsordnung der Bundesrepublik gewährleistet die „freie Kirche im freien Staat". Über die bloße Garantie der freien religiösen Betätigungsmöglichkeit im Sinn der individuellen und verbandsmäßigen Religionsfreiheit hinaus sieht die Rechtsordnung der Bundesrepublik vielfache Möglichkeiten einer Kooperation des Staates mit den Religionsgemeinschaften, hier insbesondere mit den beiden großen Kirchen, vor. Internationalrechtlich betrachtet gehört die Bundesrepublik Deutschland zu denjenigen Staaten, die bei voller Wahrung der kirchlichen Freiheit und Unabhängigkeit den Kirchen ein hohes Maß an institutioneller rechtlicher Sicherung und kooperativer Förderung gewähren. Die Fundamentalnormen des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland bilden dabei das Grundrecht der Religionsfreiheit (Art. 4 GG), die institutionelle Garantie des Religionsunterrichts (Art. 7 Abs. 3 GG) und die Kirchenartikel des Art. 140 des Grundgesetzes, der die hauptsächlichen staatskirchenrechtlichen Bestimmungen der Weimarer Reichsverfassung zu Bestandteilen des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland erklärt.

Die tragfähigen Kompromisse, die zwischen den Parteien und Gruppierungen der Weimarer Nationalversammlung auf staatskirchenrechtlichem Gebiet damals gefunden wurden, erweisen sich auch für die Gegenwart noch als bestandskräftig und zeitgemäß. Dabei darf freilich nicht übersehen werden, daß es auch in Weimar beträchtliche Gruppen der Nationalversammlung gab, die sich den damals zwischen den demokratischen Parteien gefundenen Regelungen mit großer Leidenschaft widersetzten. Es wäre trügerisch, anzunehmen, daß das Staatskirchenrecht zu irgendeinem Zeitpunkt der neueren deutschen Geschichte ein Bereich gewesen sei, in welchem eine völlige geistige Windstille geherrscht hätte.

Das Staat-Kirche-Verhältnis der Bundesrepublik ist durch das Grundgesetz und die auf seiner Grundlage erfolgte Entwicklung im wesentlichen durch folgende Rechtsinstitute gekennzeichnet: 1. *Qualifizierte,* durch die Verfassung verliehene *Rechtsfähigkeit* der Kirchen und zahlreicher anderer Religionsgemeinschaften als „Körperschaften des öffentlichen Rechts"; 2. Verfassungsrechtliche Garantie des *Religionsunterrichts* an den öffentlichen Schulen als ordentliches staatliches Lehrfach; 3. Bestand der *Theologischen Fakultäten* an staatlichen Universitäten; 4. Institutionalisierte *Seelsorge bei den militärischen Streitkräften und in den Strafanstalten;* 5. Einziehung der von den Kirchenmitgliedern an ihre Kirche zu entrichtenden Abgaben durch die staatliche Finanzverwaltung in Form der *Kirchensteuer;* 6. Weitgehende *Befreiung* kirchlicher Grundstücke von staatlichen *Steuern;* 7. Vielfache Kooperation des Staats mit kirchlichen wie mit anderen freien *Wohlfahrtsverbänden;* 8. Garantie der *Privatschulfreiheit* und weitgehende Unterstützung privater Schulen durch den Staat; 9. *Schutz der Sonntage und* verschiedener konfessioneller *Feiertage;* 10. *Beteiligung* der Religionsgemeinschaften an *Rundfunk- und Fernseheinrichtungen.*

Die Existenz und die Funktion dieser staatskirchenrechtlichen Institute ist den Kirchen in Konkordaten und Kirchenverträgen vielfach auch vertraglich zugesichert. Erst die Gewährleistung dieser einzelnen kirchlichen Einrichtungen auf der Grundlage der durch die freiheitliche Verfassung des Grundgesetzes garantierten Grund- und Freiheitsrechte sichert die Möglichkeit der Existenz einer „freien Kirche im freien Staat". In ganz besonderem Maß gilt das von dem Grundrecht der Meinungs- und Pressefreiheit und der Existenz eines freien und keiner staatlichen Zensur unterliegenden kirchlichen Pressewesens.

Radikaler Klimawechsel im Staat-Kirche-Verhältnis?

Kaum ein Bereich des gesellschaftlich-kulturellen Lebens wird so leicht und so intensiv von den Wandlungen des geistigen, politischen und gesellschaftlichen Lebens und der herrschenden Anschauungen und geistigen Bewegungen ergriffen wie das Verhältnis von Staat und Kirche. Wie das gesamte Geistesleben befindet sich gerade auch das vieldimensionale Feld der Beziehungen zwischen dem Staat und den Religionsgemeinschaften in einer oft nur vom Fachmann erkennbaren, gelegentlich aber auch von Emotionen und Leidenschaften aufgepeitschten kontinuierlichen Entwicklung. Diese Tatsache beweist, daß das Staatskirchenrecht, nicht anders wie die übrigen Rechtsgebiete, eine lebendige Rechtsdisziplin ist und keineswegs ein in zunehmender Verkrustung befindliches Sonderreservat, gewissermaßen eine Art juristischer Nationalpark.

Zu den dynamisierenden Kräften, die das Staatskirchenrecht der Bundesrepublik Deutschland seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs in vieler Hinsicht verändert und fortentwickelt haben, gehören an erster Stelle die Gerichte, vor allem das Bundesverfassungsgericht, das seit seinem spektakulären Urteil über die Fortgeltung des Reichskonkordats (26. 3. 1957) sich in zahlreichen Entscheidungen mit Fragen des Staatskirchenrechts befaßt hat. Zu den großen Leistungen der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts gehört es vor allem, dem Grundrecht der Religionsfreiheit in seiner korporativen Ausprägung, d. h. der *Kirchenfreiheit*, erstmals in der deutschen Verfassungsentwicklung jene Gestalt und Bedeutung verliehen zu haben, die diesem Grundrecht zukommt.

Zu Bedenken Anlaß gibt dagegen eine Tendenz in der Rechtsprechung anderer Gerichte, die erstmals in dem Schulgebetsurteil des Hessischen Staatsgerichtshofs vom 27. 10. 1965 zum Ausdruck gelangte. In dieser bei der Staatsrechtslehre auf nahezu einhellige Ablehnung gestoßenen Entscheidung hat der Hessische Staatsgerichtshof die Auffassung vertreten, daß in einer Schulklasse ein Schulgebet dann nicht gesprochen werden dürfe, wenn ihr auch nur *ein* Schüler angehöre, der der Veranstaltung des Gebets aus Gewissensgründen widerspreche. Der Staatsgerichtshof begründete

sein Urteil mit der von ihm selbst entwickelten „rechtsschöpferischen" These, daß der *„negativen" Bekenntnisfreiheit* eines Schülers, d. h. dessen Recht, durch eine staatliche Handlung nicht gezwungen zu werden, seine abweichende religiöse oder weltanschauliche Haltung gegenüber Dritten zu offenbaren (Recht zum Verschweigen seiner religiösen Auffassung), vor dem Recht der übrigen Schüler auf Vornahme einer religiösen Handlung *(„positive" Religionsausübung)*, z. B. der Veranstaltung des Schulgebets, ein *absoluter und uneingeschränkter Vorrang* zukomme. Der entscheidende Mangel des Schulgebetsurteils des Hessischen Staatsgerichtshofs liegt darin, daß das Gericht den Grundsatz der religiösen *Toleranz* völlig außer Betracht gelassen hat. Auf der Grundlage des religiösen Toleranzgebots, das in einem religiös nicht homogenen Staat wie der Bundesrepublik Deutschland zu den obersten Grundsätzen im Zusammenleben der einzelnen Bürger und vor allem der einzelnen religiösen Gruppen und Gemeinschaften gehört und sich mit zwingender Notwendigkeit aus dem voll aktualisierten Grundrecht der Religionsfreiheit ergibt, hätte die Entscheidung im hessischen Schulgebetsfall dahingehend lauten müssen, daß einem Schüler, der sich aus Gewissensgründen an einem Schulgebet nicht beteiligen will, die Wahl geboten werden müsse, entweder in schweigender Nichtbeteiligung während des Gebets im Klassenraum zu verweilen oder das Klassenzimmer erst nach Beendigung des Schulgebets zu betreten. Einzig und allein dieses Ergebnis wird sowohl dem Grundrecht auf Religionsfreiheit desjenigen Schülers, der sich am Schulgebet nicht beteiligen will, als auch der Religionsfreiheit der übrigen Schüler, die sich am Schulgebet beteiligen, gerecht[4].

Bedeutsame Veränderungen ergaben sich in den Jahren nach 1965 auf dem Gebiet des Schulwesens. *Grundlegend gewandelte pädagogische Anschauungen*, die die Errichtung größerer, mehrfach gegliederter zentraler Schulen auch in ländlichen Gebieten und damit die Beseitigung der kleinen und wenig gegliederten „Zwergschulen" forderten, *ein durch das Zweite Vatikanische Konzil erheblich verstärktes ökumenisches Gesamtbewußtsein der Gesellschaft*, ferner *säkularisierende Tendenzen* und ein in manchen Kreisen der Bevölkerung seit jeher bestehendes *Ressentiment gegen das konfessionelle Schulwesen* führten zu einer starken politischen Bewegung gegen die Bekenntnisschule, die bis dahin in einer Reihe von Landesverfassungen ausdrücklich garantiert war. Innerhalb weniger Jahre führten im Zeitraum zwischen 1967–1969 die Länder Baden-Württemberg, Rheinland-Pfalz, Bayern, das Saarland und Nordrhein-Westfalen die Gemeinschaftsschule an Stelle der Bekenntnisschule – mit gewissen Modifizierungen in Bayern und Nordrhein-Westfalen – als Regelschule ein. Diese Entwick-

[4] Zu dem Urteil des Hess. Staatsgerichtshofs und zur Schulgebetsproblematik allgemein vgl. im einzelnen Joseph Listl, Das Grundrecht der Religionsfreiheit in der Rechtsprechung der Gerichte der Bundesrepublik Deutschland (Berlin 1971) S. 274 ff. – Das Oberverwaltungsgericht Münster hat sich in einer Entscheidung vom 28. April 1972 (Az.: V A 921/69), bisher nicht veröffentlicht, in der grundsätzlichen Bewertung der negativen Glaubensfreiheit der Rechtsauffassung des Hess. Staatsgerichtshofs angeschlossen. Das Verfahren ist gegenwärtig in dritter Instanz am Bundesverwaltungsgericht anhängig.

lung auf dem Schulsektor kann dazu führen, daß in Zukunft dem freien Schulwesen in kirchlicher Trägerschaft größere Bedeutung zukommt als früher[5].

Zu den Kräften, die sich in der Bundesrepublik im Lauf der sechziger Jahre formiert haben und auf eine grundlegende Änderung des bestehenden Staat-Kirche-Verhältnisses drängen, gehören neben extremen politischen Gruppen vor allem Vereinigungen wie die Humanistische Union, die es als ihr erklärtes Ziel bezeichnen, die besondere Stellung, die den Kirchen und Religionsgemeinschaften durch die Verfassung und in der Rechtsordnung eingeräumt ist, zu beseitigen und jeden Einfluß der Kirchen im öffentlichen Leben und insbesondere jede Förderung religiöser Gemeinschaften und ihrer Betätigung durch den Staat und seine Einrichtungen zu unterbinden[6].

Auf dieser Linie liegen z. B. auch die dezidiert kirchenfeindlichen Äußerungen der Jungdemokraten, die bei ihrem Bundeskongreß Ende Januar 1973 in Duisburg eine „konsequente Trennung von Kirche und Staat" mit dem kaum verhüllten Ziel gefordert haben, die kirchliche Arbeit in den verschiedenen Sektoren des öffentlichen Lebens unmöglich zu machen. Der Katalog der Forderungen der Jungdemokraten zeigt dabei leicht nachweisbare, auffallende Übereinstimmungen mit den Maßnahmen, mit denen der Nationalsozialismus und die kommunistischen Staaten die Kirchen aus dem öffentlichen Leben ausgeschaltet haben. Nach den durch eine Resolution angenommenen Forderungen der Jungdemokraten sind die Kirchen in privatrechtliche Institutionen umzuwandeln. Das staatliche Steuereinzugsverfahren ist abzuschaffen. Der Religionsunterricht ist in eine bloße „Religionskunde" umzuwandeln, deren primäre Aufgabe darin zu bestehen hätte, den „irrationalen Charakter von Religion aufzudecken". Die Förderung konfessioneller Bildungs- und Ausbildungsstätten durch den Staat sollte untersagt werden. Die zahlreichen sozial-karitativen Werke und Einrichtungen, die die Kirchen in freier Trägerschaft innehaben, sind vom Staat zu übernehmen. Die Theologischen Fakultäten an den Universitäten sind abzuschaffen und die kirchlichen Vertretungen in öffentlichen Entscheidungsgremien, wie Rundfunkräten und Schulausschüssen, sind zu beseitigen. Die Konkordate mit der katholischen Kirche und die Kirchenverträge mit der evangelischen Kirche sind aufzukündigen[7].

[5] So wurde z. B. durch einen Notenwechsel zwischen dem Hl. Stuhl und dem Land Niedersachsen vom 22. Dez. 1972 in Abänderung einer Bestimmung des Niedersachsen-Konkordats vom Jahr 1965 vereinbart, daß im Zug der niedersächsischen Schulreform das staatliche Konfessionsschulwesen abgelöst werden soll. Dafür werden insgesamt 18 Hauptschulen, einschließlich Orientierungsstufe, an namentlich genannten Orten „in kirchlicher Trägerschaft" errichtet. Das Land Niedersachsen übernimmt für diese Schulen die vollen Personalkosten.

[6] Beispielhaft für diese Richtung das Buch des Ulmer Rechtsanwalts Erwin Fischer, Trennung von Staat und Kirche. Die Gefährdung der Religionsfreiheit in der Bundesrepublik (Frankfurt, Berlin ^{2}1971). Wie Oswald von Nell-Breuning in einer Rezension des Buchs bemerkt hat, ist für Fischer die Religion „im Grunde aller objektiven Realität bar". In *diesem* Sinn verstehe Fischer denn auch das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland. Vgl. O. v. Nell-Breuning, in: Theologie und Philosophie, 47 (1972) S. 577 f.

[7] Vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung v. 9. 1. 1973, Nr. 7, S. 4; Die Welt v. 29. 1. 1973, Nr. 24, S. 7.

Wer die Geschichte des Liberalismus der Kulturkampfzeit und des 19. Jahrhunderts kennt, weiß, daß sich der Katalog der Resolution der Jungdemokraten nicht durch geistige Originalität auszeichnet. Im übrigen gehen diese Forderungen von einem längst überholten Staats- und Gesellschaftsverständnis aus und verkennen, daß der moderne Staat eine Gruppengesellschaft voraussetzt, die es dem Staat zur Pflicht macht, *alle* geistig bedeutsamen Gruppierungen innerhalb der Gesellschaft zu fördern. So verfehlt es wäre, ähnlichen Resolutionen extremer Gruppen ein zu großes Gewicht beizumessen, so unangebracht wäre es gleichzeitig, diese Strömungen zu ignorieren. Wie *Ulrich Scheuner* einmal bemerkt hat, wird es immer richtig sein, in eine geistige Auseinandersetzung mit Gruppen und Strömungen einzutreten, die unser bestehendes Staat-Kirche-Verhältnis negieren[8]. Auch unsere, ein Optimum an Freiheit garantierende rechtsstaatliche Demokratie des Grundgesetzes muß ihre Berechtigung und geistige Überlegenheit gegenüber den sie grundsätzlich negierenden Kräften immer wieder von neuem unter Beweis stellen. Ebenso kann auch das Staat-Kirche-Verhältnis der Bundesrepublik Deutschland nicht mit rein historischen Argumenten und Rechtstiteln gerechtfertigt und verteidigt werden. Es muß vielmehr seine Übereinstimmung mit der freiheitlichen Grundordnung der Bundesrepublik und seine – freilich stets nur annähernd – optimale Richtigkeit immer wieder von neuem als von der jeweiligen Zeit gefordert aufzeigen.

Eine Gesamtbeurteilung der Entwicklung des Staat-Kirche-Verhältnisses der Bundesrepublik Deutschland im Zeitraum vom Ende des Zweiten Weltkriegs bis zur Gegenwart ergibt, daß zwar die verhältnismäßig problemlose Ära der frühen fünfziger Jahre zu Ende gegangen ist und – die Weimarer Zeit kennt dafür parallele Erscheinungen – militant kirchenfeindliche Kräfte, Gruppierungen und Einflüsse, die sich auch politisch zu artikulieren beginnen, wieder stärker hervortreten. Diese Kräfte vermögen aber die tragenden *rechtlichen Fundamente* unserer Staatskirchenrechtsordnung ebensowenig zu verändern, wie dies die „staatskirchenrechtliche Euphorie" der Nachkriegszeit bewirken konnte. Die Entwicklung des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland gibt auch während der jüngstvergangenen Jahre, soweit ersichtlich, keine Anhaltspunkte dafür her, daß sich das „staatskirchenrechtliche Klima" in der Bundesrepublik Deutschland „radikal gewandelt" habe und daß sich in ernstzunehmender Weise die Tendenzen „zur konsequenten Trennung von Staat und Kirche" verstärkt haben[9].

[8] Ulrich Scheuner, Die Kirche im säkularen Staat, in: Im Lichte der Reformation. Jahrbuch des Evangelischen Bundes, Bd. 10 (Göttingen 1967) S. 23.

[9] Diese Auffassung vertrat Christoph Link, Ordinarius für Kirchenrecht an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, in einem Referat bei der Jahrestagung der Görres-Gesellschaft in Wien am 2. Okt. 1972. Der Wortlaut des Referats erscheint demnächst in der Reihe „Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft" im Verlag Schöningh, Paderborn.

Die Kirche *ein* Verband unter anderen Verbänden?

Der moderne freiheitlich-demokratische Staat ist bestimmt durch die Existenz zahlreicher Verbände, Vereinigungen und Gruppen. Diese betrachten es als ihr erklärtes und legitimes Ziel, ihre jeweiligen speziellen, nicht selten sehr partikulären und egoistischen Interessen in der Öffentlichkeit und bis in das Parlament hinein zur Geltung zu bringen. Nach der Modellvorstellung, die die Staatslehre des 19. Jahrhunderts beherrscht hat, bestand das Staatswesen aus dem *„alle hoheitliche Herrschafts- und politische Entscheidungsgewalt monopolisierenden Staat"*, der sich in seinen Behörden, Organen und Beamten verkörperte, auf der einen und der *„unpolitischen bürgerlichen Gesellschaft als Inbegriff der der Staatsgewalt unterworfenen Privatpersonen"* auf der anderen Seite[10]. Dieses staatsrechtliche Klischee ist von der heutigen Staatslehre längst aufgegeben. Es entsprach auch für das 19. Jahrhundert weithin nicht der Wirklichkeit. Die moderne Demokratie braucht die Verbände als politisch agierende Gruppen. Das gilt ganz besonders von den politischen Parteien, ohne die die freiheitliche moderne Demokratie nicht gedacht werden kann. Die Existenz und das Betätigungsrecht der politischen Parteien – und gleiches gilt von den die Arbeits- und Wirtschaftsbedingungen bestimmenden Tarifparteien – sind im Grundgesetz an zentraler Stelle garantiert (Art. 21 und Art. 9 Abs. 3 GG).

Für den modernen pluralistischen Staat, der von sich aus über keine religiöse oder weltanschauliche Grundlage verfügt, sondern von Verfassung wegen zu religiöser Neutralität verpflichtet ist, sind *auch* die Kirchen, denen mehr als 90 % der Bevölkerung der Bundesrepublik angehören, *insoweit sie gesellschaftliche Gebilde sind,* d. h. soziologisch betrachtet, Verbände und Träger bestimmter in der Gesellschaft lebendiger Anschauungen. Ihrer Aufgabenstellung und ihrem Wesen nach unterscheiden sich die Kirchen und Religionsgemeinschaften aber in so bedeutsamer Hinsicht von den übrigen Verbänden und Interessengruppen, daß das auch der moderne und religiös-neutrale Staat nicht übersehen kann[11].

Die Bedeutung der Kirchen auf dem Gebiet der Erziehung und Bildung und auf dem Feld der sozial-karitativen Dienste und ihr das kulturelle Leben unseres Landes

[10] Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die deutsche verfassungsgeschichtliche Forschung im 19. Jahrhundert. Zeitgebundene Fragestellungen und Leitbilder (Berlin 1961) S. 33.

[11] In diesem Zusammenhang ist von Bedeutung, daß auch Bundeskanzler Willy Brandt in seiner Regierungserklärung vom 18. Januar 1973 die *besondere* Stellung der Kirchen innerhalb der Gruppen und Verbände der Gesellschaft hervorgehoben hat. Über die Kirchen erklärte der Bundeskanzler: „Wir betrachten sie nicht als eine Gruppe unter den vielen der pluralistischen Gesellschaft und wollen ihren Repräsentanten darum auch nicht als Vertretern bloßer Gruppeninteressen begegnen. Wir meinen im Gegenteil, daß die Kirchen in ihrer notwendigen geistigen Wirkung um so stärker sind, je unabhängiger sie sich von überkommenen sozialen oder parteilichen Bindungen machen. Im Zeichen deutscher Freiheit wünschen wir die Partnerschaft." Vgl. Deutscher Bundestag, 7. Wahlperiode, 7. Sitzung v. 18. Januar 1973, Stenographischer Bericht, S. 133 (D). – Zur staatsrechtlichen Problematik vgl. Wilhelm Kewenig, Das Grundgesetz und die staatliche Förderung der Religionsgemeinschaften, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Bd. 6 (Münster 1972) S. 17.

in Vergangenheit und in der Gegenwart in vieler Hinsicht maßgeblich bestimmendes Wirken sind auch vom Staat anerkannt. Die Öffentlichkeitsbedeutung der Kirchen gelangt verfassungsrechtlich nicht zuletzt dadurch zum Ausdruck, daß das Grundgesetz ihnen im Einklang mit der deutschen verfassungsrechtlichen Tradition einen besonderen öffentlich-rechtlichen Status zuerkennt. Das Grundgesetz konstituiert nicht ein Staatswesen, das der Religion und der religiösen Betätigung der Bürger mit der Einstellung einer abwehrenden, abwertenden und negativen Indifferenz begegnet. Wer eine derartige Einstellung gegenüber der Religion und der Aktualisierung der religiösen Freiheitsrechte aus dem Grundgesetz herauslesen will, trägt in Wirklichkeit seine eigene Interpretation gewaltsam in das Grundgesetz hinein[12]. Weil der Staat der Bundesrepublik Deutschland kein eigenes ethisches und weltanschauliches Fundament besitzt, muß er *allen geistigen Kräften,* die in der Gesellschaft existent sind, Raum geben und sie sich entfalten lassen. Es würde eine verfassungswidrige Diskriminierung der Kirchen und ihrer Einrichtungen und der Religion überhaupt bedeuten, wenn der Staat die Kirchen, denen die große Mehrheit der Bürger angehört und deren Lehren nach einem Wort des Bundesverfassungsgerichts „große Teile des Volkes die Maßstäbe für ihr sittliches Verhalten entnehmen“[13], in seiner Verfassung ignorieren würde.

Ein religiös neutraler, freiheitlicher und menschenwürdiger Staat darf zwar den Glauben seiner Bürger nicht bewerten, er muß aber die Religion als solche und ihre Ausübung unter seinen besonderen grundrechtlichen Schutz stellen. Deshalb kann er auch vor der Existenz der durch ein gemeinsames religiöses Bekenntnis, d. h. durch die Aktualisierung des Grundrechts der Religionsfreiheit in seiner korporativen Erscheinungsform, konstituierten Religionsgemeinschaften die Augen nicht verschließen. Auch wenn der Staat sich über den Wahrheitsgehalt der Lehren der einzelnen Kirchen und Religionsgemeinschaften kein wertendes Urteil bilden kann und darf, ist es für ihn einfach eine empirische Tatsache, daß große Teile der Bevölkerung in der Religion und durch die Vermittlung der Kirchen eine Antwort auf die ewigen Menschheitsfragen nach dem Sinn der Welt, des sittlichen Strebens und des Menschenlebens überhaupt suchen und erwarten. Wie *Ulrich Scheuner* zu dieser Frage ausgeführt hat, vermag heute allein noch die Kirche über ihre bloß soziale und karitative Funktion hinaus und im Unterschied zu den zahlreichen, auf partikuläre Interessen und Bedürfnisse gerichteten übrigen Verbänden und Einrichtungen, den Blick auf den ganzen Menschen, die Tiefe und Würde seiner humanen Existenz zu öffnen. Sie vermag durch ihre Seelsorge gerade hier einen entscheidenden Dienst zu leisten, weil diese Sicht in unserer Gesellschaft sonst verstellt wird. Die moderne materialistische und rationalistische Einstellung des heutigen Wohlfahrtsstaats hat dazu geführt, daß der Mensch nur noch

[12] Diese Tendenz z. B. bei Erwin Fischer, Trennung von Staat und Kirche (s. Anm. 6), S. 166 ff., 177 ff., 260 ff., 289 ff.

[13] Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts, Bd. 6, S. 435.

in Teilbereichen erfaßt wird, als Staatsbürger, Konsument und Glied wirtschaftlicher Abläufe. „In der Wahrung des Menschlichen" in unserer Gesellschaft kann auch vom religiös-neutralen Staat jene Aufgabe der Religion erblickt werden, die ihre besondere Stellung begründet und auch in der Ausgestaltung des Verhältnisses von Staat und Kirche zum Austrag kommen soll. Von hier aus läßt sich in einem tieferen Sinn begründen, weshalb den Kirchen eine Aufgabe und eine Stellung im öffentlichen Bereich zukommt, die die besondere Anerkennung der Kirchen durch den Staat auch und gerade in der Verfassung rechtfertigt[14]. Mit Recht betont *Paul Mikat*, daß im Interesse der Herstellung eines dauerhaften Konsenses zwischen dem Staat und der Kirche auch *koordinationsrechtliche Bestrebungen*, d. h. die Bestrebungen, jeweils zu vertraglichen Absprachen in der Form von Konkordaten und Kirchenverträgen zwischen Staat und Kirche zu kommen, einen „neuen hohen Wert" erhalten[15].

Der Religionsunterricht

Der Religionsunterricht, wie er in Art. 7 des Grundgesetzes den Religionsgemeinschaften institutionell garantiert ist, enthält brennpunktartig einen beträchtlichen Teil der Probleme, die das Staatskirchenrecht der Bundesrepublik Deutschland gegenwärtig kennzeichnen. Für die meisten Menschen ist der Religionsunterricht, wie der Mainzer Religionspädagoge *Günter Stachel* hervorhebt, die einzige Stelle in ihrem Leben, an der sie der Institution Kirche begegnen und bei der – im Gegensatz etwa zum Anhören einer Predigt – *ihre Reaktion möglich oder sogar gefordert ist*[16]. In seinem staatskirchenrechtlichen Bestand ist der Religionsunterricht von außen geringeren Anfechtungen ausgesetzt als andere Einrichtungen unseres Staat-Kirche-Verhältnisses. Das erklärt sich vor allem aus seiner starken Verankerung als *institutionelle Garantie im Grundrechtsteil der Verfassung*. Nur wenige extreme Juristen wollen den Religionsunterricht im Rahmen des Grundgesetzes als „Ausnahmeerscheinung" bzw. als „Fremdkörper" deklarieren[17]. Wie der Verfassungsrechtler *Ernst Friesenhahn* erklärt, liegen die Probleme des Religionsunterrichts im Augenblick weniger auf der verfassungsrechtlichen Ebene als vielmehr in der Aufgabe, den Religionsunterricht so zu gestalten, daß er

[14] Vgl. dazu die Ausführungen bei Ulrich Scheuner, Die rechtliche Stellung der Kirchen in der Entwicklung von Staat und Gesellschaft, in: Militärseelsorge. Zeitschrift des Katholischen Militärbischofsamtes (Bonn), H. 4 (Dezember 1972) S. 252; ferner Wilhelm Kewenig (s. Anm. 11), S. 23 f.

[15] Paul Mikat, Nachkonziliare Überlegungen zum gewandelten Verhältnis von Staat und Kirche, in: Militärseelsorge, H. 4 (Dezember 1972) S. 223.

[16] Vgl.: Kann sich der Religionsunterricht regenerieren? Ein Gespräch mit Günter Stachel, in: Herder-Korrespondenz 26 (1972) S. 591.

[17] So Erwin Fischer, Trennung von Staat und Kirche (s. Anm. 6), S. 254. Einen „Fremdkörper" im Verfassungsgefüge des Grundgesetzes nennt den Religionsunterricht auch Ernst G. Mahrenholz, Die Kirchen in der Gesellschaft der Bundesrepublik (Hannover ^{2}1972) S. 132.

den Anforderungen der modernen Pädagogik entspricht und für die Schüler wieder attraktiv wird[18].

Nach Art. 7 Abs. 3 GG ist der Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen mit Ausnahme der bekenntnisfreien Schulen *„ordentliches Lehrfach"*. Das bedeutet, daß er im Rahmen der Unterrichtsgestaltung als *Pflichtfach* mit einer angemessenen Stundenzahl und in angemessener Lage im Unterrichtsganzen erteilt werden muß. Gegenüber anderen Pflichtfächern darf er nicht gleichheitswidrig diskriminiert werden. Der Religionsunterricht als staatliches ordentliches Lehrfach wird „unbeschadet des staatlichen Aufsichtsrechts" in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt. Damit ist klargestellt, daß er im Einklang mit dem jeweiligen theologischen Selbstverständnis der einzelnen Religionsgemeinschaften über ihre dogmatischen Grundlagen und über ihre Haltung zur Welt erteilt werden muß. Die Kirchen können die Befugnis zur Erteilung des Religionsunterrichts von einem besonderen kirchlichen Lehrauftrag (Missio canonica oder Vocatio) abhängig machen. Wie das Verwaltungsgericht Aachen am 2. Juni 1972 in einer rechtskräftigen Entscheidung festgestellt hat, unterliegt der Entzug der Missio canonica durch den zuständigen Diözesanbischof als rein innerkirchliche Maßnahme keiner Nachprüfung durch staatliche Gerichte[19].

Mit der staatskirchenrechtlichen Problematik, die der Religionsunterricht heute aufwirft, befaßt sich eine „Stellungnahme des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zu verfassungsrechtlichen Fragen des Religionsunterrichts" vom 7. Juli 1971, die auf einer gutachtlichen Äußerung einer vom Rat der EKD eingesetzten Kommission für Fragen des Religionsunterrichts beruht. Die Stellungnahme wendet sich nachdrücklich gegen ein Verfassungsverständnis, das in der Garantie des Religionsunterrichts einen „Fremdkörper" im Verfassungsgefüge erblicken will. Die staatsrechtliche Bedeutung dieses Dokuments beruht vor allem darin, daß hier die Verfassungsgarantie des Religionsunterrichts in Art. 7 Abs. 3 GG *in Zusammenhang mit dem Grundrecht der Religionsfreiheit des Art. 4 GG gesehen wird.* Wie die Stellungnahme ausführt, faßt Art. 4 GG einen modernen pluralistischen Staat ins Auge, der den einzelnen und den weltanschaulichen Gruppen eine freie Entfaltung ihrer Anschauungen wie auch eine ungehinderte Betätigung ihrer glaubens- oder weltanschauungsmäßigen Überzeugung eröffnet. Der Staat verbindet sich mit keiner glaubensmäßigen oder weltanschaulichen Auffassung. Er nimmt ihnen gegenüber vielmehr eine offene und tolerante Stellung ein, die Haltung der *religiösen Neutralität*, die jedoch *nicht Wertindifferenz oder negative Gleichgültigkeit gegenüber den in der Bevölkerung lebenden religiösen Anschauungen bedeutet.* Entsprechend der Rolle der sozialen Gruppen und Verbände

[18] Darüber eingehend Ernst Friesenhahn, Religionsunterricht und Verfassung, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Bd. 5 (Münster 1971) S. 70.

[19] Verwaltungsgericht Aachen, Urteil v. 27. Juni 1972 (Az.: 2 K 594/71); das Urteil ist rechtskräftig; bisher nicht veröffentlicht.

in der modernen Gesellschaft richtet die Stellungnahme an den Staat die Erwartung, daß er auch im Bereich der weltanschaulichen Fragen eine Mitwirkung der dort bestehenden Gruppen und Gemeinschaften bei der Bewältigung gesellschaftlicher Aufgaben eröffnet und diesen Kräften einen angemessenen Raum im öffentlichen Leben gewährt. Dazu gehört, wie die Stellungnahme des Rates der EKD betont, *auch der Bereich des öffentlichen Bildungswesens.* Erblickt man mit der Stellungnahme des Rates der EKD in der institutionellen Sicherung des Religionsunterrichts in Art. 7 Abs. 3 GG zutreffend eine verfassungsrechtliche Ausprägung der Religionsfreiheit der Eltern, die ein Recht auch auf die *religiöse Erziehung ihrer Kinder* haben, so wird deutlich, daß die Garantie des Religionsunterrichts im Grundgesetz *nicht einen Restbestand oder einen Fremdkörper im Verhältnis von Staat und Religionsgemeinschaften darstellt.* Der Religionsunterricht ist dann vielmehr ein „begrenztes und begründetes Maß an Kooperation zwischen dem Staat und den in der Bevölkerung lebendigen Anschauungen" [20].

Das Verfassungsrecht beläßt den Kirchen zur religionspädagogischen und theologischen inhaltlichen Ausgestaltung des Religionsunterrichts weitestgehenden Spielraum. Das gilt auch für eine verfassungsmäßige inhaltliche Fortinterpretation der Verfassungsgarantie unter veränderten schulischen Bedingungen. Letztlich wird es von der Entscheidung der Kirchen abhängen, ob z. B. der Religionsunterricht in der Sekundarstufe II ein eigenes zusätzliches Aufgabenfeld bleiben oder in einen Pflichtbereich einbezogen werden soll.

Ferner bedarf auch die staatskirchenrechtliche Entscheidung darüber, ob der Religionsunterricht, der bisher getrennt nach Konfessionen erteilt wird, in bestimmten Fällen, Klassen oder Schulstufen ganz oder teilweise auf interkonfessioneller Basis erteilt werden soll, der ausdrücklichen Zustimmung der betreffenden Kirchen, d. h. der zuständigen Kirchenleitungen und kirchlichen Oberbehörden. Wollte der Staat, der von Verfassung wegen selbst keine religiöse oder weltanschauliche Grundlage besitzt, von sich aus einen interkonfessionellen oder „kooperativ-konfessionellen" Religionsunterricht veranstalten und damit im Sinn einer Bildung einer „dritten Konfession" tätig werden, würde er damit in schwerwiegender Weise die Glaubensfreiheit der betreffenden Kirchen verletzen und in den dem kirchlichen Selbstbestimmungsrecht unterliegenden kircheninternen Bereich eingreifen.

In der Unterrichtsverwaltung darf der Religionsunterricht, wie bereits bemerkt, gegenüber anderen Pflichtfächern nicht diskriminiert werden. Das muß auch im Hinblick auf die Möglichkeit einer versetzungserheblichen Notengebung gelten. In dieser Hinsicht ist die Entscheidung des Oberverwaltungsgerichts Münster abzulehnen, das im Gegensatz zu

[20] Vgl. dazu im einzelnen: Gutachtliche Äußerung zu verfassungsrechtlichen Fragen des Religionsunterrichts. Stellungnahme des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zu verfassungsrechtlichen Fragen des Religionsunterrichtes vom 7. Juli 1971, in: Die evangelische Kirche und die Bildungsplanung. Eine Dokumentation, hrsg. von der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover-Herrenhausen (Gütersloh 1972) S. 119 ff. (121).

der in den meisten Bundesländern herrschenden Praxis entschieden hat, daß der Religionsnote eine Versetzungserheblichkeit nicht zukommen dürfe. Das Gericht begründete seine Entscheidung im wesentlichen damit, daß es sich beim Religionsunterricht um die Vermittlung von Glaubenslehren handle und eine glaubensmäßige Haltung vom religiös-neutralen Staat nicht benotet werden dürfe[21]. Diese Entscheidung des Oberverwaltungsgerichts Münster verkennt, daß der Religionsunterricht, ebenso wie das Fach Theologie an den Universitäten und eine Reihe anderer geisteswissenschaftlicher Fächer ein wissenschaftliches oder – in der Primarstufe – jedenfalls ein wissenschaftsorientiertes Lehrfach darstellt, bei dem *nicht die innere Einstellung, sondern das Wissen und die schulischen Leistungen der Schüler im Fach „Religionslehre" bewertet werden.*

Gegenüber den Lehrern anderer Fächer, bei denen eine Abmeldemöglichkeit nicht besteht, ist die Stellung des Religionslehrers zweifellos erschwert. Wie *Günter Stachel* schreibt, beginnt die Aufgabe der Religionslehrer schon ohne zusätzliche kirchenkritische Postulate derart anspruchsvoll zu werden, daß eigentlich nur die Allerbesten ihr gewachsen sind. Die Erfahrung zeige, daß der Unterricht nur dort gelinge, wo besonders qualifizierte Lehrkräfte am Werk seien[22]. Die rechtliche Ausgestaltung der Abmeldemöglichkeit vom Religionsunterricht, die in der Mehrzahl der Bundesländer mit dem Erreichen der religiösen Mündigkeit nach Vollendung des 14. Lebensjahrs besteht, muß in der Weise erfolgen, daß eine kollektive mißbräuchliche Inanspruchnahme der Abmeldemöglichkeit „aus Gewissensgründen" durch provokative und kollektive Beeinflussungsmaßnahmen Dritter und mißbräuchliche Inanspruchnahme des Grundrechts möglichst unterbunden wird. Im übrigen scheinen die Abmeldungen vom Religionsunterricht nach einer gewissen Hochkonjunktur um das Jahr 1969/1970 wieder im Abklingen begriffen zu sein. Einem Mißbrauch der Abmeldemöglichkeit vom Religionsunterricht kann z. B. dadurch begegnet werden, daß die Abmeldung nur in schriftlicher Form und persönlich beim Leiter der betreffenden Schule erfolgen kann. Auch nach dem Erreichen des 14. Lebensjahrs unterliegt der Schüler noch dem Erziehungsrecht und damit auch dem religiösen Erziehungsrecht seiner Eltern. Es bestehen deshalb keine verfassungsrechtlichen Bedenken dagegen, daß die Schule von dem Schüler, der im Begriff ist, sich vom Religionsunterricht abzumelden, einen schriftlichen Nachweis darüber verlangt, daß die Eltern über diesen Schritt des betreffenden Schülers informiert sind. Schließlich dürften im Interesse einer pädagogisch sinnvollen Gewährleistung des ordentlichen Lehrfachs „Religionsunterricht" und zur Verhinderung grober mißbräuchlicher Ausnutzung der Abmeldemöglichkeit durch Kollektiv- oder Spontanabmeldungen auch gegen eine Regelung keine durchgreifenden verfassungsrechtlichen Bedenken bestehen, nach der eine Abmeldung vom Religionsunterricht jeweils nur zu Beginn eines Schuljahrs oder eines Schulhalbjahrs zulässig ist.

[21] Oberverwaltungsgericht Münster, Urteil v. 15. Juni 1971 (Az.: V A 1219/70), bisher nicht veröffentlicht; das Verfahren ist gegenwärtig in dritter Instanz beim Bundesverwaltungsgericht anhängig.

[22] Günter Stachel (s. Anm. 16), S. 591.

Die Kirchensteuer

Die staatskirchenrechtliche und theologische Legitimität des kirchlichen Besteuerungsrechts, das im Verlauf der letzten Jahrzehnte in der Bundesrepublik Deutschland zu hoher juristischer Perfektion entwickelt worden ist, bildete in Kreisen von Juristen und Theologen häufig den Gegenstand lebhafter Erörterungen. In der Öffentlichkeit richteten sich gegen die Kirchensteuer gelegentlich Angriffe, die von einer deutlich erkennbaren kirchenfeindlichen Einstellung getragen waren. Das gilt insbesondere von einigen Blättern der Magazin- und illustrierten Massenpresse. Die Gründe hierfür sind leicht erklärlich. Das Bundesverfassungsgericht hat bekanntlich einmal bemerkt, daß die verfassungsrechtliche Verankerung des den Kirchen über ihre Mitglieder verliehenen Besteuerungsrechts und die dadurch bewirkte erhöhte rechtliche Bestandskraft der Kirchensteuer von den Vätern der Weimarer Reichsverfassung gerade „angesichts gewisser kirchenfeindlicher Bestrebungen" vorgenommen worden ist[23]. Zahlreiche Gerichte, vor allem auch das Bundesverfassungsgericht, haben sich während der sechziger Jahre mit Kirchensteuerfragen befaßt. Die gerichtliche Prüfung der umstrittenen Bestimmungen hat ergeben, daß die staatsrechtliche Legitimität der Kirchensteuer unangreifbar ist[24]. Lediglich in Randbereichen hat das Bundesverfassungsgericht einige Korrekturen vorgenommen und z. B. die Heranziehung juristischer Personen zur Kirchensteuer, wie sie im badischen Ortskirchensteuergesetz aus dem Jahr 1922 vorgesehen war, für verfassungswidrig erklärt. Der tragende Grundsatz, den das Bundesverfassungsgericht in seiner Rechtsprechung entwickelt hat, lautet, daß Personen, die einer steuerberechtigten Kirche oder Religionsgemeinschaft nicht angehören, von den Kirchen zur Kirchensteuer nicht herangezogen werden dürfen. Aus diesem Grund hat das Gericht bei glaubensverschiedenen Ehen die Besteuerung wie auch die Haftung des nicht kirchenangehörigen Ehegatten für verfassungswidrig erklärt. Die *grundsätzliche* verfassungsrechtliche Legitimität des Besteuerungsrechts der Kirchen gegenüber ihren Mitgliedern wurde dagegen in der Rechtsprechung niemals in Zweifel gezogen.

Die neuere Staatslehre, die den freiheitlich-demokratischen Staat als rechtlich verfaßte Gruppengesellschaft begreift, zeigt, daß die Art und Weise der *Finanzierung der* zahlreichen, sich weit in den pädagogischen, sozial-karitativen und den sozio-kulturellen Bereich hinein erstreckenden *kirchlichen Aufgaben mittels der Kirchensteuer* durchaus dem Charakter des modernen, wertoffenen Staates entspricht[25]. Wer die

[23] Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts, Bd. 19, S. 253 (257).

[24] Vgl. dazu Wolfgang Rüfner, Zur Frage der Verfassungsmäßigkeit der Kirchensteuer, in: Neue Juristische Wochenschrift 1971, S. 15 ff.; Ulrich Scheuner, Kirchensteuer und Verfassung, in: Zeitschrift für Rechtspolitik 1969, S. 195 ff. Die rechtlichen Probleme des Kirchenlohnsteuerabzugs werden eingehend behandelt in: Axel Frhr. v. Campenhausen, Theodor Maunz, Ulrich Scheuner, Herbert Scholtissek, Die Mitwirkung der Arbeitgeber bei der Erhebung der Kirchensteuer. Vier Rechtsgutachten zur Frage ihrer Verfassungsmäßigkeit (Berlin 1971) (= Staatskirchenrechtliche Abhandlungen, Bd. 2).

[25] Vgl. dazu die Ausführungen bei Wilhelm Kewenig, Das Grundgesetz und die staatliche Förderung der Religionsgemeinschaften (s. Anm. 11), S. 25 ff.

Meinung vertritt, die Kirchensteuer sei ein „Relikt" aus der Zeit der früheren Staatskirchenhoheit bzw. der Ära einer Verbindung von „Thron und Altar", verkennt das Wesen der Kirchensteuer und bewegt sich in veralteten Denkkategorien.

Die *Kirchensteuer* ist vielmehr, wie der Bericht „Aufgaben der Kirche in Staat und Gesellschaft" der Sachkommission V der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland betont[26], bei nüchterner und unvoreingenommener Betrachtung gerade *diejenige Form der Finanzierung der kirchlichen Aufgaben, die allen übrigen denkbaren Finanzierungsmodellen überlegen ist.* Hieraus erklärt es sich, daß man in Ländern, in denen dafür die Voraussetzungen bestehen oder geschaffen werden können, wie in der Schweiz, in Dänemark, Finnland und Schweden, die Kirchensteuer während der letzten Jahre eingeführt hat oder plant, sie einzuführen. Gegenüber allen Unkenrufen, die sich zumal im innerkirchlichen Raum immer wieder gegen die Kirchensteuer erheben, ist festzustellen, daß sie unter allen denkbaren und praktisch möglichen Finanzierungsarten kirchlicher Aufgaben wegen ihres effektiven, sozial gerechten, alle Steuerpflichtigen lückenlos erfassenden, geringstmöglichen Verwaltungsaufwand erfordernden, psychologisch optimal angepaßten und das Steuergeheimnis selbst gegenüber dem eigenen Pfarrer wahrenden Charakters durchaus geeignet ist, auch für die Zukunft eine tragfähige Basis des kirchlichen Finanzwesens abzugeben.

Häufig wird bei der Diskussion über die Kirchensteuer völlig übersehen, daß es sich hier um eine ihrem Wesen nach *kirchliche Abgabe* handelt, die in Kanon 1496 des Gesetzbuchs der Katholischen Kirche (Codex Iuris Canonici) ausdrücklich vorgesehen ist. Zur Kirchen*steuer* im technischen Sinn werden die ursprünglich kirchlichen Beiträge erst dadurch, daß der *Staat* durch seine Finanzverwaltung seine Unterstützung zur Ermittlung, Einziehung und erforderlichenfalls auch zur Beitreibung der von den Kirchen festgesetzten Abgaben gewährt[27]. Das Bundesverfassungsgericht bezeichnet deshalb die Kirchensteuer zu Recht als „gemeinsame Angelegenheit" von Staat und Kirche.

Es entbehrt im Grund der Logik, wenn im innerkirchlichen Raum und groteskerweise gelegentlich sogar von Theologen, die Beamte desselben Staates sind, die Kirchensteuer in den Bereich des theologisch Illegitimen verwiesen und zu einer Art Teufelswerk deklariert wird, einzig und allein aus dem Grund, weil der *Staat* die Einziehung dieser Beiträge übernommen hat[28]. Einem solchen Denken liegt eine theolo-

[26] Der Bericht dieser Kommission ist erschienen in: Synode. Amtliche Mitteilungen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Heft 1/1973; darin Teil D, Die Finanzierung der kirchlichen Aufgaben, S. 59 ff.

[27] Einzelheiten bei Hanns Engelhardt, Die Kirchensteuer in der Bundesrepublik Deutschland (Bad Homburg, Berlin, München 1968) S. 14, 19, 30.

[28] So Hans Barion in seinem Beitrag: Die religionsrechtliche Problematik der katholischen Kirchensteuer, in: Die öffentliche Verwaltung 1968, S. 532 ff. Barion hält im Gegensatz zum Bundesverfassungsgericht die „Austritts-Alternative", vor die sich zahlungsunwillige Kirchensteuerpflichtige gestellt sehen, wegen des damit verbundenen angeblichen Gewissenszwangs für verfassungswidrig. Zur Begründung seiner These mobilisiert Barion das mittelalterliche Schreckgespenst des „Brachium saeculare" (a. a. O., S. 535).

gisch nicht zu rechtfertigende Dämonisierung des heutigen Staates und seiner Institutionen zugrunde.

Kirchensteueralternativen

Es überrascht nicht, daß gelegentlich Vorschläge gemacht werden, die den Zweck verfolgen, Alternativen zu dem bestehenden Kirchensteuersystem zu entwickeln. In diesem Sinn hat der Münsteraner Kanonist *Horst Herrmann* in seinem Beitrag „Kirchensteuer als Mandat. Eine Anfrage an Staat und Kirche" im Forum dieser Zeitschrift den Vorschlag unterbreitet, das gegenwärtig nur den Kirchen *über ihre Mitglieder* gewährte Besteuerungsrecht zu beseitigen und durch eine *von allen Staatsbürgern zu entrichtende „Mandats-Steuer"*, eine Art Religions-, Sozial- und Kultursteuer mit Wahl-Pflicht-Charakter zu ersetzen[29]. Dem einzelnen Steuerpflichtigen soll dabei die Möglichkeit offenstehen, selbst darüber zu bestimmen (daher „Mandat"), ob sein Geld weiterhin einer (seiner?) *Kirche* oder dem *Staat* (für bestimmte Zwecke) oder einem *Sonderfonds* (Entwicklungshilfe oder Caritas) zukommen soll. Herrmann verspricht sich von diesem Vorschlag im Fall seiner Verwirklichung offenbar ein höheres Maß an Freiwilligkeit bei der Entrichtung der Kirchensteuer. Tatsächlich würde die Verwirklichung seines Vorschlags aber zu noch stärkeren Zwängen führen. Denn die Möglichkeit, durch die Erklärung des Kirchenaustritts die Kirchensteuerpflicht zu beenden, wäre dann nicht mehr gegeben. Der „Mandats-Steuer" würde von denjenigen Staatsbürgern, die keiner kirchensteuerberechtigten Kirche angehören, mit Recht sehr schnell der Ruch einer unentrinnbaren „Ersatz-Kirchensteuer" angehängt. Der Vorschlag Herrmanns erweist sich von daher als verfassungsrechtlich höchst problematisch. Im übrigen erscheint der sachliche Zusammenhang zwischen den drei von Herrmann vorgeschlagenen „Wahl-Pflicht-Alternativen", die Konnexität zwischen den drei Möglichkeiten, völlig willkürlich. Zahllose Probleme tauchen auf. Soll z. B. das Gesetz, auf Grund dessen die „Mandats-Steuer" eingeführt werden soll, ein *bundeseinheitliches* Gesetz sein oder soll die Mandats-Steuer in *jedem Bundesland* durch ein eigenes Gesetz eingeführt werden? *Welche* Staatsaufgaben sollen dabei gefördert werden? *Wer* bestimmt über die Mittel, die für den „Sonderfonds" zur Verfügung gestellt werden? Alle diese Fragen bedürften *eingehender rechtlicher* Regelung. Schließlich würde die Realisierung dieses Vorschlags die Änderung des Grundgesetzes erfordern. In Anbetracht der zahlreichen sachlichen Probleme, die dieser Vorschlag aufwirft und angesichts der delikaten Materie, die hier zur Diskussion stünde, muß es als ausgeschlossen angesehen werden, daß dafür eine Mehrheit von zwei Dritteln der Mitglieder des Deutschen Bundestags und des Bundesrats gefunden werden könnte. Schließlich müßten auch die Kirchensteuergesetze der sämtlichen Bundesländer und

[29] Vgl. diese Zschr. 189 (1972) S. 58–60.

verschiedene Konkordate und Kirchenverträge geändert werden. Es scheint deshalb, daß der von Herrmann unterbreitete Vorschlag der Ablösung der Kirchensteuer und ihrer Ersetzung durch eine Mandats-Steuer, ganz abgesehen davon, daß durch die Verwirklichung dieses Projekts weder der Kirche noch dem Staat genützt sein dürfte, keine Aussicht auf Verwirklichung hat.

Im Gegensatz zu der von Herrmann vorgeschlagenen „Mandats-Steuer" respektiert das bestehende Kirchensteuersystem die Religionsfreiheit des Staatsbürgers dadurch in vollem Umfang, daß diesem von Staats wegen die Möglichkeit eröffnet ist, durch Erklärung des Kirchenaustritts seine Kirchensteuerpflicht zu beenden. In einer bedeutsamen Entscheidung vom 21. März 1971 hat das Bundesverfassungsgericht festgestellt, daß *die Anknüpfung der Kirchensteuerpflicht an innerkirchliche Regelungen,* die die Kirchenmitgliedschaft von Taufe und Wohnsitz abhängig machen, *nicht gegen die Glaubens- und Gewissensfreiheit verstößt,* sofern der Kirchenangehörige jederzeit die Möglichkeit hat, seine Mitgliedschaft durch Kirchenaustritt zu beenden[30].

Der Kirchenaustritt ist nicht auf den staatlichen Bereich und die bürgerlichen Rechtswirkungen beschränkt, sondern zeitigt auch innerkirchliche Wirkungen. Wie die Deutsche Bischofskonferenz in der „Erklärung zu Fragen des kirchlichen Finanzwesens" vom 7. Januar 1970 festgestellt hat, bedeutet der Kirchenaustritt – aus welchen Gründen auch immer er vollzogen ist – auch eine schwere Verfehlung gegenüber der kirchlichen Gemeinschaft. Ein Katholik kann daher am sakramentalen Leben erst wieder teilnehmen, wenn er bereit ist, seine Austrittserklärung rückgängig zu machen und seinen Pflichten auch in bezug auf die Kirchensteuer wieder nachzukommen[31].

Der geistliche Auftrag der Kirche

Mit aller wünschenswerten Deutlichkeit hat das Zweite Vatikanische Konzil in der Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute" die Tatsache herausgestellt, daß die Kirche *keinen spezifisch politischen Auftrag* besitzt und sich die ihr „eigene" Sendung nicht auf den politischen, wirtschaftlichen oder sozialen Bereich erstreckt (Pastoralkonstitution, Kap. 42). Die Kirche ist keine „Institution permanenter Gesellschaftskritik und Gesellschaftsveränderung" im Sinn einer modischen „politischen Theologie", wiewohl sie durchaus für sich das Recht in Anspruch nimmt, nicht nur ihre Soziallehre kundzumachen, sondern auch politische Angelegenheiten einer sittlichen Beurteilung zu unterziehen, allerdings nur dann, „wenn die Grundrechte der Person oder das Heil der Seelen es verlangen" (Pastoralkonstitution, Kap. 76).

[30] Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts, Bd. 30, S. 415 ff.

[31] Die „Erklärung zu Fragen des kirchlichen Finanzwesens" ist abgedruckt in: Herder-Korrespondenz, 24 (1970) S. 80 f.

Der genuine und der Kirche unverwechselbar „eigene" Auftrag besteht in der Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi, d. h. der Frohen Botschaft von der Menschwerdung, dem Erlösungstod, der Auferstehung und der Wiederkunft des Herrn Jesus Christus. Im Dienst dieser Aufgabe stehen *nach dem Selbstverständnis der Kirche* alle Institute des Staatskirchenrechts. Von daher erhalten sie erst ihre theologische Legitimation. Sie dürfen auch nur soweit in Anspruch genommen werden, als dadurch die Lauterkeit des Zeugnisses der Kirche nicht in Frage gestellt wird (Pastoralkonstitution, Kap. 76). In der Gegenwart liegen die Probleme des Staatskirchenrechts in der Bundesrepublik Deutschland offensichtlich nicht in erster Linie im Bereich des staatlichen Partners, der die Fundamente der rechtlichen Zuordnung von Staat und Kirche nicht in Frage stellt. Sie liegen vielmehr *in der Sphäre der Kirche,* darin nämlich, wie *sie* in der heutigen Zeit einer deutlich fortgeschrittenen Säkularisierung und Aufklärung und Zersetzung der moralischen Grundwerte der Gesellschaft *ihren Auftrag in zeitangemessener Weise erfüllt.* Bei der Wahrnehmung ihres Öffentlichkeitsauftrags wurde von der Kirche immer auch Mut zur Unpopularität verlangt. Dieser Mut scheint gerade in der Gegenwart gefordert, in der das Lebensrecht des ungeborenen Menschen weitgehend negiert wird und das Bewußtsein, daß die Ehe eine auf Lebenszeit angelegte und auch unter dieser Rücksicht vom Staat zu schützende Institution ist, ähnlich wie in der Zeit der „Aufklärung" vor zweihundert Jahren, stark im Schwinden begriffen ist. Die Kirche, der in besonderem Maß die Verantwortung für den Schutz der Grundwerte der menschlichen Person übertragen ist, wird erfinderisch bleiben müssen in der Wahl der Mittel, „welche dem Evangelium und dem Gemeinwohl je nach Zeit und Umständen entsprechen" [32].

[32] Vgl. dazu das Arbeitspapier „Aufgaben der Kirche in Staat und Gesellschaft" der Sachkommission V der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Teil E, Bemerkungen zu den Konzilsaussagen über Kirche und Staat (s. Anm. 26) S. 64.

Christian Wallenreiter

Das Problem der Freiheit des Rundfunks

Man spricht von einer neuen Phase der Entwicklung des Hörfunks und Fernsehens, die ich beide mit dem Wort Rundfunk zusammenfasse, technisch gekennzeichnet durch Kabelfernsehen, Giga-Hertz-Frequenzen, Laserstrahlen und Satellitenfernsehen. Es kann sein, daß die Gesellschaft, wenn sie nicht wachsam ist, diesen Fortschritt der Technik mit einem allzu hohen Preis bezahlen muß.

In einer Welt, die durch den Rundfunk immer kleiner und einheitlicher wird, in der das Fernsehen die Sprachbarrieren überwindet und dieses allgegenwärtige Massenmedium zu einem unersetzbaren Instrument der Bildung von politischen Meinungen und der Formung der Gesellschaft wird, korrespondiert die Bedeutung des Mediums mit den Gelüsten der Mächtigen, es für sich, am liebsten ausschließlich für sich in den Dienst zu nehmen. Die Versuchung ist begreiflich, die Versuche sind vielfältig.

Die Vereinten Nationen beschäftigen sich in diesem Jahr mit einem Vorschlag der Sowjetunion, grenzüberschreitende Sendungen, durch Satelliten vermittelt, zu verhindern. Die damit in erster Linie verbundenen politischen Interessen finden Unterstützung bei vielen durchaus unabhängigen Staaten, vor allem der dritten Welt, die das Zeitalter direkt empfangbarer Satelliten aus kulturellen Gründen fürchten, weil sie wohl nicht zu Unrecht eine uneindämmbare Flut von Programmen auf sich zukommen sehen, die ihren gesellschaftlichen Bedürfnissen, ihrer kulturellen Überlieferung und Zukunft entgegenstehen. Gleichwohl kann man die wesensmäßige Internationalität des Rundfunks nicht durch Verträge einschränken. Seit jeher war es Sinn und Nutzen des Rundfunks, Informationen und Meinungen soweit zu tragen, wie die Ätherwellen reichten. Auch hier sollten wir nicht zu kleinherzig sein, die Freiheit nicht fürchten, sondern nutzen.

Ein im Grund ähnlicher Kleinmut ist die Quelle jener Versuche in verschiedenen Ländern, die Organisation des Rundfunks und seine Funktion in der Gesellschaft in regelmäßigen Abständen dann in Frage zu stellen, wenn Mehrheiten sich durch das Medium Rundfunk zu deutlich mit Minderheiten konfrontiert sehen. In einer Demokratie muß dazu die Gegenfrage gestellt werden: Wie halten wir es überhaupt mit der Freiheit? Denn es gibt keine Freiheit des Bürgers ohne einen freien Rundfunk, ohne einen Rundfunk, der „nicht tun kann, was er will, sondern werden kann, was er soll" (Paul de Lagarde).

Frage und Gegenfrage sollen zum Gespräch führen sowohl mit den Politikern, die stärkeren Einfluß der Parteien – sei es unmittelbar oder mittelbar über die Regierung –

auf den Rundfunk begehren, als auch mit denen, die im Bund mit diesen die neuen technischen Möglichkeiten für sich nutzen wollen.

Ich versuche hier zu diesem Gespräch beizutragen und mit der gebotenen Distanz das Kräftespiel um die beiden Prinzipien der freiheitlich demokratischen Grundordnung, das der Demokratisierung und das der Gewaltenteilung, darzustellen. Die Wortführer im Streit lenken von diesem Streit um das Verhältnis der beiden Grundsätze zueinander allzu leicht dadurch ab, daß sie das „parlamentarische" Prinzip einem „ständischen" entgegensetzen und behaupten, dieses sei der Demokratie zuwider.

Der Streit hat in der Bundesrepublik Deutschland bereits zu höchstrichterlichen Urteilen und in Bayern zu einem Akt der Gesetzgebung geführt. Die Urteile der höchsten Gerichte sind insofern auch international interessant, als sie sich auf die allgemein anerkannten Regeln der Demokratie berufen.

Der Bayerische Rundfunk gleicht mit den übrigen Anstalten der Bundesrepublik Deutschland dem Österreichischen Rundfunk darin, daß seine Unabhängigkeit gemäß dem verfassungsrechtlichen Grundrecht der Freiheit der Meinungsäußerung und Information gesetzlich anerkannt ist. Wiederholt hat das Bundesverfassungsgericht diese Rundfunkfreiheit bekräftigt. Im Urteil vom 28. 2. 1961 hat es festgestellt, daß der Rundfunk dem staatlichen Einfluß entzogen sein muß, höchstens einer beschränkten staatlichen Rechtsaufsicht, ähnlich wie die Banken- und Versicherungsaufsicht, unterworfen werden kann. In den folgenden zehn Jahren hat sich in den Bereichen der Politik, Wirtschaft, Technik manches geändert, aber nicht die Rechtslage. Die bayerische Staatsregierung hat in diesem Jahrzehnt ihren Versuch, die unbeschränkte Rechtsaufsicht einzuführen, nach kurzer Auseinandersetzung wieder aufgegeben. Am 27. 7. 1971 hat das Bundesverfassungsgericht in einem weiteren Urteil die Aufgabe der Rundfunkanstalten bestätigt, die Grundrechte, insbesondere das der Meinungsfreiheit, in einem Bereich zu verteidigen, in dem sie vom Staat unabhängig sind.

Seit zwei Jahren verstärkten sich trotzdem die Bestrebungen der Regierungspartei in Bayern, das Rundfunkgesetz zu ändern. Mit ungewöhnlicher Eile wurde unter dem politischen Schlagwort „Demokratisierung" vor einem Jahr durch eine Novelle der Anteil der Vertreter des Landtags im Rundfunkrat mehr als verdoppelt und der Einfluß dieses Gremiums auf Personalentscheidungen verstärkt. Was bedeutet eine solche, nicht nur in Bayern eingeleitete Entwicklung für die Freiheit des Rundfunks und damit der Gesellschaft und des einzelnen?

Selbstverwaltung – Ausdruck der Gewaltenteilung

Seine Selbstverwaltung ist wesentlich für das der Demokratie eigene spannungsvolle Gleichgewicht, für die ausgewogene Aufteilung der Herrschaftsgewalt. Sie ist Ausdruck der Gewaltenteilung als des konstitutiven Prinzips freier Gesellschaftsordnung, dauerhafter, elastischer Staatsverfassung. Die Selbstverwaltung soll gewährleisten, daß die

gesellschaftlichen Kräfte in Anerkennung der Sachgesetzlichkeiten und mit Hilfe des Sachverstands und der Initiative der Beauftragten die öffentliche Funktion der Information und Meinungsäußerung erfüllen, ohne jeweils um die Machtbehauptung kämpfen und sich Mehrheitsentscheidungen der allgemeinen politischen Willensbildung fügen zu müssen, ohne in den Bannkreis parteipolitischer und staatlicher Konfrontationen gezogen zu werden.

Die Entscheidung in eigener Verantwortung muß dadurch gesichert sein, daß die Aufsichtsgremien des Rundfunks diesem Prinzip entsprechend zusammengesetzt sind. Das Bundesverfassungsgericht hat im Jahr 1961 gefordert: „Dieses moderne Instrument der Meinungsbildung darf weder dem Staate noch einer gesellschaftlichen Gruppe ausgeliefert werden. In seinem Kontrollorgan müssen in angemessenem Verhältnis die bedeutsamen politischen, weltanschaulichen und gesellschaftlichen Gruppen vertreten sein und im Gesamtprogramm zu Wort kommen können. Den Vertretern des Staates darf in den Organen ein angemessener Anteil eingeräumt werden; der Staat darf aber weder unmittelbar noch mittelbar die Anstalt beherrschen." Dem schließt sich das gleiche Gericht in seinem Urteil vom 3. 10. 1969 an: „Da die Informationsfreiheit in Folge ihrer Verbindung mit dem demokratischen Prinzip gerade dazu bestimmt ist, ein Urteil über die Politik der eigenen Staatsorgane vorzubereiten, muß das Grundrecht vor Einschränkungen durch diese Staatsorgane weitgehend bewahrt werden." Der Staatsrechtslehrer Prof. Hans Huber aus Bern führt diesen Gedanken zu Ende: „Gerade in der repräsentativ verfaßten Parteiendemokratie wird erst durch die informativ und kritisch kontrollierende Funktion der öffentlichen Meinung die verantwortliche Staatsführung geformt."

Der demokratische Staat kann sich nur in Handlungen der Rechtserzeugung und -anwendung äußern, nicht in Meinungen, weil es in ihm keine Norm gibt, die bestimmt, welche Meinung als die des Staats zu gelten hat. Die demokratische Meinungs- und Willensbildung geschieht, indem die Gruppen der Gesellschaft die Herrschenden durch die Vielfalt der Meinungen und fruchtbaren Widerspruch öffentlich unter kritische Kontrolle nehmen. Dazu dient der Rundfunk, und diesen Dienst kann nur ein unabhängiger Rundfunk leisten. Auf seinen Freiheitsraum richten sich immer härtere Machtansprüche in einer Welt der Sachzwänge, in der Wahlen den Charakter rational prüfbarer Entscheidung verlieren, in einer Welt, in der sich mit dem Drang der Technik die Absicht der Politik verbindet, möglichst vieles auf einen Nenner zu bringen, in der sich die parteipolitischen Totalitätsansprüche mit den Tendenzen des Staats verbinden, zum Teil aus unabweisbaren Notwendigkeiten immer tiefer in die Gesellschaft einzudringen, auf dem Weg zum Interventionismus und Dirigismus weiterzugehen.

Diese Entwicklung wird dadurch gefördert, daß man das Wesen des Menschen und damit seine Freiheit ausschließlich aus sozialen und politischen Voraussetzungen zu erklären versucht. Er weiß mit ihr immer weniger anzufangen, je mehr der Staat seine Lebensvorgänge erfaßt, der Anspruch der öffentlichen Sphäre auf die private wächst. Denn damit schwindet der unserem eigenen Willen unterstehende Bezirk unseres Le-

bens; in ihm aber allein wächst das selbständige Urteil, die Lebenskraft der Persönlichkeit und der Selbstverwaltung.

Selbstverwaltung bedeutet Selbstkontrolle, die allein die Sachgesetzlichkeit als Kriterium verwendet. Wirksame Kontrolle setzt voraus, daß die Kontrolleure mit den Regeln der Sendungen vertraut sind, daß sie das Gespräch mit dem Wunsch führen, sich noch besser zu unterrichten, in der Bereitschaft, den anderen anzuhören, neue Einsichten zu gewinnen, das eigene Urteil zu überprüfen und die Möglichkeiten zu erwägen, unrecht geurteilt zu haben; kurz darin, daß sie zu all dem Zeit haben und daß sie selbst leisten, was sie von dem zu Kontrollierenden fordern müssen. Kontrolle verfehlt ihre Aufgabe und kann die Beauftragten im Rundfunk nicht verpflichten, wenn sie anderes will, als daß der Rundfunk seine Aufgabe erfüllt, dem Recht des Bürgers auf umfassende, zuverlässige Information unbeeinflußt von politischer Macht und Gruppeninteressen zu dienen und Sendungen auszustrahlen, die den Gesetzen des rechtschaffenen Werks genügen. Comte de Buffon, der große Naturforscher, hat sie in seiner Rede bei der Aufnahme in die Académie Française 1750 definiert: „Gut gedacht, gut empfunden und gut gegeben, das heißt, man muß gleichzeitig Geist, Seele und Geschmack haben."

Diese Aufgabe des Rundfunks unterscheidet sich von der des Politikers. In seinem Wesen liegt es, Macht anzustreben und zu behaupten, die Interessen seiner Partei mit denen der Allgemeinheit gleichzusetzen, den nur auf redlicher, journalistischer Leistung beruhenden Wert der Sendungen mit parteipolitischer Ausgewogenheit. Diejenigen Politiker können ihrer Kontrollaufgabe nicht gerecht werden, die unter parteipolitischen Vorzeichen die Bedürfnisse der Gesellschaft betrachten, die für die Organisation und die Finanzausstattung des Rundfunks maßgebend sein müssen. Weitschauende Politik fördert ein von politischen Machthabern unabhängiges Denken und Handeln, denn diese sind „furchtbar beschäftigt", wie in Sorge um die Zukunft Europas einmal einer der großen Europäer, Pietro Quaroni, Botschafter in Moskau, Paris, Bonn, zuletzt Präsident der Radiotelevisione Italiana (RAI), sarkastisch festgestellt hat: „Die Regierungen sind beschäftigt mit einer sehr wichtigen Angelegenheit: sie wollen an der Macht bleiben. Das ist keine Kritik, es ist bloß Binsenwahrheit und es ist immer so gewesen. Alles, was die Regierungen in einigen Jahrtausenden der Geschichte gut oder schlecht gemacht haben, diente nur dazu, um an der Macht zu bleiben."

Versuche der Politisierung des Rundfunks

Entgegen diesen Erkenntnissen sind die Bemühungen, den als „undemokratisch, ständisch" verurteilten Einfluß der nicht parteipolitischen Gruppen in den Gremien des Rundfunks zurückzudrängen und ihre Zusammensetzung der des Parlaments anzunähern, in Bayern im vorigen Jahr teilweise legalisiert worden und nicht auf Bayern

beschränkt geblieben. Die Parteien berufen sich dabei darauf, daß sie durch das Parlament die Gesamtheit der Gesellschaft auch im Rundfunk vertreten, obwohl dieser staatsfrei ist und das Grundgesetz nur von der Mitwirkung der Parteien an der politischen Willensbildung spricht.

Das Prinzip der Gewaltenteilung ist dadurch auf eine harte Probe gestellt; denn die noch bestehende institutionelle Garantie schützt nur, wenn es gesellschaftliche Gruppen gibt, die sie aufrechterhalten wollen und genügend Einfluß haben, um wirksam für sie einzutreten. Es gibt genügend Zeichen dafür, daß diese Probe bestanden wird.

Die kirchlichen Vertreter beider Konfessionen in den Gremien der Rundfunkanstalten der Bundesrepublik Deutschland standen nicht allein, als sie am 6. und 7. Dezember 1972 in ihren Berichten für das ganze Bundesgebiet öffentlich im Bewußtsein ihrer Verantwortung „für die, die keine Stimme haben" und „für das Ganze der Gesellschaft" eindringlich auf die Gefahren der Entwicklung für die Arbeit der Gremien hinwiesen.

Ich zitiere einige Sätze: „Die rundfunkpolitische Polarisation hat sich insbesondere in den letzten 1½ Jahren außerordentlich verschärft." „Die in zunehmenden Maße unverhüllter vorgetragenen parteipolitischen Interessen wirken sich keinesfalls zugunsten einer wirklich demokratisch gleichberechtigten Vertretung aller gesellschaftlich relevanten Gruppierungen, die in den öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten zu Wort kommen sollen, aus." „Dabei ist zu bemerken, daß besonders die parteipolitischen Fragenkomplexe zur Polarisierung der Meinungen nach parteipolitischem Schema führen. Zwangsläufig wird jede Meinungsäußerung nach parteipolitischen Kategorien beurteilt und bewertet." „Nicht selten werden anstehende Entscheidungen durch einzelne gut informierte Interessengruppen vorbereitet, so daß denjenigen Gremienmitgliedern, die sich weder der einen noch der anderen Gruppe verpflichtet fühlen, sondern nach der Sachlage und bestem Wissen und Gewissen entscheiden, meist kein Spielraum mehr bleibt, um ihrer differenzierten Meinung Gehör zu verschaffen und sie in die Entscheidung wirksam integrieren zu können." „Allgemein wird beklagt, daß Initiativen in zunehmendem Maße nur dann Aussicht auf Erfolg haben, wenn sie von einer stärkeren, möglichst parteipolitischen Gruppe, unterstützt werden."

Der Weg von der Kontrolle zum Einfluß ist beschritten. Der Öffentlichkeitsreferent der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland, Erwin Wilkens, warnt davor, daß die Parteien mit ihrem Anspruch die Gesellschaft in eine Fehlhaltung hineinzwingen und alle Lebensfragen einer vordergründigen Schwarz-Weiß-Beurteilung unterwerfen.

Als Ergebnis der sogenannten „Demokratisierung des Rundfunks" ist festzustellen: sie polarisiert die Kräfte, zerspaltet die Meinungsbildung, schaltet die Institution mit der allgemeinen Politik gleich und schwächt die eigengesetzliche Kontrolle. Sie hebt die Gewaltenteilung im Raum der Meinungsbildung auf, also gerade dort, wo dieses tragende Prinzip der Gesellschaft für das Grundrecht der Freiheit unentbehrlich ist.

Dieser Erkenntnis haben sich selbst die Initiatoren der bayerischen Novelle nicht verschließen können; sie haben sich – durch ein Volksbegehren zu erneuter Stellungnahme gezwungen – bereit erklärt, die Zahl der Vertreter des Landtags im Rundfunkrat zu vermindern.

Fernziel Privat-Rundfunk?

Die bisherigen Ausführungen beschäftigten sich mit einem Nahziel der Rundfunkpolitik. Das Fernziel ist noch von Nebel verhüllt, aus ihm dringen aber Stimmen.

Parteipolitische Interessen verbinden sich mit kommerziellen und sonstigen Sonderinteressen. Dem Dienstleistungsprinzip, das die öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten beherrscht, soll das Erwerbsprinzip in Gestalt von Privat-Rundfunk, insbesondere Privat-Fernsehen, betrieben mit Einnahmen aus der Werbung, entgegengesetzt werden. Dieser Privatfunk soll sich von den bestehenden Anstalten in der Bundesrepublik wie auch in Österreich dadurch unterscheiden, daß er nicht verpflichtet werden soll, den Gewinn ausschließlich für die Programmdienste zu verwenden, sondern ihn an die Gesellschafter verteilen darf. Während in den bestehenden Rundfunkanstalten die Werbung nur einen Teil ihrer Gesamteinnahmen erbringt – beim Bayerischen Rundfunk zum Beispiel ein Fünftel –, weil sie erheblich begrenzt ist – im Fernsehen darf sie täglich nur 20 Minuten während bestimmter Stunden dauern –, werden die geplanten neuen Einrichtungen den Gesetzen des Werbemarkts unterworfen, wird der Anspruch des Bürgers auf freie Meinungsbildung den Interessen der Geldgeber ausgesetzt.

Dazu hat aus Anlaß der Klage einer Unternehmergruppe, die eine Lizenz zur Ausstrahlung von Fernsehsendungen beantragt hatte, das Bundesverwaltungsgericht am 10. 12. 1971 festgestellt: „Die ausschließliche Finanzierung durch Werbesendungen würde aber die einseitige Beeinflussung der öffentlichen Meinung durch die werbenden Firmen, also durch die Kreise der Industrie, des Handels und des Gewerbes zur Folge haben, das aber läßt sich mit dem im Grundgesetz verankerten Begriff der Informationsfreiheit in der Demokratie nicht vereinbaren."

In der Fachliteratur ist auch die Frage aufgeworfen worden, ob Zeitungsverleger im Verbreitungsgebiet ihrer Zeitung redaktionell-publizistischen Rundfunk betreiben dürfen. Die Auffassung, daß ihnen dies verwehrt sei, stützt sich darauf, daß ein solcher Verlegerrundfunk mit der Freiheit der Information und Meinungsbildung unvereinbar sei.

Ungelöst ist noch die Frage, wie der sogenannte private Rundfunk die Forderung der beiden höchsten Gerichte, des Bundesverfassungsgerichts und des Bundesverwaltungsgerichts, erfüllen kann, daß der Rundfunk nicht ausschließlich oder einseitig einer Gruppe überlassen werden darf und die Organisationsform Gewähr dafür bieten muß,

den gesellschaftlich bedeutsamen Gruppen die Mitwirkung in einem ausgewogenen Verhältnis zu sichern. Zwei Möglichkeiten sind genannt worden: Entweder so viele Unternehmen, wie sie die Selbstdarstellung der pluralistischen Gesellschaft im gesamten Rundfunkwesen erfordert, oder die nach dem Beispiel der öffentlich-rechtlichen Anstalten in einem Unternehmen vereinte Kontrolle der Gesellschaft.

Die erste Möglichkeit haben beide Gerichte verneint, weil sowohl technische Gründe als auch die hohen finanziellen Anforderungen eine dem Pressewesen entsprechende Vielfalt von untereinander konkurrierenden Darbietungen nicht gestatten. Das Bundesverwaltungsgericht hat im Urteil vom 10. 12. 1971 dem Antrag auf Lizenz entgegengehalten: „Dem könnte aber nur Rechnung getragen werden, wenn so viele Wellen zur Verfügung ständen, daß alle ihre Meinungen in eigenen Rundfunkanstalten artikulieren könnten, doch würde die theoretische Möglichkeit noch nicht einmal genügen; vielmehr müßten die gesellschaftlich relevanten Kräfte auch faktisch von dieser Möglichkeit Gebrauch machen können. Das aber würde nur dann der Fall sein, wenn diese Kräfte auch finanziell zur Ausnutzung der ihnen gebotenen Chance in der Lage wären." Auf das Vorbringen der Klägerin, daß in Berlin 6 bis 10 weitere Frequenzen ausgestrahlt werden könnten, erklärte das Gericht: „Das würde aber keineswegs ausreichen, um auch nur einen erheblichen Teil der gesellschaftlich relevanten Kräfte auf dem Gebiet der Kunst, der Erziehung, der Politik, des Glaubens, der Wissenschaft und so weiter das Betreiben einer eigenen Fernsehgesellschaft zu ermöglichen."

Solchen Bedenken wurde durch Lösungsvorschläge mit gesellschaftlicher Kontrolle auszuweichen versucht. Das Gesellschaftsrecht der Bundesrepublik kennt aber keine dementsprechende Beteiligung von Nichtanteilseignern; die Befugnisse von Beiräten reichen dazu nicht aus. Einer der Entwürfe einiger Abgeordneter im Bayerischen Landtag wollte darum die Kontrolle dem Staat in einem Maß überantworten, das es rechtfertigte, von einem privatwirtschaftlichen Staatsfunk zu sprechen. In einem anderen Modell einer auf Gewinn ausgerichteten Sendegesellschaft wird die Verantwortung für das Programm weg von den Journalisten und hin zu den Ausschüssen des Aufsichtsrats verschoben, in dem die Aktionäre die Mehrheit besitzen, also das Programm nicht nur kontrollieren, sondern entscheidend beeinflussen sollen.

Auf diese und ähnliche Weise wird die Verfügung nicht über den Rundfunk, wie wir ihn heute gewohnt sind, begehrt, sondern über den Rundfunk der Zukunft, der nicht nur für fremde Waren, sondern auch für eigene Waren wirbt, die Verfügung über den Breitbandrundfunk, der die wechselseitige Kommunikation insbesondere zwischen Unternehmen und Konsumenten mit Hilfe des Computers, des informationellen Verbundnetzes erlaubt, den Rundfunk der verkabelten Gesellschaft, der Probleme der Freiheit in einem nur in der Zeit der industriellen Revolution erlebten Maß schafft, denn er kann die Lebensgewohnheiten und Strukturen der Gesellschaft wesentlich verändern. Wenn je eine Prognose gewagt werden kann, dann diese: die Verfügungsmacht über den Rundfunk, ein Nervenzentrum der Gesellschaft, wird für

diese so entscheidend sein, daß er nicht einzelnen Gruppen überlassen und kommerziellen Interessen dienstbar gemacht werden darf.

Die Freiheit der Meinungsbildung erfordert Vorsorge. In Bayern sind auf Grund des Volksbegehrens die Verhandlungen darüber im Gang. Die Regierungspartei hat mit den Oppositionsparteien vereinbart, daß verfassungsrechtliche Vorsorge durch folgenden Satz des Volksentscheids angestrebt wird: „Rundfunk wird in öffentlicher Verantwortung und in öffentlich-rechtlicher Trägerschaft betrieben." Damit stimmt die Forderung in der Regierungserklärung des Bundeskanzlers vom 18. 1. 1973 überein: „Der öffentlich-rechtliche Charakter des Rundfunks darf nicht ausgehöhlt werden."

Probleme der „inneren Rundfunkfreiheit"

Die Unruhe im politischen und wirtschaftlichen Bereich wird durch Unruhe im Innern der Anstalten beantwortet; sie ruft nach „innerer Rundfunkfreiheit" und „Mitbestimmung". Diese Begriffe müssen in ihre verschiedenen Bedeutungen aufgelöst werden.

Die Mitbestimmung im Bereich der Arbeitsbedingungen und der sozialen Gerechtigkeit wird durch das Personalvertretungsgesetz erschöpfend geregelt. Die Mitbestimmung im journalistischen Bereich des Alltags wird heute bereits von den Hauptabteilungsleitern, Abteilungsleitern und Redakteuren ausgeübt, denn der Rundfunk arbeitet nach dem Prinzip der Delegation; sein Gesetz enthält eingehende Vorschriften für ihr Tun und Lassen.

So bleibt die Mitbestimmung im Bereich der Ziele der Anstalt. Diese Forderung kommt aus der Privatwirtschaft. Der öffentlich-rechtliche Rundfunk aber unterscheidet sich von ihr dadurch, daß das fehlt, was Gegengewicht erfordert: das Gewinnstreben des Unternehmers und seine beliebige Entscheidung über die Unternehmensziele; im Gegensatz zu den Zeitungen sind diese beim Rundfunk im einzelnen bereits durch das Gesetz festgelegt.

Das Kräftespiel der Leitung geht im Dreieck Intendant-Verwaltungsrat/Aufsichtsrat-Rundfunkrat vor sich. Der Intendant legt beiden Gremien seine unter weitgehender Beteiligung der Mitarbeiter geformten Pläne vor. Es kann nicht im Interesse der Freiheit des Rundfunks liegen, durch Teilnahme von stimmberechtigten Mitarbeitern in Gremien die Entscheidungen in diese und damit in den mehr und mehr parteipolitisch beeinflußten Bereich zu verlagern. Der Wunsch nach Mitbestimmung erklärt sich weitgehend aus dem Bedürfnis nach besserer Information und rechtzeitiger Anhörung, er kommt aus der Angst vor nicht zu überblickenden Zukunftsentwicklungen. Maßnahmen der Regierenden, die diese Angst rechtfertigen, schlagen auf sie zurück; diese Kettenreaktion zeigt die Gefahr falscher Medienpolitik.

Freiheit heißt Verantwortung. Nicht nur die eigene Freiheit, sondern auch die des Rundfunks verwirken seine Mitarbeiter, wenn sie – nicht zufrieden mit dem Schutz

durch starke vertragliche Sicherungen – sich freiwillig in politische Abhängigkeit begeben, weil sie mit ihrer Freiheit nichts anzufangen wissen und Verantwortung scheuen.

Die Freiheit des Rundfunks verwirkt, wer sie mißbraucht. Wir wissen, daß jede Freiheit einen gewissen Kaufpreis an Mißbrauch zu zahlen hat. Wir könnten uns aber nicht damit abfinden, wenn der Rundfunkjournalist das Recht auf schrankenlose Selbstdarstellung beanspruchen sollte; seine Freiheit ist nur im Hinblick auf die Meinungsfreiheit der Gesellschaft zu verstehen, deren Gruppen mittels des Rundfunks ihre öffentliche Aufgabe erfüllen. Man kann die Freiheit nicht mit Mitteln verteidigen, die ihr nicht entsprechen, sie nicht begründen. Wer für Freiheit kämpft, muß vor allem kämpfen mit ihren inhaltlich bestimmten Werten: Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Rücksichtnahme, Toleranz. Er muß die Unabhängigkeit seines Urteils dadurch bezeugen, daß er auch das zu Wort kommen läßt, was seiner eigenen Überzeugung widerspricht, von seinen Sympathien oder Antipathien abweicht.

Der Journalist gehört zu den Intellektuellen, die in der Welt nicht leben können, ohne sie sich zum Problem zu machen. Bei der Lösung ist die Anerkennung die schwierigere, mühevollere Aufgabe als der Tadel; sie kann nur dem gelingen, der das Publikum in seinen Lebensbedingungen, selbst in seinen Beschränktheiten und in seiner Spannung zwischen Beharrung und Veränderung, ernst nimmt und bedenkt, was Reinhold Schneider im „Winter in Wien" gesagt hat: „Ich sage nicht, daß der das Gute findet, der es sucht; aber wer das Schlechte sucht, findet es gewiß. Niemand fischt vergebens im Trüben nach dem Nein; es ist immer da, wenn man es will."

Die Zukunft wird von der Kraft bestimmt, durch die Kunst des Gesprächs Gesellschaft zu bilden. Gute Gesellschaft gewinnt, wer den anderen nicht zwingt, sich zu rechtfertigen, ihn nicht in seine Vorurteile zurückscheucht, sondern ihn ermutigt, sich Meinung zu bilden und ein begründetes Wort zu sagen. Es lohnt sich, das Problem der Freiheit mit der Wahrhaftigkeit, die das Kennzeichen des freien Menschen ist, zu behandeln. Freiheit ist unteilbar, und von der Presse- und Rundfunkfreiheit hängt jede andere Freiheit ab.

Werner Huth

Das Ich und der Glaube im Licht der Schicksalsanalyse Lipot Szondis

Im Märzheft dieser Zeitschrift wurde anläßlich des achtzigsten Geburtstags des Psychiaters Lipot Szondi, der die tiefenpsychologische Richtung der Schicksalsanalyse begründet hat, eine Einführung in die Voraussetzungen und wichtigsten Prinzipien seines Systems gegeben[1]. Im folgenden Beitrag soll die schicksalsanalytische Ichlehre dargestellt und in ihren Konsequenzen für das Verständnis des Glaubensphänomens sowie für die Behandlung zahlreicher psychischer Erkrankungen untersucht werden.

Die schicksalsanalytische Ichlehre

Bei der Lektüre der Werke S. Freuds fällt auf, daß sich das Interesse des Begründers der Psychoanalyse in seinen späteren Jahren deutlich verschoben hat. Untersuchte er zunächst überwiegend das Es, den Bedingungsgrund für jene irrationalen Triebe und Leidenschaften, die den Menschen in erheblichem Maß motivieren, ohne daß er sich dessen bewußt ist, so wandte er sich nach dem ersten Weltkrieg mehr und mehr der Erforschung des Ich zu. Die genannte Neuorientierung bedeutete für beide Forscher jedoch keineswegs ein Preisgeben ihres ursprünglichen Ansatzes, sondern lediglich eine neue Akzentsetzung.

Weder für Freud noch für Szondi ist das Ich mit dem identisch, was wir meinen, wenn wir „ich" sagen. Freud erkannte den engen Bezug zum Unbewußten (Werke XVI, 202), der allein schon daraus ersichtlich wird, daß unsere Mitmenschen vieles an uns wahrnehmen, was wir an uns selber nicht feststellen können. Er betonte die Abhängigkeit des Ich von den Trieben, als ihm deutlich wurde, daß das Ich aus dem Unbewußten erwächst, „dem alles Triebhafte zufällt", und daß bestimmte Züge der Abwehrmechanismen erbbedingt sind (XVI, 86).

Auch in der Schicksalsanalyse spielt der zunächst paradox klingende Begriff „Ichtriebe" eine wichtige Rolle. Seine genetischen Forschungen befestigten in Szondi die

[1] W. Huth, Der Mensch in der Sicht der Schicksalsanalyse. Lipot Szondi zum 80. Geburtstag am 11. März, in dieser Zschr. 191 (1973) 157–170. In der zitierten Arbeit finden sich auch nähere Literaturangaben über die Werke von Freud und Szondi.

Einsicht, daß das Bedürfnis, unbewußte Inhalte bewußtzumachen und dadurch das Ichfeld auszudehnen, sowie das Bedürfnis, das sich grenzenlos ausdehnende Ichfeld zu begrenzen, durch zwei im familiären Unbewußten verankerte, einander entgegengesetzte Triebfaktoren mitbestimmt sei[2]. Im Unterschied zu den anderen im schicksalsanalytischen Triebsystem beschriebenen Bedürfnissen gibt es für diese „humanen" Bedürfnisse keine Entsprechung im Tierreich. Ihre Auswirkungen lassen sich besonders deutlich bei der zentralsten, am Ich ansetzenden psychischen Erkrankung des Menschen, der Schizophrenie, studieren. Teilaspekte beider Faktoren wurden bereits von Freud beschrieben, der in der ersten Fassung seiner Trieblehre vom Streben nach Vergrößerung der Person beziehungsweise vom Selbsterhaltungstrieb sprach (X, 165; XI, 368). Ihnen entspricht Szondis Faktor der Icherweiterung, der Egodiastole, der zum ichhaften Drang führt, alles zu *sein*. Diesem steht der Faktor der Icheinengung, der Egosystole, gegenüber. Er sichert die Selbsterhaltung durch Anpassung an die Realität, besonders durch den ichhaften Drang, zu *haben*.

Noch in einem weiteren Punkt kamen Freud und Szondi zum selben Ergebnis: Freud konstatierte (XIV, 223), das Ich sei „eine Organisation, ausgezeichnet durch ein sehr merkwürdiges Streben nach Vereinheitlichung, nach Synthese". Szondi fand diese Feststellung bestätigt, vor allem, als er bei der Beschäftigung mit der Geschichte des Ichbegriffs bemerkte, wie weit und divergent dieser im Lauf der Zeiten gefaßt worden ist. Er betonte, daß diese Begriffsbestimmungen zumindest als seelische Wirklichkeiten ernst genommen werden müssen, und sah in ihnen die Realisierung und Objektivierung unbewußter Vorgänge. Auf diese Weise gelangte er zu einem *integralen Ichbegriff*. „Das Ich hat in der Tat sowohl mit Gott, mit dem Weltschöpfer und dem inneren Lenker, mit dem Geist wie auch mit der leiblichen Triebnatur, mit Allmacht und Ohnmacht, mit Urteil (Zensur) und mit Gedächtnis als Träger oder Überträger der Vergangenheit eine innige Beziehung. Es ist mit dem Bündel von Funktionen und auch mit den Einzelfunktionen, mit den libidinösen und auch mit den nichtlibidinösen Trieben, mit der Männlichkeit und der Weiblichkeit, mit dem Bewußtsein und dem Unbewußten, mit dem Körper und der Seele, mit dem Wachen und dem Träumen, mit dem Diesseits und dem Jenseits eng verbunden."[3]

[2] Szondi redet von drei „Sprachen" des Unbewußten (nicht Schichten, da er aus grundsätzlichen Überlegungen ein Schichtenmodell des Psychischen ablehnt): Von der von S. Freud entdeckten *Symptom*sprache des persönlichen Unbewußten, von der von C. G. Jung erschlossenen *Symbol*sprache des kollektiven Unbewußten und der von ihm selber aufgefundenen *Wahl*sprache des familiären Unbewußten. Freud zeigte, daß das „persönlich Verdrängte" als neurotisches oder psychotisches Symptom erscheint, wobei es Ersatz für ein verdrängtes Triebbedürfnis ist. Jung postulierte Urbilder, „Archetypen" des kollektiven Unbewußten. Sie kommen in den Mythen aller Zeiten und Kulturen, in Phantasien und Träumen, aber auch in den Wahnideen von Schizophrenen vor. Szondi entdeckte, daß die Wahl unserer Freunde und Ehepartner, unseres Berufs und unserer Neigungen, vieler unserer Krankheiten, ja manchmal sogar unserer Todesart durch die im „familiären Unbewußten" verankerten „Ahnenansprüche" bedingt sein können, selbst da, wo wir meinen, frei zu wählen.

[3] Szondi, Freiheit und Zwang im Schicksal des Einzelnen (Bern, Stuttgart 1968) 77.

Zu diesen weitgespannten Auffassungen kam es im Lauf der Geistesgeschichte, weil im Menschen erbbedingt und daher notwendigerweise zahlreiche Paare gegensätzlicher Regungen einander gegenüberstehen, die alle dynamisch wirksam sind: der Drang, sich allmächtig auszudehnen (Egodiastole), und der Zwang, sich in den begrenzten Rahmen menschlichen Daseins einzuengen (Egosystole), ist nur eines dieser Paare. Genauso unabweisbar sind andere Gegensätze in uns: Dem Bedürfnis nach Erfüllung im Geistigen steht der Drang nach Ausleben der Triebnatur gegenüber; dem Drang, ein Mann zu sein, zugleich das Bedürfnis, die Möglichkeiten einer Frau in sich zu realisieren; dem Bedürfnis nach Objektivierung jenes nach Subjektivierung der eigenen seelischen Vorgänge; dem Drang, alles in einer Einheit zu sehen, das Bedürfnis, sich den Einzelheiten dieser Ganzheit hinzugeben und sich in sie zu verströmen; dem Drang nach Bewußtmachung unbewußter Vorgänge jener andere Drang, Bewußtes wieder unbewußt werden zu lassen. Diese und viele andere Gegensatzpaare leben in uns *gleichzeitig*.

Wenn nun das Ich an diesen Gegensätzen teilhat, dann sicher nicht passiv in Form eines entmachteten und im Grund überflüssigen Zuschauers, der sieht, wie die Gegensätze in ihm – zu einer Art von Teilpersönlichkeiten aufgeblasen – miteinander ihre Kämpfe austragen. Es ist auch kein letztlich anatomisch lokalisierbarer „seelischer Apparat", wie Freud gemeint hat (XVII, 67), sondern ein dynamischer Verband von bestimmten elementaren, angeborenen Funktionen (Szondiana VII, 19 ff.). In vollentwickelter Form wirkt es als der „Machtverteiler" (nicht -erzeuger), „Organisator und Administrator der ... Gegensatzpole der bewußten und der unbewußten Seele" [4]. Es leistet die Aufgabe, diese Gegensätze zu sozialisieren, zu individualisieren, zu sublimieren und zu humanisieren.

Diese Aufgabe läßt sich allerdings nicht in der Weise lösen, die manche Religionen und Gesellschaften fordern, nämlich, daß die Gegensätze so entmischt werden, daß nur das Schöne, nur das Gute und nur das Hochstehende gewählt wird, während deren Antipoden vertilgt werden. Ein derartiges Vorgehen ist biologisch nicht möglich und würde heißen, einen Teil des eigenen Erbguts zu eliminieren. Das einzige, was bei der Sozialisierung und Sublimierung geschehen kann, ist, daß beide Teile eines Gegensatzpaars auf eine Ebene gehoben und soweit als möglich sozial und vergeistigt ausgelebt werden. Szondi bringt als Beispiel dafür den Träger eines Kainskomplexes, der den Vater liebt und den Bruder töten möchte. Eine Lebensmöglichkeit wäre für ihn innerhalb einer Brüdergemeinschaft, einer Sozietät. Auch hier stellt sich ihm die Notwendigkeit des Rivalisierens, aber in einer höheren, weniger gefährlichen Form (Szondiana VIII, 349).

Ein Mensch handelt dann gemäß seinen tatsächlichen Möglichkeiten, wenn sein Ich, wie im geschilderten Fall, die Rolle eines „pontifex oppositorum", eines Überbrückers der inneren Gegensätzlichkeiten zu übernehmen vermag, während das Idol einer vom

[4] Szondi, Ichanalyse (Bern, Stuttgart 1956) 156.

Bösen und Negativen freien Existenz eine unrealisierbare Utopie ist. Die Fähigkeit zu einem derartigen Brückenschlag ist zwar unterschiedlich stark entwickelt, muß aber in jedem Fall über die Anlage hinaus in bewußter Bemühung eingeübt und ausgebildet werden.

Die Entwicklung einer integrierenden Ichfunktion setzt voraus, daß es vorher zu einer Beendigung der ursprünglichen Dualunion mit der Mutter und später zur Entwicklung der Ichfunktionen Projektion, Inflation, Introjektion und Negation gekommen ist. Seit der Mensch ein Ich hat, lebt er mit diesen elementaren, nicht weiter zerlegbaren Ichstrebungen (wobei Projektion und Inflation die egodiastolischen, Introjektion und Negation die egosystolischen Funktionen sind). „Kraft dieser Elementarfunktionen wählt er sich einen Partner, gründet er eine Familie, bildet er Gruppen und Klans, Rassen und Klassen, Völker und Nationen *(Partizipation)*; baut er sich geistige Ideale auf, stiftet er Religionen und Wissenschaften, schafft er Dichtung und Kunst *(Inflation)*; legt er materielles und geistiges Kapital an *(Introjektion)*; paßt er sich an die Wirklichkeit an, um dann Mal zu Mal all das zu zerstören, was er mit seinem Ich in der natürlichen und geistigen Wirklichkeit geschaffen hat *(Negation)*." [5]

Es wäre allerdings falsch, wollte man die Ichfunktionen mit psychischen Inhalten identifizieren. Sie sind vielmehr lediglich Bedingungen der Möglichkeit dafür, daß etwas in gesunder oder kranker Form in die Welt verlegt (Projektion), das Ich von etwas erfüllt (Inflation), etwas einverleibt (Introjektion) oder negiert (Negation) wird. Die Inhalte dessen hängen weitgehend von der aktuellen Lebenssituation ab und werden öfters ausgetauscht. Szondi veranschaulichte den „offenen" Charakter der Ichfunktionen mit folgender Metapher: Eine Fabrik stellt im Frieden Konservendosen her, die mit verschiedensten Inhalten gefüllt werden können. Im Krieg dagegen werden mit denselben Maschinen der Fabrik Granathülsen produziert.

Daß das Ich seine verschiedenen Funktionen im Sinn eines Pontifex oppositorum einzusetzen vermag, ist aufgrund von drei Vorbedingungen möglich: 1. der menschlichen Fähigkeit zur *Transzendenz*, d. h. zum zeitweiligen Überbrücken der Kluft zwischen Selbst und Welt, zwischen Subjekt und Objekt; 2. zur *Integration*, d. h. zum Wiederherstellen des Ganzen und seiner komplementären Teile (was A. Maeder als besondere reparative Fähigkeit des Ich herausstellte); 3. zur *Partizipation*, wodurch ein Anteilnehmen an Menschen und Dingen, an Mensch und All möglich ist, ohne die es wiederum keine Transzendenz und Integration gäbe.

Die Glaubensfunktion des Ich

Szondi bringt mit dem menschlichen Partizipationsdrang auch die „Glaubensfunktion" des Ich in Beziehung. Im Unterschied zum Wissen, das sich stets auf schon fertige, gegenwärtige Dinge bezieht, ist der Glaube durch einen „futurischen Sinn" charak-

[5] Szondi, Ichanalyse, 246.

terisiert. Er bezieht sich stets auf ein zukünftiges Objekt, und zwar in der Weise, die der sprachgeschichtlichen Wurzel von „glauben" entspricht, nämlich im Sinn von verlangen, begehren, gutheißen, lieben. Die Glaubensfunktion ist ein anthropologisches Grundphänomen, das als Vorbedingung für Religiosität verstanden werden muß. Sie hat weder den Charakter einer natürlichen Gnade noch liegt ihr eine freie sittliche Entscheidung für einen konkreten Offenbarungsglauben zugrunde[6]. Bedingung der Möglichkeit dieses Phänomens ist ein in uns allen vorhandenes Dilemma zwischen dem Partizipationsdrang und dem Alleinsein. Beide sind lebenslange Attribute unserer Existenz im Diesseits, da sich der Drang nach Einssein und Gleichsein in der Welt realiter und dauerhaft nicht befriedigen läßt. Aus dieser Situation gibt es mannigfaltige Auswege:

„Der *eine* sucht sich ein Suchtobjekt, mit dem er die veruntreute partizipative Dualunion ersetzt. Der *zweite* verdrängt ein Stück der Realität, von dem er nicht wissen will. Er meidet fluchtartig dieses Stück der Wirklichkeit und ersetzt den Schaden des teilweisen Realitätsverlustes durch neurotische Symptome. Der *dritte* verleugnet ab ovo völlig die Wirklichkeit und baut die Welt neu auf, und zwar so, daß er seine Uransprüche auf die Partizipation restlos zu befriedigen vermag. Er wird wahnsinnig. Der *vierte* verleugnet nicht das natürliche Sein und Sosein der Welt, er setzt sie nur außer Aktion, er klammert die natürliche Welt ein und baut sich bewußt eine absolute, transzendentale neue Subjektivitätswelt auf. Man nennt ihn einen Philosophen. Der *fünfte* verleugnet die irdische Welt auch nicht, er öffnet aber sein Ich für die höchste Machtinstanz und bildet eine Partizipation, eine Dualunion mit Gott und dem Heiligen Geist. So wird er ein Gläubiger." [7]

In seinen Untersuchungen grenzt Szondi das Glaubensphänomen zunächst von Freuds „Illusionstheorie" des Glaubens ab – die man allerdings nur dann richtig würdigt, wenn man berücksichtigt, daß sie sich, wie Freuds gesamte Religionskritik, nur gegen das richtet, „was der gemeine Mann unter seiner Religion versteht" (XIV, 431). Für Freud ist der Glaube eine „Illusion", bei der sich „die Wunscherfüllung vordrängt" (XIV, 354). In ihrer Beziehung zu menschlichen Wünschen nähere sie sich der psychiatrischen Wahnidee, scheide sich allerdings insofern von ihr, als sie „nicht notwendig falsch, d. h. unrealisierbar oder im Widerspruch mit der Realität" sein müsse (XIV, 353). Freuds Ansatz (und die Ansätze ähnlich denkender Vorläufer wie Eugen Bleuler) gingen unter anderem deshalb in die Irre, weil diese Forscher zwar „religiös" waren, „nur war ihr Gott, den sie anbeteten, nicht der himmlische Vater, sondern die ‚reale Naturwissenschaft'. Und weil sie eben ‚Monotheisten' dieser Naturwissenschaft waren, war für sie die Welt der Jenseitigkeit, die Welt des Geistes, gleichgesetzt mit der Welt des Wahns oder der Illusion" [8].

Es gibt zwar auch nach schicksalsanalytischer Ansicht zwischen Wahn und Glaube bestimmte Parallelen: beides sind Produkte des Partizipationsdrangs des Ich und beide

[6] Näheres s. W. Lauer, Glaube und menschliches Schicksal. Zum Glaubensverständnis der Schicksalsanalyse Szondis, in: Humanum. Moraltheologie im Dienst des Menschen, hrsg. v. J. Gründel u. V. Eid (Düsseldorf 1972) 116–130.

[7] Szondi, Ichanalyse, 411.

[8] Ebd. 510 f.

sind für den, der sie nicht erlebt, völlig unverständlich. Viel entscheidender ist jedoch der absolute Unterschied zwischen beiden Phänomenen: er liegt primär im Unterschied der Verteilung jener Macht, die der Mensch als Ausdruck seiner ererbten Schicksalsmöglichkeiten in sich trägt.

Beim Wahn erweitert das Ich entweder sein persönliches Machtfeld (indem es selber Gott *ist*) oder das einer Person seiner Umwelt (die es zu seinem Gott *macht*) ins Grenzenlose. Diese Wahnobjekte ertragen aber diese Allmachtsprojektionen auf die Dauer nicht. Die einzige Form, in der eine stabile Machtübertragung gelingen kann, findet sich beim Glauben, wo ich an Gott *partizipiere*.

Durch die „Eröffnung des Ich nach der Richtung des geistigen Jenseits" gelingt tatsächlich die Befriedigung des ubiquitären Urdrangs nach Einssein und damit eine positive, dauerhafte Partizipation. „Geist" heißt dabei soviel wie „Wirklichkeit des Jenseitigen". Deshalb ist auch z. B. ein Satz wie der von C. G. Jung formulierte, „Religion scheint mir eine besondere Einstellung des menschlichen Geistes zu sein" [9], unrichtig, weil sich nicht der Geist, wohl aber das Ich zum Geist einstellt.

Seinem eigentlichen Wesen nach ist das Glaubenkönnen nach schicksalsanalytischer Ansicht „ein besonderes Schicksal, das auf einer kollektiven allmenschlichen Anlage beruht, von besonderen familiären Erbanlagen in seiner Stärke und Weise gefördert, von erzieherischen und sozialen Umweltfaktoren begünstigt oder gehemmt, von der Logik der Vernunft bezweifelt wird, vom Geist sein Objekt erhält, aber nur von dem Ich allein gelebt wird. Stirbt das Ich, so erlöscht mit ihm auch die Glaubensfunktion. Die seelische Instanz, die glaubt oder nicht glaubt, ist somit das Ich." Eine Konsequenz dieser Ansicht ist der in manchen Ohren schockierend klingende Satz Szondis: „Glaubensstörungen sind Ich-Störungen" [10], aus dem alle Folgerungen bis zur eventuellen Psychotherapie zu ziehen seien.

Ist es dem Ich möglich, seine Macht richtig zu verteilen, dann läßt sich am ehesten ein Freiheitsschicksal aufbauen oder eine reife religiöse Haltung leben. Eine richtige Machtverteilung schließt die Möglichkeiten zum Einswerden mit dem Jenseitigen in uns und außer uns (Partizipation) in sich, zugleich aber auch Begeisterungsfähigkeit (Inflation), Realitätssinn für Denken und Tun (Introjektion) und schließlich die Fähigkeit zu Verzicht, Rücksichtnahme und Selbstlosigkeit (Negation) [11]. In einem solchen ausgewogenen Zustand kann es zwar zur Erfahrung der Begegnung (bis hin zum Einssein) mit dem Geistigen kommen. Dennoch bleibt die Integrität und Einmaligkeit des eigenen Ich erhalten.

Die Fähigkeit des Ich, Pontifex oppositorum zu sein, ist nicht nur selten zu finden, sie ist auch da, wo sie vorkommt, kein Dauerzustand. Im Lauf des Lebens wechseln die verschiedenen Ichfunktionen in einer gewissen Reihenfolge, in einer „Umlauf-

[9] C. G. Jung, Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion: Gesammelte Werke XI (Zürich, Stuttgart 1963) 4.

[10] Szondi, Ichanalyse, 519, 523.

[11] A. Beeli, in: Szondiana VII, 144.

bahn" untereinander ab, wobei individuell einzelne überwiegen. Bei den meisten Menschen in unserem Kulturkreis reduziert sich allerdings die Beweglichkeit des Ich im Lauf des Lebens immer mehr, wie auch testologisch nachgewiesen werden konnte. Sehr häufig kommt es schließlich zu einer Fixierung an die durch Anpassung oder Verneinung charakterisierte Ichfunktion der Negation. Ihre notwendige Folge ist eine Reduktion bis hin zur Verödung der Glaubensfunktion, jedenfalls, wenn man diese im ursprünglichen Sinn versteht.

Die schicksalsanalytische Therapie

Nach schicksalsanalytischer Ansicht ist der Mensch gesund, wenn er seine Möglichkeiten frei entfalten kann. Das heißt im Bereich des Psychischen: Gesundheit und Krankheit hängen davon ab, welche der verschiedenen im familiären Unbewußten angelegten Existenzformen vom Ich bewußt oder unbewußt gewählt wurden[12].

Die Wahl des Ich ist krankhaft: 1. Wenn sie auf eine Existenzform fällt, die dem Alter nicht mehr entspricht, und wenn die Person in dieser inadäquaten Existenzform fixiert bleibt oder sogar versteinert; 2. wenn eine Möglichkeit aus dem familiären Unbewußten gewählt wird, die zum zwangsläufigen Nachleben einer krankhaften Existenzform führt[13].

In die erste Gruppe fallen die von Freud als Übertragungsneurosen charakterisierten Störungen, die einer Psychoanalyse gut zugänglich sind. Zur zweiten Gruppe gehören jene psychischen Leiden, die nach Freuds Ansicht einer „unendlichen Analyse" bedürfen. Die schicksalsanalytische Therapie beschäftigt sich vornehmlich mit dieser zweiten Gruppe. Ihr Ziel ist, dem Menschen zur Wahl von günstigeren Schicksalsmöglichkeiten zu verhelfen. Dies setzt zwar die psychoanalytische Technik voraus, geht aber über sie hinaus. Während die psychoanalytische Technik dem Menschen in erster Linie durch persönliches Erlebenlassen seiner Träume und Einfälle unbewußte Triebansprüche bewußtmachen will, müssen bei der schicksalsanalytischen Technik zusätzlich die „Ahnenansprüche" bewußtgemacht werden. Die Voraussetzung dafür ist eine spezielle, mitunter sehr aktive Behandlungstechnik, die allerdings nur in einer späteren Phase der Therapie angewandt werden darf. Und während sich die psychoanalytische „Arbeit am Ich" vorwiegend auf die Abwehr und Sublimierung gefahrdrohender Triebansprüche konzentriert, geht die Schicksalsanalyse auch hierbei weiter. Sie will zusätzlich die krankhaften Ichfunktionen bewußtmachen und auch die anderen Ichfunktionen mobilisieren. Voraussetzung für das Vorgehen des Schicksalsanalytikers ist ein dynamisches Menschenbild, dem die Annahme zugrunde liegt, daß jeder

[12] Szondi, Schicksalsanalytische Therapie (Bern, Stuttgart 1956) 99.
[13] Ebd. 97.

auf dem Weg zur Humanisierung eine Reihe von Stufen durchlaufen muß [14]. In dieser Betonung des Entwicklungsgedankens, der prinzipiell in jeder Existenz zu verwirklichen ist, liegt das Optimistische des Szondischen Ansatzes.

Die verschiedenen Entwicklungsstufen auf dem Weg zur Menschwerdung können allerdings nicht übersprungen werden und auch bezüglich der Möglichkeiten einer Analyse muß man sich nach einem Wort Szondis „von der Illusion freimachen, daß diese ein Lift, der Analytiker ein Liftboy sei, der nur auf einen Knopf drücken muß, um den Analysanden in jene Höhe zu spedieren, die dessen Ich-Idealen entspricht" (Szondiana VI, 57).

Häufig werden die Möglichkeiten einer Weiterentwicklung in absehbarer Zeit dadurch blockiert, daß bei einem Patienten eine sogenannte Schutzexistenz besteht (z. B. bei vielen Zwangsneurosen). Sie bedeutet zwar für ihn unter Umständen einen heftigen Leidenszustand, ist aber dennoch eine optimale Schicksalsmöglichkeit. Versucht man hier aktiv psychotherapeutisch vorzugehen, so provoziert man nicht selten den Ausbruch einer schweren Krankheit, die durch die genannte Schutzexistenz abgewehrt wurde. Gerade bei solchen Fällen gilt es, aufs sorgfältigste die Freiheitsmöglichkeiten auszuloten.

Während es also im konkreten Fall nötig sein kann, das Behandlungsziel eng zu stecken, ist dieses doch im Prinzip bei der schicksalsanalytischen Therapie wesentlich weiter als bei sonstigen psychotherapeutischen Verfahren. „Das Heilziel der Psychoanalyse ist, den seelisch kranken Menschen symptomfrei zu machen. Als Endziel der Heilung eines Menschen in der Schicksalstherapie wird die Menschwerdung bestimmt." Das bedeutet das schrittweise Fortschreiten von der Ureinheit mit der Mutter zum Homo humanus. Diesem Endziel kann man sich nur asymptotisch annähern. Man vermag es jedoch de facto nie zu erreichen. Insofern ist die Menschwerdung ein fließender, fortschreitender Prozeß. Dieser Umstand darf den Psychotherapeuten „aber nicht davon abschrecken, daß er den einzelnen wenigstens auf den einzig richtigen Weg zu führen versucht". Denn nur als Homo humanus „kann es dem Menschen gelingen, sich von dem kranken Erbe, von den symptombildenden persönlichen Verdrängungen, von den Machtstrebungen des Habens und des Seins, von der Vereinzelung der Selbstwerdung wirklich zu befreien" [15].

Man kann sich fragen, ob derartige gewagte therapeutische Forderungen nicht noch anmaßender sind als die schicksalsanalytische Theorie mit ihren kühnen Spekulationen. Bei der Suche nach einer Antwort sollte indes die latente Aussage nicht übersehen

[14] Auch die historische Reihenfolge der wichtigsten Schulen der Tiefenpsychologie (Psychoanalyse, Individualpsychologie, analytische Psychologie, Schicksalsanalyse, religiös-humanistische Richtungen der Psychotherapie) erklärt sich daraus, daß sich jede von ihnen speziell mit einer dieser Stufen in der Reihe ihres Auftretens beschäftigt hat. Sie ist daher „weder das Werk eines launischen Zufalls noch die Folge einer Sezession aufgrund eines persönlichen Ehrgeizes", sondern stammt „aus der natürlichen Notwendigkeit des Weiterforschens auf dem Gebiete der Menschwerdung" (Szondiana IV, 107).

[15] Szondi, Schicksalsanalytische Therapie, 96.

werden, die hinter dieser Frage steckt. Sie heißt, daß es gefährlich ist, die bewährten Grundlagen zu verlassen, die seit dem Ende der romantischen Medizin gültig sind. Wer so argumentiert, vertritt jenes orthodoxe Wissenschaftsideal, dem wir zwar wichtige Einsichten verdanken, das aber zugleich entscheidende Fragen des Menschseins als unwissenschaftlich ausklammerte, wie sie beispielsweise in den Aussagen unserer Denker und Dichter zur Sprache gekommen sind. Nun läßt sich aber die menschliche Existenz weder in ihren gesunden noch in ihren kranken Manifestationen verstehen, wenn auf eine umfassende Sicht verzichtet wird. Deshalb ist es ungenügend, daß man in den Menschen eine Einschienigkeit hineindichtet, nur um nicht als unwissenschaftlich zu gelten.

Eine dem Menschen angemessene Forschung wird aufs Ganze nicht ohne einen Ansatz auskommen, der sowohl *human* ist, d. h. auf die zeitlichen und überzeitlichen Belange des Menschen gerichtet, zugleich aber auch *wissenschaftlich*, d. h. sachgetreu und der Disziplin jener Methoden folgend, die sich in den letzten Jahrhunderten entwickelt hat[16]. Statt um die Bewahrung eines antiquierten Wissenschaftsideals geht es darum, übergeordnete Kategorien zu entwickeln, durch die das, was lange Zeit auseinanderklaffte, zusammengesehen werden kann. Dies läßt sich nur verwirklichen, wenn die Stoßrichtung des Ansatzes entsprechend dem Denken der Gegenwart „von unten nach oben" erfolgt, wenn man das Zählen nicht gegen das Erzählen ausspielt und wenn die Frage nach dem Menschen genügend umfassend gestellt, zugleich aber mit einem Unmaß an Detailwissen angegangen wird.

Szondis Schicksalsanalyse ist der einzige Versuch in der Gegenwart, sich diesen Forderungen in vollem Umfang zu stellen. Dieser Versuch ist so neuartig, unser Wissen vom Menschen noch so gering, und der Untersuchungsgegenstand vor allem so komplex, daß vieles am gegenwärtigen schicksalsanalytischen Ansatz den zukünftigen Einsichten nicht standhalten wird. Wer aber über Szondis Ansatz hinaus will, wird dies intellektuell redlich nur in dem Maß können, in dem er seinerseits Szondis Denken standzuhalten vermag.

[16] L. v. Bertalanffy, . . . aber vom Menschen wissen wir nichts (Düsseldorf 1970) 20.

Elisabeth von der Lieth

Wege und Irrwege der Erziehungswissenschaft

Im Mittelpunkt des folgenden Aufsatzes steht Hans-Jochen Gamms Buch „Das Elend der spätbürgerlichen Pädagogik" (München 1972). Es wäre also folgerichtig, dann auch von „Wegen und Irrwegen der Pädagogik" zu sprechen, aber Gamm nennt sich selbst einen „Fachvertreter für Erziehungswissenschaft" (12), und er gebraucht in seinem Buch die beiden Begriffe synonym. Das ist nicht ganz legitim. Es ist in dem begrenzten Rahmen eines kurzen Aufsatzes selbstverständlich nicht möglich, die Erörterung über die wissenschaftstheoretische und wissenschaftsmethodische Problematik der Erziehungswissenschaft kritisch aufzuarbeiten und eine Abgrenzung gegen den älteren Begriff „Pädagogik" vorzunehmen. Wolfgang Brezinka[1] hat deutlich gemacht, wie verschlungen die Pfade der wissenschaftstheoretischen Erörterungen sind und daß diese Erörterung selbst noch keineswegs abgeschlossen ist. Aber als allgemeiner Konsens darf wohl angesehen werden, daß die der älteren „Pädagogik" fehlende empirische Erforschung der Erziehungswirklichkeit heute nicht ausgeklammert werden darf, daß empirische Befunde allein aber noch keine „Erziehungswissenschaft" konstituieren. Auf Reflexionen über das Seinsollende kann auf keinen Fall verzichtet werden, wo immer von Erziehung die Rede ist. Der Werturteilsstreit[2] hat gezeigt, daß Werturteile zwar nicht das intersubjektiv nachprüfbare Ergebnis wissenschaftlicher Forschung sind, daß die Wissenschaftlichkeit einer Disziplin aber nicht schon deshalb angezweifelt werden darf, weil sie ohne Werturteile nicht auskommt. Entscheidend ist, daß sie ihre Werturteile als solche erkennt und benennt, nicht daß sie darauf verzichtet. Erziehungswissenschaft wird also nicht dadurch konstituiert, daß sie sich auf bloße Empirie beschränkt, sondern dadurch, daß sie sich ihrer eigenen Wertsetzung bewußt ist und empirische Befunde unter diesen Prämissen auslegt.

In der Bundesrepublik hat sich dieser Klärungsprozeß nicht ohne Kämpfe vollzogen. Möglichkeiten und Grenzen der empirischen Forschung für die Pädagogik sind an den Universitäten und Pädagogischen Hochschulen sehr verschieden beurteilt worden, und insbesondere eine katholisch orientierte Pädagogik blieb allzulange im Bann theologisch-philosophischer Spekulation. Die explizite Ablehnung der Empirie bei Petzelt[3]

[1] W. Brezinka, Von der Pädagogik zur Erziehungswissenschaft. Eine Einführung in die Metatheorie der Erziehungswissenschaft (Weinheim 1971).

[2] C. v. Ferber, Der Werturteilsstreit 1909/1959. Versuch einer wissenschaftsgeschichtlichen Interpretation (Köln 1967).

[3] A. Petzelt, Über das Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler, in: Personale Erziehung, hrsg. v. B. Gerner (Darmstadt 1965) 337–354. Die Abwehr empirischer Methoden in der Erziehungswissenschaft bestimmt das gesamte Werk Petzelts, wird in diesem Aufsatz aber besonders deutlich.

etwa hat vermutlich mit dazu beigetragen, daß eine Neuorientierung innerhalb der katholischen Pädagogik besonders konfliktgeladen verlaufen ist[4].

Theoretisch lassen sich also „Pädagogik" und „Erziehungswissenschaft" begrifflich scheiden, in der Praxis setzt sich diese Scheidung schwer durch. „Pädagogik" ist nicht nur älter und lange eingebürgert, ihr haftet, vom griechischen Ursprung des Wortes her, auch das Moment der personalen Zuwendung an. „Erziehungswissenschaft" klingt kühler, distanzierter, obwohl diese Distanziertheit bei denen, die heute in der Erziehungswissenschaft arbeiten, keineswegs das Engagement für das Kind und den Jugendlichen ausschließt. Im alltäglichen Sprachgebrauch werden denn auch die beiden Begriffe oft synonym gebraucht. Gamm bekennt sich ausdrücklich zu diesem synonymen Gebrauch, wohl weil er in seinem Buch nicht nur mit einer spekulativen Pädagogik älterer Provenienz abrechnet, sondern auch mit denen, die wir nach dem Stand der wissenschaftstheoretischen Auseinandersetzung heute zu den Erziehungswissenschaftlern rechnen müssen. Gamm tut dies unter ausdrücklicher Berufung auf seine Position als „Fachvertreter für Erziehungswissenschaft" (12).

Man muß sich allerdings fragen, ob man es bei Gamm mit einer erziehungs*wissenschaftlichen* Publikation zu tun hat. Aber auch wenn man diese Frage mit gutem Grund verneint, kommt man um eine Auseinandersetzung mit solcher Art von Erziehungswissenschaft nicht herum. Gamm ist kein Einzelgänger, den man getrost sich und seinen dubiosen Produkten überlassen könnte. Er ist Inhaber eines Lehrstuhls für Erziehungswissenschaft an der TU Darmstadt, er bildet Lehrer aus, und seine Bücher erscheinen in hohen Auflagen zu einem verhältnismäßig billigen Preis. Daß er seine Schüler auf Irrwege pädagogischen Denkens führt, soll im folgenden aufgezeigt werden.

Kann man das Nicht-zur-Kenntnis-nehmen-Wollen empirischer Befunde als Irrweg einer rein spekulativ arbeitenden Pädagogik diagnostizieren, so gibt es heute auch andere Irrwege: Die Verabsolutierung der Empirie und vor allem die generelle Option für ein politisches Glaubensbekenntnis *vor* aller Einzelinterpretation empirischer Fakten. Sie ist da gegeben, wo man die Welt aufteilt in „Kapitalismus" und „Sozialismus", wo man sich alle Differenzierungen erspart, Entwicklungen und Modifizierungen übersieht, sich ausdrücklich zur „Parteilichkeit" bekennt und diesem Bekenntnis alle Erkenntnisse unterordnet. Inhaltliche Probleme der Erziehungswissenschaft werden reduziert auf diejenigen, die sich der voraufgegangenen Option einfügen, und so entsteht der Schein einer Monokausalität, deren Interpretation immer weniger in einer komplexen Realität festzumachen ist.

Sieht man sich dagegen unvoreingenommen im Forschungsfeld der Erziehungswissenschaft um, dann entdeckt man, wie breit gestreut die inhaltlichen Probleme sind und wie differenziert die Methoden, mit denen sie angegangen werden. Man entdeckt

[4] N. Massner, Pädagogik im Umbruch. Kritische Reflexionen zum katholischen Erziehungsverständnis der Gegenwart (München 1970).

ferner, daß hinter scheinbar beziehungslosen Einzelproblemen durchaus ein gemeinsames Grundanliegen sichtbar wird, das aber gerade nicht dazu führt, alle Einzelprobleme aus einer einzigen Ursache heraus erklären zu wollen.

Wege der Erziehungswissenschaft

Versucht man, die Komplexität heutiger erziehungswissenschaftlicher Arbeit aufzuzeigen, dann kristallisieren sich einige Schwerpunkte heraus. Das sind:

1. Die *Curriculumforschung*, die seit S. B. Robinsohns „Bildungsreform als Reform des Curriculum" (Neuwied 1967) die erziehungswissenschaftliche Diskussion beherrscht. Der „schiere Dezisionismus" älterer Lehrpläne ist gründlich denunziert worden, aber der Versuch, Lehrpläne aus diesem Dezisionismus zu befreien, hat – obwohl man auf Vorarbeiten in den USA zurückgreifen konnte – in allen damit befaßten Instituten zu einer methodologischen Dauerreflexion geführt, die auf immer höheren Abstraktionsebenen ausgetragen wird[5]. In dem Maß, wie Systemtheorie, Taxonomie, Entscheidungslogik in die Überlegungen einbezogen werden, schwindet zwar die Aussicht, daß praktische Ergebnisse bald in die Schulen gelangen. Daraus darf aber nicht gefolgert werden, daß die Arbeit in der Curriculumforschung Glasperlenspiel der Esoteriker sei. Im Augenblick muß die Schule sich noch selber helfen, aber die Curriculumforschung hat doch wenigstens eine allzu naive Tradierung überkommener Inhalte des Unterrichts problematisiert. Daß damit eine Verunsicherung der Lehrer verbunden ist, muß zur Zeit wohl in Kauf genommen werden.

2. Die *Sozialisationsforschung*, die sich den Problemen der frühkindlichen Lern- und Erziehungsprozesse zuwendet und den Einfluß frühkindlicher Sozialisationserfahrungen auf schulisches Lernen untersucht. Auch sie verdankt einer einschlägigen Forschung in den USA viel, hat sich aber in den letzten Jahren zunehmend freigemacht von der bloßen Übernahme amerikanischer Forschungsbefunde und einen eigenen Bezugsrahmen gefunden. Der Einbruch in traditionelle Sichtweisen von Erziehung und Unterricht durch die Sozialisationsforschung ist groß, und die Auswirkungen auf Lerntheorie, Lernpsychologie, Begabungsforschung sind noch nicht abzusehen. Auch hier haben immer neue Fragestellungen im theoretischen Bereich ein verunsicherndes Moment in die Praxis getragen, und nicht alle Lehrer reagieren hier angemessen. Aber der Reflexionsprozeß ist in Gang gesetzt und läßt sich nicht mehr zurücknehmen.

3. *Bildungsplanung* und *Bildungsökonomie*, die individuelle und gesellschaftliche Ansprüche in ihrer Wechselwirkung sieht und die institutionellen Voraussetzungen und Folgen bestimmter bildungspolitischer Entscheidungen bedenkt und berechnet. Diese zu Unrecht zuweilen verketzerte Disziplin („Bildungstechnokratie"!) leistet

[5] Curriculumrevision. Möglichkeiten und Grenzen, hrsg. v. F. Achtenhagen u. L. Meyer (München 1971).

Entscheidungshilfe bei der Umsetzung erziehungswissenschaftlicher Theorien in die politische Praxis.

4. *Vergleichende internationale pädagogische Forschung.* Sie untersucht verschiedene Schulsysteme und die sie konstituierenden Momente von der Bildungstheorie bis zur jeweiligen Organisationsstruktur. Je umfangreicher und genauer solche Untersuchungen vorliegen, desto größer wird die Chance, in der eigenen Bildungsreform kostspielige Irrtümer zu vermeiden.

5. Eine *Erziehungsphilosophie,* die sich schüchtern noch, aber zunehmend sicherer wieder zu Wort meldet. Auch sie kommt zunächst aus dem angelsächsischen Raum, beeinflußt aber die erziehungswissenschaftliche Theoriebildung bei uns zunehmend stärker[6].

Das gemeinsame Grundanliegen, das in allen Bereichen der erziehungswissenschaftlichen Forschung heute sichtbar wird, ist unter dem Schlagwort „Gleichheit der Bildungschancen" in aller Mund. Daß die Ungleichheit der Bildungschancen weder auf göttliche Schöpfungsordnung noch auf die „natürliche" Ungleichheit der Menschen zurückzuführen ist – diese Erkenntnis wird allmählich Gemeingut. Die statistisch nachweisbare Benachteiligung bestimmter Bevölkerungsgruppen[7] im Bildungsprozeß in ihren Ursachen zu erforschen, lerntheoretisch und lernpsychologisch aufzuarbeiten und daraus resultierende Konsequenzen für die Bildungspolitik aufzuzeigen, ist Aufgabe sowohl der Curriculumforschung wie der Sozialisationsforschung, der vergleichenden Pädagogik, der Bildungsplanung und der Erziehungsphilosophie. Basil Bernsteins vorsichtig formulierter Satz: „Das Schichtsystem hat die Verteilung des Wissens innerhalb der Gesellschaft entscheidend beeinflußt und sichtbar gemacht. Der Erfahrung, daß die Welt gedanklicher Erfassung nicht verschlossen ist, gewährt dieses Schichtsystem nur unterschiedlichen Zugang"[8], steht ausgesprochen oder unausgesprochen hinter allen erziehungswissenschaftlichen Anstrengungen und hat die Bedeutung eines Schlüsselproblems.

Das Theorie-Praxis-Problem

Es ist beim gegenwärtigen Stand der erziehungswissenschaftlichen Forschung außerordentlich schwer, konkrete Handlungsanweisungen zu deduzieren, obwohl eine verunsicherte Lehrerschaft dieser Handlungsanweisungen dringend bedürfte. Aber gerade wenn die Erziehungswissenschaft ihr Geschäft ernst nimmt, muß sie auf rasche Um-

[6] P. H. Hirst – R. S. Peters, Die Begründung der Erziehung durch die Vernunft (Düsseldorf 1972); H. Krings, Neues Lernen (München 1972); H. Roth, Pädagogische Anthropologie (Hannover 1971).

[7] Die Initiative zu einer Fülle von empirischen Untersuchungen ging von Ralf Dahrendorf, „Bildung ist Bürgerrecht", aus. Dahrendorf selbst arbeitet methodisch nicht sehr exakt, hat die Grundproblematik aber gut herausgearbeitet. Sehr viel zuverlässiger in den statistischen Angaben ist: K. Erlinghagen, Das katholische Bildungsdefizit (Freiburg 1965).

[8] B. Bernstein, Studien zur sprachlichen Sozialisation (Düsseldorf 1972) 262.

setzung in die Praxis verzichten. Sonst bleibt es bei billigen und zufälligen Rezepten. Die Analyse des Bestehenden ist noch lange nicht vollständig, das Interdependenzgeflecht der Variablen, die „Lernen" bestimmen, erst in Anfängen sichtbar gemacht. Immer wenn anthropologische Grundfragen neu formuliert werden müssen, verbieten sich rasche Lösungen. Je genauer die Zusammenhänge zwischen gesellschaftlichen Systemen und ihren Bildungseinrichtungen erforscht werden, je sorgfältiger die erkenntnisleitenden Interessen untersucht werden, je differenzierter Sozialisationsprobleme gesehen werden, je offener man für neue Ergebnisse aus Nachbardisziplinen und interdisziplinären Projekten (z. B. der Soziolinguistik) ist, je realistischer die ökonomische Seite von Reformen gesehen wird, um so schwieriger ist die Theorienbildung und um so komplizierter sind die Deduktionsprobleme. Daher ist die Leistung, die heute von den Praktikern in der Schule gefordert wird, wahrhaftig nicht gering: Sie wissen um die Kompliziertheit und – wenigstens vorläufige – Unlösbarkeit fundamentaler Probleme und dürfen doch nicht handlungsunfähig werden; sie müssen nach bestem Wissen und Gewissen je neu entscheiden, ihre Entscheidung verantworten und sich zugleich offenhalten für Korrekturen und Modifizierungen durch diejenigen Ergebnisse der Erziehungswissenschaft, die als vorläufig gesichert gelten können. Verschiebungen im Feld der Theorie können das Selbstverständnis der Betroffenen erheblich tangieren, Rückwirkungen auf Ausbildungskonzepte und Organisationsstrukturen haben, scheinbar Gesichertes als unhaltbar erweisen, Traditionelles als revisionsbedürftig erkennen lassen. Solche Revisionen zeichnen sich heute ab:

1. In einer Überprüfung der herkömmlichen Lerninhalte auf ihre Möglichkeit hin, „das Individuum auszustatten zum Verhalten in der Welt" (S. B. Robinsohn). Zum traditionellen Aufgabenfeld der Geistes- und Naturwissenschaften kommt das sozialwissenschaftliche.

2. In einer Überprüfung der herkömmlichen Lernebenen, die sich im bildungstheoretischen Selbstverständnis des gegliederten Schulsystems zeigen. Die „volkstümliche Bildung" der Hauptschule hält einer kritischen Überprüfung ebensowenig stand wie der alleinige Anspruch des Gymnasiums auf „allgemeine geistige Grundbildung"[9].

3. In der Einsicht in die Notwendigkeit vorschulischer Erziehung, weil nur so die Möglichkeit besteht, frühkindliche Sozialisationsdefizite in etwa auszugleichen und spätere Lernchancen zu verbessern.

4. In einer Umorientierung in den obersten Erziehungszielen. Neben die Problematisierung überkommener Erziehungsziele wie „Gehorsam", „Anpassung", „Unterordnung" treten neue wie „Mündigkeit", „Kritikfähigkeit", „Selbstbestimmung", zumindest als leitende Wertvorstellung, wenn es auch nicht möglich ist, sie als operationalisierbare Lernziele zu formulieren.

5. In der Erkenntnis, daß „Bildung" und „Ausbildung" nicht einander ausschließende, sondern einander ergänzende Prozesse sind.

[9] H. Roth, Stimmen die deutschen Lehrpläne noch? in: Die Deutsche Schule 1968, H. 2.

Einige dieser Erkenntnisse haben sich bereits in Praxis umgesetzt. Dazu gehören die Entwicklung und Erprobung von Gesamtschulversuchen, Einrichtungen zur vorschulischen Erziehung in staatlicher und kirchlicher Trägerschaft, die Neuordnung der gymnasialen Oberstufe, die Entwicklung und Erprobung von Kollegstufenmodellen, ein freiwilliges 10. Schuljahr für Hauptschüler. Solche praktischen Konsequenzen aus erziehungswissenschaftlichen Einsichten gehen zurück auf Entscheidungshilfe namhafter Wissenschaftler bei politischen Setzungen[10], auf konkrete Mitarbeit an Lehrplänen für bestimmte Schulfächer oder Schulstufen oder an Studienordnungen für die Lehrerausbildung. Obwohl diese Arbeit in aller Öffentlichkeit geleistet wird, obwohl z. B. die „Gutachten und Empfehlungen" des Deutschen Bildungsrats jedem zugänglich sind, jeder auch nachprüfen kann, welchen Anteil die erziehungswissenschaftliche Forschung an den Gutachten hat, wessen Interessen hier sonst noch artikuliert werden, welche hemmenden und treibenden Faktoren bei der Umsetzung in die Praxis im Spiel sind, gibt es neben einer notwendigen und angemessenen kritischen Auseinandersetzung auch die polemische Einseitigkeit aus einer politischen Vorentscheidung heraus.

Wir können hier weder eine Analyse der einschlägigen Raubdrucke leisten noch die erziehungswissenschaftlichen Aussagen in politischen Kampfschriften auf ihre Angemessenheit überprüfen. Wir halten es aber für durchaus nützlich, wenn aus politischen Motiven die Erziehungswirklichkeit und ihre Reformtendenzen immer wieder kritisch durchleuchtet werden. Daß es eine soziologische Dissertation von Martin Baethge über „Ausbildung und Herrschaft. Unternehmerinteressen in der Bildungspolitik" (Frankfurt 1970) gibt, ist ebenso legitim wie eine Untersuchung über „Leistungsprinzip und industrielle Arbeit" (von Claus Offe; Frankfurt 1970). Sowohl das „Kursbuch" (H. 24) wie das „Argument" (54, 1969) haben das Recht, lange Vernachlässigtes und gern Übersehenes einseitig und provokativ herauszuheben, damit es überhaupt erst einmal in den Blick kommt. Alle diese Publikationen enthalten zumindest ein Moment an Wahrheit, und ihre Reduktion auf dieses eine Moment ist kein Anlaß, sie nicht ernst zu nehmen.

Von den Erziehungswissenschaftlern selbst erwarten wir allerdings etwas anderes: daß sie methodisch sauber arbeiten, die eigenen Emotionen kontrollieren, Probleme nicht isolieren oder, wo das aus methodischen Gründen unvermeidlich ist, dies ausdrücklich angeben und auf den Kontext verweisen, daß sie die Reflexion stimulieren und nicht die direkte Aktion propagieren, daß sie ihre eigene Schwerpunktsetzung im erziehungswissenschaftlichen Forschungsfeld deutlich markieren, keine Grenzüberschreitungen begehen und vor allem: daß sie nicht meinen, mit Pauschalurteilen differenzierte Probleme erledigen und alles von anderen Erforschte und Gedachte vom Tisch wischen zu können. Was aber, wenn die Erziehungswissenschaft selbst ihren Sach-

[10] Exemplarisch seien angeführt: H. v. Hentig, Das Bielefelder Oberstufenkolleg, und H. Blankertz, Kollegstufe NW.

verstand an die Politik verrät? Wenn sie eilig und unkritisch ihrer Politisierung Vorschub leistet? Wenn sie die notwendige Auseinandersetzung mit dem Marxismus verwechselt mit unkritischer Auslieferung an den Vulgärmarxismus? Wenn Erziehungswissenschaft zum Vehikel des Klassenkampfs denaturiert? Wenn „Das Elend der spätbürgerlichen Pädagogik" in Wahrheit das „Elend der spätmarxistischen Pädagogik" wird?

Irrwege der Erziehungswissenschaft

Ein Beispiel, wie Erziehungswissenschaft heute *nicht* arbeiten dürfte, bieten H.-J. Gamms „Kritische Schule. Eine Streitschrift für die Emanzipation von Lehrern und Schülern" (München 1970) und vor allem „Das Elend der spätbürgerlichen Pädagogik", das den anspruchsvollen Untertitel trägt: „Studien über den politischen Erkenntnisstand einer Sozialwissenschaft" [11].

In der Einleitung wird der Titel gerechtfertigt und zugleich das Programm des ganzen Buchs aufgezeigt:

„Vom Elend der spätbürgerlichen Pädagogik zu sprechen, mag anmaßend erscheinen, weil dem Marxkenner dabei das Pariser Werk von 1847 vor Augen steht: ‚Misère de la Philosophie', deutsch 1885 unter dem Titel ‚Das Elend der Philosophie' erschienen. Vielleicht hätte unser Buch besser das neutrale Etikett ‚Studien über die politischen Handlungszusammenhänge der Erziehungswissenschaften' tragen sollen. Es spricht jedoch ein objektiver Grund für diese Titelwahl: ‚Elend' bezeichnet einen sozialen Tatbestand; ‚elend' ist, wer sich in einem fremden Land aufhält, in die Fremde verbannt und daher unglücklich ist. Unter solchen etymologisch bezeichneten Verhältnissen steht die Pädagogik. Sie ist vertrieben aus einer Verantwortung, auf die zu pochen sie nicht müde wird: aus der Verantwortung für die *kommende* Generation. Sie läßt sich weitgehend als Kunstlehre (miß-)brauchen, mit der Kinder und Jugendliche auf die Normen und Erwartungen der *gegenwärtigen* Generation festgelegt werden, obwohl doch genügend Prognosen verfügbar sind, daß die Verhaltensschemata von heute um die Jahrtausendwende nicht mehr gelten werden, wenn diejenigen nämlich politische und soziale Entscheidungen treffen müssen, die wir heute in den Schulen unterrichten, abgesehen davon, daß mehrfacher Berufswechsel für die meisten Menschen dann zur Regel gehören wird. Warum aber muten wir dieser Generation dann noch zu, sich mit unseren historischen Vorurteilen, Ängsten und fragwürdigen Erfahrungen zu plagen? Warum wird *Emanzipation* nicht zum Leitthema aller erzieherischen Überlegungen, Emanzipation verstanden als politische und soziale Selbstbefreiung des lernenden Menschen, um diesen zu befähigen, sich von den bürgerlichen Lebens- und Herrschaftsformen kühn und endgültig zu distanzieren und neue, seinen Bedürfnissen entsprechende gesellschaftliche Muster zu erproben?" (12)

Das Pathos dieser Einleitungspassage steht im umgekehrten Verhältnis zu ihrer Klarheit. Überblickt man die erziehungswissenschaftliche Literatur der letzten Jahre, dann läßt sich gewiß an dem einen oder anderen Autor Kritik üben, aber daß die Pädagogik sich als Kunstlehre mißbrauchen läßt, ist gerade nicht nachzuweisen – im

[11] Es kann hier nicht um eine ausführliche Rezension des Buchs gehen. Sie ist an anderer Stelle geleistet worden. Vgl. E. v. d. Lieth in: Die Höhere Schule 1972, H. 9.

Gegenteil, der Vorwurf geht eher in umgekehrte Richtung: daß sie zu wenig Handlungsanweisung biete. Und wie faßt man die „Normen und Erwartungen der gegenwärtigen Generation"? Liegt die Problematik nicht gerade darin begründet, daß der Erwartungshorizont sich dauernd verschiebt, die Normen „pluralistisch" geworden sind? Wie sehen die „Verhaltensschemata von heute" überhaupt aus, die um die Jahrtausendwende nicht mehr gelten werden? Welche Prognosen sind verfügbar, und was sagen sie aus? Daß in Zukunft viele Berufe nicht mehr Lebensberufe sein werden, ist wahrhaftig nicht neu, und daß es in den Schulen nicht so sehr um das Lernen von Inhalten wie um das Lernen des Lernens geht, sollte sich inzwischen auch bis zur TU Darmstadt herumgesprochen haben. Wenn Gamm die Überlieferung der Kulturtradition und die Auseinandersetzung mit ihr für eine Zumutung an die junge Generation hält, „sich mit unseren historischen Vorurteilen, Ängsten und fragwürdigen Erfahrungen zu plagen", dann wird hier nicht kritischer Rationalität das Wort geredet, sondern Geschichte und Gegenwart werden einer nicht gedeuteten Zukunft geopfert, und der Aufbau einer geordneten Vorstellungswelt beim Schüler wird unmöglich gemacht.

Warum will Gamm nicht sehen, daß „Emanzipation" längst zum Leitthema aller erziehungswissenschaftlichen Überlegungen geworden ist, wenn auch nicht jeder mit Erziehung Befaßte Emanzipation verstehen kann wie Gamm „als politische und soziale Selbstbefreiung des lernenden Menschen, um diesen zu befähigen, sich von den bürgerlichen Lebens- und Herrschaftsformen kühn und endgültig zu distanzieren und neue, seinen Bedürfnissen entsprechende gesellschaftliche Muster zu erproben". Man muß nur einmal der Verwendung des Begriffs „Emanzipation" bei Habermas oder Herwig Blankertz [12] nachgehen, um zu erkennen, daß man Gamm nicht nur im Namen einer „affirmativen" Pädagogik widersprechen kann. Wer Emanzipation will, muß sagen können, wovon und wozu er sich und andere emanzipieren will. Die Erklärung, die Gamm gibt, ist keine:

„Emanzipation ist nur unter dem korrespondierenden Begriff der Solidarisation sinnvoll und das heißt, in der Überwindung des Privatcharakters von Erziehung. Emanzipation vollziehen die Schüler gemeinsam, oder sie unterbleibt. Die Entscheidung für den kollektiven emanzipatorischen Akt öffnet daher einen Bezugsrahmen, der die Resultate der sozialwissenschaftlichen Disziplinen und der politischen Ökonomie einzubringen erlaubt. In ihm wird deutlich, daß das Individuum unfähig ist, den Schritt zur Selbstverfügung allein zu tun. Der Versuch einer individuellen Befreiung bewirkt gesellschaftliche Isolation und Aggression, bedeutet Zerstörung eines politischen Handlungsgefüges und definitive Auslieferung an jene sozialen Strukturen, den es durch den Akt der Emanzipation gerade zu überwinden galt" (46).

In dieser Vermischung rationaler und emotionaler Aussagen wird deutlich, daß Gamm nicht imstande ist, Erziehungswirklichkeit einerseits und Zielvorstellung andrerseits auseinanderzuhalten und die Ziel-Mittel-Relation zu reflektieren. Der apodik-

[12] J. Habermas hat – allerdings mit einem sehr hohen Abstraktionsgrad – „Emanzipation" zum Leitthema seiner Arbeit gemacht, zuletzt wieder in: Zur Aktualität Walter Benjamins, hrsg. v. S. Unseld (Frankfurt 1972). Ähnliches gilt – wenn auch konkreter – von H. Blankertz, Theorien und Modelle der Didaktik (München 1969).

tische Satz: „Emanzipation vollziehen die Schüler gemeinsam, oder sie unterbleibt", täuscht den Leser über das Fehlen eines Begründungszusammenhangs hinweg. Dieser elementare Mangel zieht sich durch das ganze Buch und resultiert wohl aus der Tatsache, daß Gamm die Berufung auf Marx für eine genügende Legitimation seiner Aussagen hält:

„Die Gesellschaft wird nach Karl Marx von einer kleinen Zahl von ‚Kapitalmagnaten' und Monopolherren beherrscht. Diese bestimmen die Moral, aber sie kontrollieren auch den Staat, der zu einem Verwaltungsausschuß für die Wünsche und Interessen der kapitalistischen Klasse absinkt" (59).

Aber Gamm unterläßt es anzugeben, unter welchen Bedingungen Marx seine Thesen formuliert hat und wie diese Thesen modifiziert werden müßten, damit sie zur Analyse der heutigen Gegebenheiten taugen. Gamms ahistorische Sehweise wirkt sich als Verzerrung der Wirklichkeit aus. Daß der Staat in unserer Gesellschaft gerade nicht zum „Verwaltungsausschuß für die Wünsche und Interessen" irgendeiner Gruppe, also auch nicht der „kapitalistischen Klasse" (falls es die überhaupt gibt!) absinkt, sondern eine regulierende Funktion im Interessenkampf wahrnimmt, dafür gibt es unzählige Beweise. Trotzdem kann Gamm behaupten:

„Seine (des Pädagogen) Aufgabe besteht darin, den Disparitäten im Erziehungsfeld unablässig auf der Spur zu bleiben und ihren undemokratischen Ursprung aufzudecken. Das geschieht, indem ‚Schichtunterschiede' als Klassengegensätze, ‚Sozialisationsdefizite' von Arbeiterkindern als künstlich aufrechterhaltene Bildungsbedürfnisse verdeutlicht werden, die im Widerspruch zu Verfassungsabsichten stehen" (59).

Damit sind alle Anstrengungen denunziert, die in den subtilen Analysen eben dieser Schichtunterschiede und Sozialisationsdefizite samt den Rückwirkungen auf die Curriculumforschung geleistet werden. Basil Bernstein hat sich ein Leben lang darum bemüht, „den Disparitäten im Erziehungsfeld ... auf der Spur zu bleiben", und er kommt gerade deshalb zu sehr anderen Schlußfolgerungen als Gamm. Auch Ulrich Oevermann[13], auf deutschem Boden wohl der genaueste Interpret Bernsteins, wird durch sein sozialkritisches Engagement nicht dazu verführt, das Denken an die Agitation zu verraten. Gamm hingegen möchte es anders:

„Das Elend der spätbürgerlichen Pädagogik besteht in ihrer Enthaltsamkeit gegenüber der Inanspruchnahme gesellschaftlicher und politischer Kampfmittel" (60),

und er rechtfertigt sein Bekenntnis zur Parteilichkeit wieder mit einem Rekurs auf Marx:

„Wie es nach Marx überpersönliche Produktionsverhältnisse gibt, so auch vom subjektiven Willen unabhängige Erziehungsverhältnisse, an denen sich jeder bloße Reformwille bricht. Wer diese Bedingungen kennt und das ihnen entsprechende ökonomische Abfallprodukt Mensch nicht will, wird die sozialistische Alternative wählen müssen" (159).

Ein besonderes Kapitel ist Gamms Verhältnis zur Religion. Man wird ein wenig an Rudolf Augsteins „Jesus Menschensohn" erinnert, wenn Gamm seine eigene theo-

[13] B. Bernstein, vgl. Anm. 8; U. Oevermann, Schichtspezifische Formen des Sprachverhaltens und ihr Einfluß auf die kognitiven Prozesse, in: Begabung und Lernen, hrsg. v. H. Roth (Stuttgart 1969).

logische Vergangenheit destruiert. Sicher ist eine Erziehungswissenschaft denkbar ohne ausdrücklichen Bezug auf religiöse Vorstellungen. Auch boten und bieten die Kirchen manchen Anlaß zur Kritik, wenn es sich um Macht- und Einflußkämpfe im Erziehungsbereich handelt. Aber Gamm begnügt sich nicht mit einer Kritik kirchlicher Positionskämpfe, ihm geht es um die Reinigung der Pädagogik von Religion schlechthin:

„Religionsunterricht bedeutet eine ideologische Vergewaltigung des Kindes, weil er dieses Kind auch im Stadium seines Erwachsenseins noch unfähig hält, anders zu erleben als unter der mythologischen Vorgabe. Der Säugling als seiner selbst noch unbewußter Mensch ist bereits sakramentalen Prozessen unterworfen: Die Taufe soll ihn unauflöslich mit dem ‚Sohn Gottes' verketten – mit dessen Tod, ‚Auferstehung' und ‚ewigem Leben'. Diese mythische Vorgabe stellt einen folgenschweren psychischen Eingriff dar. Das ‚Gewissen' muß schlagen, wenn jemand sich später von Jesus abkehrt, indem er nicht fernerhin mit ihm kommuniziert und damit seinen ‚Erlöser' beleidigt und verwirft. Die elterliche sakramentale Verfügung über das Kind wird durch schulischen Religionsunterricht, durch kirchliche Kommunions- und Konfirmationsveranstaltungen mit einem nachträglichen Entscheidungscharakter versehen. So entsteht die gebrochene spätbürgerliche Persönlichkeit, die vieles mit schlechtem Gewissen tut. Denn die dualistische Entwurfsnorm aus der Antike ist mit der modernen kapitalistischen Vollzugsnorm um keinen Preis zu versöhnen, nicht einmal in glaubwürdige Nähe zu bringen. Die Schizophrenie dieser Umstände ist bekannt; statt viele Beispiele zu bemühen, braucht man nur die von Pfarrern seelsorgerlich betreuten amerikanischen Soldaten mit ihren Taten in Vietnam zu konfrontieren" (92).

An diesem Zitat wird noch einmal deutlich, wohin eine Erziehungswissenschaft geraten kann, die sich der „agitatorischen Bewußtseinsverengung"[14] verschreibt. Sie verfehlt die Wirklichkeit und bringt sich damit um die Chance, diese immer verbesserungswürdige Wirklichkeit schöpferisch zu verändern.

Gefahren des Vulgärmarxismus

Das Problem besteht nicht so sehr darin, daß Gamm alles falsch sieht – dann wäre er leicht ad absurdum zu führen, und zumindest die klügeren Studenten fielen nicht auf ihn herein. Das Problem liegt vielmehr darin, daß der Ansatz oft legitim ist, daß Gamm manches sichtbar macht, dem genauer nachzufragen durchaus lohnend wäre, daß er tabuisierte pädagogische Probleme mutig aufgreift, daß er einen scharfen Blick hat für die Gefährdung einer sich unpolitisch verstehenden Erziehungswissenschaft, daß er nicht müde wird, die dehumanisierende Kehrseite der „Überflußgesellschaft" anzuprangern, daß er vor privatistischer Engführung in der Erziehung warnt – daß aber alle Probleme auf eine einzige Ursache zurückgeführt werden: den Kapitalismus, den Gamm, Marx unreflektiert übertragend, in der Bundesrepublik gegeben sieht. Wer so monokausal denkt, kann es sich leicht machen: Das 2. Kapitel „Kapita-

[14] W. Eisert, Agitatorische Bewußtseinsverengung, in dieser Zschr. 189 (1972) 409–418. Eisert liefert ein vorzügliches Instrumentarium zur Analyse Gamms, wie umgekehrt Gamm als Schulbeispiel für Eiserts Thesen gelten kann.

lismus als Hintergrund derzeitiger Bildung" (29–37) umfaßt 9 Seiten und das 3. Kapitel „Die Lähmung bürgerlicher Pädagogik" (39–52) ganze 14 Seiten. Der Geschwindmarsch durch die ökonomische Entwicklung der Bundesrepublik nach 1945 und durch die pädagogische Entwicklung der letzten 50 Jahre *kann* keine solide Bestandsaufnahme leisten und schon gar nicht ihre Interpretation und Deutung. Wer auf wenigen Seiten die pädagogische Zielvorstellung der wilhelminischen Ära, das Schicksal der „proletarischen Pädagogik" in der Weimarer Republik, die Leistungen des preußischen Kultusministers Becker, den Sündenfall der Pädagogik vor und nach 1933 abhandelt, der muß sich Differenzierungen ersparen und falsch generalisieren.

Daß Gamm trotz seines unwissenschaftlichen Vorgehens nicht nur Interesse, sondern auch Gefolgschaft findet, erklärt sich teils daraus, daß eine kritische Auseinandersetzung mit dem Marxismus in der Adenauer-Ära zumindest auf breiter Basis nicht recht möglich war, hier also ein gewisser Nachholbedarf besteht, teils daraus, daß der Vulgärmarxismus für die vielen Widrigkeiten und Widersprüche der banalen Alltagserfahrung eine handliche Erklärung parat hat. Daß Jugend, der die Erfahrung mit einem totalen Staat fehlt, dem Vulgärmarxismus unkritisch verfällt, ist nicht verwunderlich. Jugendliche reagieren im allgemeinen sozial sensibel, sie suchen nach Sündenböcken, denen sie die Schuld am Nicht-sein-Sollenden zuschieben können; ihr Wille zur Tat ist oft stärker als ihre Bereitschaft zur Reflexion, besonders in Epochen, die eine unmittelbare Sinnerfahrung erschweren. Sie brauchen Widerspruch im Zuspruch und Zuspruch im Widerspruch, statt dessen erfahren sie häufig entweder gereizte Abwehr oder – wie im Fall Gamm – unreflektierte Verstärkung eines unreflektierten Engagements.

Niemand vermag heute genau zu sagen, wann, wo und wie Karl Marx das Opfer der Banalisierung und Vulgarisierung seiner Grundeinsichten wurde. Warum aus seinen Grundthesen Schlagwörter wurden und warum mit diesen Schlagwörtern nicht nur Basisgruppen an Schulen und Hochschulen arbeiten, sondern auch Lehrer und Professoren – das wird sich rational nie ganz klären lassen.

Gamms unwissenschaftliches Vorgehen diskreditiert nicht nur die Erziehungswissenschaft als solche, es gibt auch einem unreflektierten Antimarxismus neue Nahrung und erschwert damit eine sachliche und kritische Auseinandersetzung mit Marx und seiner Bedeutung für die moderne Erziehungswissenschaft. Wenn uns heute die materielle Basis eines Bildungssystems nicht gleichgültig ist, wenn wir die gesellschaftlichen Bedingungsfaktoren menschlicher Entwicklungs- und Erziehungsprozesse deutlicher sehen, wenn der idealistische Appell an den „freien Willen" einer gewissen Skepsis gewichen ist, ob dieser Wille wirklich so frei ist, ob es nicht gesellschaftliche Zwänge gibt, die eine mögliche Entfaltung des Individuums hemmen, wenn nicht gar verhindern – wenn solche Fragen heute die Erziehungswissenschaft beschäftigen, so ist die Intensität, mit der das geschieht, ohne die Herausforderung durch den Marxismus nicht gut denkbar. Aber so wenig man mit idealistischen Überhöhungen der Mühsal im Erziehungsgeschehen beikommt, so wenig ist es mit Reduktion auf die ökonomische Basis

getan. Das gesellschaftskritische Moment in der Erziehungswissenschaft kann nicht nur von den Antagonismen der Klassengesellschaft leben, es braucht mehr und tiefere Einsichten. Wie man aus solchen tieferen Einsichten heraus gesellschaftskritische Erziehungswissenschaft betreibt, die ihren Namen verdient, kann man bei Herwig Blankertz oder Hans Bokelmann[15] studieren.

Ein weiteres Problem besteht darin, daß Gamm eine Sprache spricht, die so leicht eingängig ist und so vernebelnd wie die der von ihm inkriminierten Werbepsychologie. Die Erziehungswissenschaft kann es sich so leicht nicht machen. Hier soll nicht einem prätentiösen Fachjargon das Wort geredet werden. Aber das mühselige Geschäft einer Analyse unserer Erziehungswirklichkeit, das Herausarbeiten der aktuellen Probleme, das Aufzeigen möglicher Handlungsansätze kann nicht im Stil politischer Agitation geleistet werden. Wer politisch entschieden hat und handelt, hat die Reflexion hinter sich. Die Erziehungswissenschaft und alle von ihr Betroffenen haben sie aber immer auch noch vor sich. Wenn also heute Erziehungswissenschaftler sich nicht scheuen, die banalsten Klassenkampfparolen für wissenschaftliche Aussagen auszugeben, wenn sie Reformansätze im Bildungswesen als Verschleierung herrschaftsstabilisierender Interessen denunzieren, wenn sie sich jede genaue Analyse ersparen und an die Stelle des Arguments die Emotion setzen, wenn in ihren oder den von ihnen initiierten Publikationen methodische Schärfe und saubere Begrifflichkeit der agitatorischen Bewußtseinsverengung geopfert werden, dann ist es ein Gebot der Stunde, solche Verirrungen anzuprangern. Erziehungswissenschaft muß eine kritische Wissenschaft bleiben. Sie begibt sich ihrer Möglichkeiten, wenn sie sich der von Gamm geforderten Parteilichkeit verschreibt, wenn sie auf eine konsistente Theorienbildung verzichtet und die Deduktionsprobleme ausklammert, wenn nicht nur unhistorisch, sondern ahistorisch gedacht wird, wenn nicht modifiziert, korrigiert, differenziert, sondern revolutioniert werden soll.

Die Folgen solcher Lehre sind bereits in den Schulen sichtbar. Noch sind es Einzelfälle, aber es spricht manches dafür, daß es nicht bei Einzelfällen bleibt. Der „Extremistenerlaß", in sich selbst schon problematisch, wird mit seinen notwendigerweise schwerfälligen Prozeduren hier wenig helfen, er wird ganz sicher nicht die Verwirrung in den Köpfen engagierter junger Lehrer klären. Nur eine fundierte und sehr differenzierte Auseinandersetzung auf breiter Basis und auf allen Ebenen läßt zumindest die Hoffnung zu, daß kritische Rationalität im Erziehungsprozeß und die Begründung der Erziehung durch die Vernunft nicht gänzlich außer Kurs geraten.

[15] H. Blankertz, a. a. O.; H. Bokelmann, Pädagogik: Erziehung, Erziehungswissenschaft, in: Handbuch Pädagogischer Grundbegriffe, hrsg. v. J. Speck u. G. Wehle (München 1971).

Axel Gehring

Über das Gemeinwohl

Ein vergessener Begriff

Der politisch interessierte Bürger wird besonders dann, wenn in Zeiten des Wahlkampfs die konkurrierenden politischen Gruppierungen um sein Votum werben, mit Schlagwörtern wie „Mündigkeit", „innerer Friede" und neuerdings auch dem der „Lebensqualität" überhäuft. Niemand bestreitet, daß diesen Formulierungen und dem Sachverhalt, den sie zum Ausdruck bringen, Berechtigung zukommt. Nachdenklichkeit stellt sich jedoch spätestens dann ein, wenn es weder dem gemeinsamen Bemühen der politisch Verantwortlichen noch dem hektischen Versuch geschäftiger Fernsehmoderatoren gelingt, diesen Begriffen einen konkreten Inhalt zu geben, und sie sich nur als Leerformeln erweisen, die wohlklingend und anspruchsvoll, wie sie nun einmal sind, im politischen Tagesgebrauch zu jeweils wechselnden Zwecken verwandt werden.

Gerade der so modische Begriff der Lebensqualität läßt die Frage aufkommen, ob nicht bei denen, die ihn so arg strapazieren, die Besinnung auf die politische Tradition, die man doch bei politisch Verantwortlichen als selbstverständlich erwarten muß, gänzlich abhanden gekommen ist. Hat man denn vergessen, daß, wo man heute die Qualität des Lebens beschwört und ihrer näheren Konkretisierung doch so hilflos gegenübersteht, man von Platon und Aristoteles über Cicero bis ins 19. Jahrhundert bei Robert von Mohl und Lorenz von Stein mit Selbstverständlichkeit vom „Gemeinwohl" sprach und mit diesem Begriff sowohl inhaltlich konkrete als auch hohe Ansprüche verband, denen gegenüber das Wort „Lebensqualität" zu einer modischen Floskel verblaßt?

Zwar ist im Artikel 14 des Grundgesetzes vom „Wohle der Allgemeinheit" die Rede, doch was darunter zu verstehen sei, wird nirgends erläutert. Und werfen wir einen Blick in die gängigen Nachschlagewerke der Politik, die sich „Politikwissenschaft", „Staat und Politik" oder „Handbuch der Politik" nennen, so suchen wir das Stichwort „Gemeinwohl" vergeblich. Wir werden dort über „Politische Herrschaft und Klassenstrukturen", die „Politische Ökonomie des politischen Systems" und über „Politische Psychologie" informiert; doch ein Kapitel über das „Gemeinwohl" finden wir nicht.

Wir müssen schon im „Brockhaus" nachschlagen, um Gemeinwohl als „sozialethisches Ziel jeder politischen Ordnung" definiert zu sehen. Doch muß spätestens hier

die skeptische Frage erlaubt sein, wieweit eine solche Definition ihre Berechtigung hat. Wie können wir Gemeinwohl als „sozialethisches Ziel jeder politischen Ordnung" definieren, wenn das Wort selbst aus den Kompendien, die das gängige politische Wissen ihrer Zeit bündig zusammenfassen wollen, so gänzlich verschwunden ist? Die Häufigkeit, mit der ein Wort seinen Platz in der Gegenwartssprache fand, war immer noch ein zuverlässiger Indikator dafür, welche Bedeutung es für die Menschen besaß.

Eine Einschränkung müssen wir gegenüber dem bisher Gesagten allerdings machen: Selbstverständlich rennen wir bei Gustav Gundlach, bei Johannes Messner, bei Oswald von Nell-Breuning, bei Eberhard Welty, den Vertretern einer christlichen Gesellschaftslehre, offene Türen ein, wollten wir sie über die Bedeutung des Gemeinwohls belehren. Für die christliche Gesellschaftslehre ist Gemeinwohl einer der zentralen Begriffe geblieben. In der sozialen Enzyklika „Mater et Magistra" wird es definiert als der Inbegriff jener gesellschaftlichen Voraussetzungen, „die den Menschen die volle Entfaltung ihrer Werte ermöglichen und erleichtern" (Nr. 65). Kann der Begriff „Gemeinwohl" in der christlichen Gesellschaftslehre auch materiell verschiedene Gehalte haben, formal ist er präzis: Wenn jemand behauptet, sein Tun diene dem Gemeinwohl, so bringt er damit unmißverständlich zum Ausdruck, daß es nicht seinem eigenen Nutzen auf Kosten anderer, sondern dem Wohl des Ganzen diene, an dessen Wohlbefinden er teilnimmt. Ob diese Behauptung in dem jeweiligen Fall zutrifft, darüber kann man unterschiedlicher Auffassung sein; doch was die Behauptung meint, ist eindeutig und klar.

Vertreter der katholischen Soziallehre wie Eberhard Welty unterscheiden zwischen „Gemeingut" und „Gemeinwohl". Oswald v. Nell-Breuning hat gezeigt, daß beide Wortbedeutungen zu Recht nebeneinander bestehen, daß sie keinen Widerspruch bilden, sondern einander ergänzen. Gemeingut nennt er einen „inhaltlichen Wert", d. h. es besitzt einen bestimmten Wertgehalt: Die „Vervollkommnung der Menschennatur als solcher" kann als das Gemeingut der menschlichen Gesellschaft bezeichnet werden. Diesem inhaltlichen Wert steht als „organisatorischer und organisierender Wert" das Gemeinwohl gegenüber. Es besteht darin, daß eine Gesellschaft funktionsfähig organisiert ist und demzufolge auch ihre Mitglieder zu erfolgreichem Zusammenwirken zwecks Realisierung der Gemeinschaftsziele zusammenzufassen vermag. Das so verstandene Gemeinwohl besteht also nicht darin, „daß die Gesellschaft bereits alles hat, was zu ihrem Gemeingut gehört, sondern daß sie (recht verfaßt, geordnet und ausgerüstet und daher) imstande ist, es durch ihre activitas socialis herbeizuführen" [1].

Ohne auf die Gemeinwohldiskussion in der christlichen Gesellschaftslehre näher einzugehen, kann nur auf den Tatbestand verwiesen werden, daß sie hier eine zentrale Stellung besitzt, während sie merkwürdigerweise in der Politikwissenschaft, die an

[1] O. v. Nell-Breuning, Artikel „Gemeingut, Gemeinwohl", in: Wörterbuch der Politik, hrsg. v. O. v. Nell-Breuning und H. Sacher (Freiburg ²1954) 54.

Hochschulen und Universitäten mit zahlreichen Lehrstühlen institutionalisiert ist und diplomierte Politologen zuhauf entläßt, so gut wie gar nicht geführt wird. Sicherlich läßt sich Gemeinwohl nicht auf eine bündige Formel bringen, für ein Nachschlagewerk in drei Sätzen skizzieren. Sicherlich ist es auch nicht mehr en vogue, Aristoteles und Cicero oder gar Thomas von Aquin zu lesen. Sicherlich hat die Epoche der Aufklärung mit ihrer penetrant pädagogischen Aufdringlichkeit, mit der sie die Vorstellungen von Tugend, zeitlicher Glückseligkeit, sittlicher Vollkommenheit hegte, wesentlich dazu beigetragen, daß sich das 19. Jahrhundert „in der Destruierung, Infragestellung und Ridiculisierung“ [2] des Begriffs „Gemeinwohl“ gar nicht genug tun konnte, und auch heute noch dürfte es weithin als Ausweis wissenschaftlicher Naivität gelten, ihn nicht zumindest in Anführungsstriche zu setzen.

Den Vorwurf der Naivität nehmen wir gern auf uns, wenn es als naiv gilt, sich auf die Tradition der politischen und christlichen Gesellschaftsphilosophie zu besinnen. Wir meinen jedoch, daß eine solche Besinnung nicht nur dazu beiträgt, einen Beitrag zur Ideengeschichte zu liefern, sondern gerade und wesentlich von nachdrücklicher Bedeutung zur Beantwortung einer existentiellen Gegenwartsfrage ist, zur Beantwortung der Frage nämlich: Wie kann bei gegensätzlichen Interessen, konkurrierenden Ideen und Ideologien, sich befehdenden Weltanschauungen, wie wir sie nun einmal als charakteristisch für moderne Gesellschaften ansehen müssen [3], jenem stetig gleichbleibend aktuellen Anspruch des Aristoteles Rechnung getragen werden, daß der Staat zwar um des „bloßen Lebens“ willen entstanden sei, aber um des „guten Lebens“ willen bestehe?

Um einem möglichen Mißverständnis von vornherein vorzubeugen: Niemand bestreitet, daß das „bloße Leben“, die Sorge um die existentiellen Voraussetzungen des „Lebens als solchem“, sei es im Sinn der Friedenssicherung, des Schutzes des ungeborenen Lebens, der Sorge um Arbeit und Brot, elementare Voraussetzung für ein wie immer auch noch näher zu definierendes „gutes Leben“ ist. Denken wir nur an die Überlegungen der Vertreter der christlichen Gesellschaftslehre zur Sozial- und Lohnpolitik, zur Einkommensverteilung, zur Vermögensbildung in Arbeitnehmerhand, zur Mietpreispolitik. Denken wir aber auch zugleich daran, wie man gerade hier sozialpolitische Forderungen untrennbar mit den Überlegungen zum „bonum commune“ verbindet. Und wenn wir um sieben Jahrhunderte zurückschreiten dürfen, um einen Aphorismus des Thomas von Aquin aufzugreifen, so spricht dieser zwar nicht vom „guten“, sondern vom „frommen“ Leben, um dann aber zu betonen: „Ein gewisses Minimum materiellen Wohlergehens ist erforderlich für ein frommes Leben.“ Vergessen wir aber auch nicht, wie gerade in unserem Jahrhundert Sorge um den Menschen sich in der staats- und verwaltungsrechtlichen Literatur penetrant auf den Begriff

[2] W. Hennis, Politik und praktische Philosophie (Neuwied 1963) 65.

[3] Vgl. hierzu: A. Gehring, Zur Theorie der pluralistischen Gesellschaft, in dieser Zschr. 189 (1972) 237–247.

der „Vorsorge für die Lebensnotwendigkeiten", der „Daseinsvorsorge" beschränkt[4]. „Bloßes Leben" kann es nie allein sein, was das Charakteristische der menschlichen Existenz ausmacht.

Die Frage nach dem Guten

Was heißt „Gemeinwohl", was heißt „gutes Leben"? Wir müssen uns vorab darüber im klaren sein, daß es nie das Ziel der Überlegungen sein kann, eine knappe, empirisch faßbare, nicht zu widerlegende Antwort oder Definition zu geben. Vieldeutig ist schon der Begriff des Gemeinwohls bei Thomas von Aquin, der, ohne daß wir auf seine Unterscheidungen von „bonum privatum", „bonum humanum", „bonum commune" hier näher eingehen können, das „allgemeine Gut in der menschlichen Gesellschaft als Ordnung und Frieden im sozialen Zusammenleben"[5] bezeichnet. Aktuell für uns ist die Tatsache, daß wohl kein Grundgesetz, keine Verfassung eines Staats den Anspruch des Bürgers in seinem bloßen Recht auf Leben beschränkt sieht. Man betont die soziale Bindung des Eigentums, das Recht des Menschen auf Bildung, auf Mündigkeit, auf Selbstverwirklichung. Wenn diese Forderungen oft auch noch leere Formeln bleiben, so dürfen wir doch nicht in den umgekehrten Fehler verfallen, eine fixierte Gemeinwohl-Definition zu kreieren, um dann eine besondere Tugend darin zu erblicken, daß sich, wie H. R. G. Greaves feststellt, der einzelne „unter eine angeblich objektiv festgelegte Schablone des Gemeinwohls" unterordnet[6]. Das würde jegliche Eigeninitiative lähmen. Wir sollten auf der einen Seite die sozialpolitischen Institutionen und Einrichtungen als einen Faktor des Gemeinwohls sehen, um dann aber auf der anderen Seite hinzuzufügen, daß diese Institutionen den einzelnen ja gerade die Chance geben wollen, sein Wohlergehen durch eigene Aktivität zu fördern.

Um die Schwierigkeiten, die der Begriff des Gemeinwohls uns heute verschafft, zu klären, ist ein Blick auf die Tradition unerläßlich. Über das Problem der Herrschaft, den Herrscher, über Fürsten und Regenten ist seit der Antike nie anders gedacht worden als in unlösbarem Zusammenhang mit dem Ziel, dem Telos der Herrschaft. Die für das ganze abendländische Denken bestimmende Unterscheidung von guter Herrschaft und Tyrannis hat ihr einziges Kriterium im wahren Zweck politischer Herrschaft[7]. Tyrann ist, wer das Gemeinwohl aus dem Auge verliert, statt dessen seinen persönlichen Vorteil sucht. Herrschaft ist bestimmt, definiert durch ihr Verbundensein zu gerechter, dem Gemeinwohl dienender Tätigkeit. Man denke doch an die ganze Gattung der Fürstenspiegel, deren Verfasser es als ihre vordringliche

[4] Typisch hierfür: E. Forsthoff, Die Verwaltung als Leistungsträger (Stuttgart 1938).
[5] A. P. Verpaalen, Der Begriff des Gemeinwohls bei Thomas von Aquin (Heidelberg 1954) 77.
[6] H. R. G. Greaves, Grundlagen der politischen Theorie (Neuwied 1960) 137.
[7] W. Hennis, a. a. O. 62.

Aufgabe ansahen, unmißverständlich die Aufgaben des guten, dem Gemeinwohl verpflichteten Herrschers darzulegen. Mit Recht hat man die epochale Bedeutung von Machiavellis „Principe" darin gesehen, daß dieser in der Verkleidung eines „Fürstenspiegels" das die ganze Gattung bestimmende Theorem, die Unterscheidung von König und Tyrann, stillschweigend fallenläßt. Sie wird unwesentlich gegenüber der sittlich indifferenten Unterscheidung der neuen und der etablierten Herrscher. Für die neuen Fürsten, die Tyrannen, stellt sich das Problem des Politischen vorwiegend als Problem von Machterwerb, Machterhaltung, Machtzerfall. Wozu diese Macht dienen soll, davon ist nicht die Rede. Machiavellis Werk hat man immer wieder gerühmt als Meilenstein im Durchbruch zu einer „realistischeren" Schilderung politischer Sachverhalte. Er sei es, der in diesem Bereich eine Methode „objektiver" Forschung begründe, „détachée de préoccupations morales" [8]. Er halte sich als erster wirklich an die Fakten. Es scheint jedoch eher, daß dort, wo die fundamentale Unterscheidung zwischen gerechter, dem Gemeinwohl dienender, und tyrannischer Herrschaft verlorengeht, nicht von Realismus, sondern eher von Blindheit für die wirklich entscheidenden „realen" Fakten die Rede sein müßte.

Für Aristoteles war Staatswissenschaft oder Politik die Theorie der Glückseligkeit ganzer Staaten und Gesellschaften. Sie befaßt sich mit jenen Anforderungen und Pflichten, welche dem Menschen als Mitglied eines politischen Gemeinwesens zukommen, wobei die „virtus regia", die Anforderungen, die an die Herrscher und ihre Söhne gestellt werden müssen, von besonderer Bedeutung sind. Für Aristoteles ist es erklärte Erkenntnisabsicht im Bereich der Politik, daß das Nachdenken hier allein unter dem Aspekt erfolge, menschliches Verhalten zu beeinflussen. Es ging ihm nicht um schlichtes, um werturteilsfreies Verstehen, sondern einzig darum, der Lebensführung so zu nützen, daß ein gutes, ein gerechtes, ein dem Gemeinwohl dienliches Leben möglich sei [9].

Aristoteles war sich der Schwierigkeit eines solchen Denkens und Verstehens bewußt und hat stets mit Nachdruck betont, daß es, im Gegensatz zu den theoretischen, im Bereich der praktischen Wissenschaften – und dazu gehörte ja die Politik – nichts apodiktisch Wahres, nichts einmalig Feststehendes gebe. Die gute, dem Gemeinwohl dienende Lebensform läßt sich ebensowenig wie das Gemeinwohl selbst auf eine exakte, empirisch überprüfbare Formel bringen. Die Frage: „Welches ist nun das Gute in jedem einzelnen Fall?" kann nicht eindeutig beantwortet werden – das ist der immer wiederkehrende Hinweis in der Nikomachischen Ethik. Ist es nun richtig, hieraus die Konsequenz zu ziehen und die Frage gar nicht mehr zu stellen? Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts wäre bei einer großen Zahl politisch Denkender eine eindeutige Verneinung die ebenso klare wie entrüstete Antwort gewesen.

[8] M. Duverger, Méthodes de la Science Politique (Paris 1959) 36.
[9] A. Mansion, Introduction à la Physique Aristotélicienne (Paris ²1946).

Wie können wir Gemeinwohl bestimmen?

Die Tatsache, daß auf die Frage nach dem dem Gemeinwohl Dienlichen keine eindeutige Antwort gegeben wird, bedeutet nicht, daß wir gar keine Antwort erhielten. Im Gegenteil: Wir bekommen eine fünffache Antwort.

1. Politisches Denken ist als praktisches zugleich immer topisches Denken. Die Topik als Technik der Problemlösung und der Problemfindung ist, im Gegensatz zur Rechtswissenschaft, in der heutigen Politik völlig in Vergessenheit geraten. Der im topisch-dialektischen Denken Geschulte ist in der Lage, auf jedes Problem eine begründete Antwort zu geben. „Unter einem Problem ist dabei jede Frage zu verstehen, die mehr als eine Antwort zuläßt, aber fordert, daß eine Antwort gegeben wird." [10] Alle Fragen, die das Gemeinwohl betreffen, fordern eine Antwort, lassen aber mehr als eine Antwort zu. Der politisch Denkende, der die Technik der Topik beherrschte, war in der Lage, alle Gesichtspunkte, die für ein das Gemeinwohl betreffendes Problem möglicherweise von Bedeutung waren, schnell, zuverlässig und gründlich zu sammeln, zu überblicken, zu ordnen und zu strukturieren und so zu einer fundierten Antwort zu kommen.

2. Neben die Technik der Problemlösung, die Topik, tritt in der gesamten politischen Tradition bis an die Schwelle der Gegenwart die Einsicht, daß es in jedem politischen Gemeinwesen Bürger von geringerer und von größerer Erfahrung gibt. Bestreben der politisch Verantwortlichen war es stets, sich auf diese „größere" Erfahrung zu stützen und sie in ihr Bestreben eingehen zu lassen, dem Gemeinwohl zu nützen.

3. Nicht nur auf topisches Denken und Erfahrung stützte man sich in der politischen Tradition in den Bemühungen um das Gemeinwohl, sondern auch auf konkrete empirische Forschung. Ziel der sogenannten „Statusbeschreibungen" war es, konkret die Probleme aufzuweisen, die eine Gesellschaft zu lösen hatte. Meisterwerk aller Statusbeschreibungen ist immer noch Tocquevilles „De la démocratie en Amérique", das die in Amerika zum erstenmal sichtbar werdende Problematik der Demokratie, die Spannung von Freiheit und Gleichheit, eingehend analysierte.

4. Die „Regentenspiegel", eine Literaturgattung von gar nicht zu überschätzender Bedeutung, zeigten mit unmißverständlicher Deutlichkeit auf, was vom guten, dem Gemeinwohl verpflichteten Herrscher zu erwarten sei. Man denke etwa an die hohen Anforderungen, die Cicero („Vom rechten Handeln") an die Inhaber politischer Ämter stellte.

5. In der politischen Tradition legte man auf gemeinsame Beratung – wir sprechen von Kommunikation – großen Wert. Ein politisches Gemeinwesen ist nach abendländischem Verständnis bestimmt durch Möglichkeit und Erfordernis gemeinsamer Bera-

[10] W. Hennis, a. a. O. 89 ff.

tung. Die Fähigkeit, dies zu tun, ist aber nichts Selbstverständliches, sondern ein Kulturprodukt. Man kann diese Kunst verlernen, ihre geistigen Grundlagen vergessen.

Carl Schmitt war völlig im Recht, wenn er im Zusammenbruch des Glaubens an Diskussion und Öffentlichkeit als möglichen Weg zur Wahrheitsfindung ein bedrohliches Zeichen für die Zukunft des demokratischen Gemeinwesens sah[11]. Die Alten glaubten, in der Diskussion um das Gute und Gerechte, das dem Gemeinwohl Dienliche einen „common ground" feststellen zu können. Das setzt allerdings die Kunst des Zuhörens, des Gesprächs, die Offenheit für den anderen, Toleranz auch anderen Meinungen gegenüber voraus[12]. Hierzu stellt Thomas von Kempen fest: „Wer ist so weise, daß er alle Dinge stets richtig erkennt? Darum verlaß dich nicht zuviel auf deinen Verstand und bestehe nicht zu hartnäckig auf deiner eigenen Ansicht, sondern höre auch gern das Urteil anderer Leute!" [13]

Die Wandlung des Wissenschaftsbegriffs

Die Technik des topischen Denkens, der Verlaß auf die Erfahrung der einsichtigen Bürger, Statusbeschreibungen, Regentenspiegel, die Kunst der gemeinsamen Beratung sind wichtige Anhaltspunkte, die uns die politische Tradition zur Auffindung des gemeinsamen Guts, des Gemeinwohls gibt. Alle diese Anhaltspunkte gehen dort verloren, wo man die Grundsätze der Politik als praktischer Philosophie in Frage stellt, wo man sich nicht mehr damit zufrieden gibt, daß Politik nichts apodiktisch Wahres wie die theoretischen Wissenschaften, sondern nur das Wahrscheinliche und Mögliche – und das Gute ist nun einmal immer nur wahrscheinlich und möglich – aufweisen kann. Wir können hier nicht im Detail die Wandlung des Wissenschaftsbegriffs aufzeigen. Doch für Descartes etwa war Politik keine Wissenschaft mehr. Was sich nicht eindeutig erkennen läßt, kann nicht den Anspruch auf Wissenschaft erheben. Descartes führt aus: „Wir weisen also der obigen Regel gemäß alle bloß wahrscheinlichen Erkenntnisse zurück und stellen fest, daß man nur denen Glauben schenken darf, die vollkommen erkannt sind und an denen sich nicht zweifeln läßt." [14] Die Akribie des Mathematikers ist nun einmal eine andere als die des Politikers. Wen wundert es, daß das Phänomen der Tyrannenherrschaft völlig aus Descartes' Blickwinkel fällt? Natürlich läßt sich Tyrannenherrschaft nicht mit „Akribie" empirisch erfassen, sondern nur durch den, der sie erfahren hat. Wilhelm Hennis weist darauf hin, daß das Tyrannis-Kapitel im 8. Buch von Platons „Staat" und daß Xenophons „Hiero" mehr Wesentliches am nationalsozialistischen Regime erkennen lassen als die meisten sozial-

[11] Carl Schmitt, Die geistesgeschichtliche Lage des deutschen Parlamentarismus (München ²1926).
[12] Vgl. A. Gehring, Toleranz, in dieser Zschr. 186 (1970) 396–405.
[13] Thomas von Kempen, Die Nachfolge Christi I, 9.
[14] R. Descartes, Principia philosophiae II, 2.

psychologischen Erklärungsversuche. Diese wissen zwar viel zur historischen Genesis der Tyrannis, aber nur wenig über ihr Wesen zu sagen. Die Zwangsvorstellung, mit einem Werturteil stelle man sich außerhalb der Wissenschaft, sei der Übertritt in den Raum beliebiger Subjektivität vollzogen, hat es der vorherrschenden Richtung der politischen Wissenschaft untersagt, an der uns umgebenden politischen Wirklichkeit das zu erkennen, was der Bürger als alles bestimmende Wirklichkeit erfährt[15]. Was Descartes über Ethik sagt, zeigt nichts von seiner sonstigen Originalität, und bei Thomas Hobbes schließlich wird nicht mehr vom rechten, sondern nur noch vom richtigen Handeln gesprochen. Das 19. Jahrhundert schließlich setzte, wie erwähnt, einen Schlußpunkt unter diese Entwicklung, indem es den Begriff des Gemeinwohls ins Lächerliche zog.

Die Interessenkonkurrenz

Was haben uns die Bemühungen um das Gute, das Gerechte, die ja das Gemeinwohl fördern sollen, heute noch zu sagen? Wenn wir die sorgenvollen Bemühungen, eine Antwort darauf zu finden, wie „Einheit" in der „Vielfalt", wie „Rahmenkonsensus" und Stabilität in der Vielfalt konkurrierender Gruppen noch zu wahren sei, aufmerksam verfolgen, offenbar sehr viel.

Moderne Gesellschaft heißt pluralistische Gesellschaft. Erlangt die Frage nach einem gemeinsamen Wohl nicht besonders dort große Aktualität, wo sich eine Vielzahl von Gruppen mit differierenden Interessen gegenübersteht? Wie kann in der Interessenpluralität, in der konkurrierenden Auseinandersetzung der widersprechenden Ansprüche ein gemeinsames Wohl gewahrt bleiben? Wie kann bei der „Rücksichtslosigkeit der Interessentenhaufen"[16] verhindert werden, daß die größeren und mächtigeren die kleineren und schwächeren Gruppen „stumm zu machen"[17] suchen? Ist ein Interessenausgleich überhaupt möglich?

In diesen Fragen schwingt die hobbesianische Furcht vor dem Chaos, den ungezügelten Kriegen aller gegen alle mit. Jeder will rücksichtslos seine Interessen durchsetzen; der Stärkere besiegt den Schwächeren. Eine Antwort auf die Frage nach den möglichen Stabilitätsbedingungen klammert sich, besonders in der deutschsprachigen Diskussion, an einem gleichsam von außen gesetzten Mechanismus in Form tradierter Werte oder eines überkommenen Menschenbilds. Er soll uns vor der „Pest des Demokratismus, einer von den herrenlosen Hunden, die nach dem Rückzug des Christentums herumlaufen"[18] schützen.

[15] W. Hennis, a. a. O. 43.
[16] W. Röpke, Gesellschaftskrisis der Gegenwart (Erlenbach/Zürich ^{5}1948) 17 f.
[17] A. Gehlen, Der Pluralismus in der Ethik, in: Merkur 21 (1967) 105 ff.
[18] G. Briefs, Zum Problem der Mitbestimmung, in: Die Aussprache (1965) 377.

Eine andere Antwort, besonders in der staatsrechtlichen Diskussion, ruft – ganz in der Tradition von Hobbes – die mächtige Autorität des Staats herbei, der als neutraler Schiedsrichter über die Interessenverwirklichung aller wachen soll. Gemeinsam kommt in beiden Antworten das Bestreben zum Ausdruck, den sozialen Zusammenhalt durch externe Regulative zu sichern. Skeptisch tritt man von dieser Position aus einer Theorie wie der Ernst Fraenkels gegenüber, der Interessenausgleich vollziehe sich gleichsam automatisch im gesellschaftlichen Kräfteparallelogramm, das Gemeinwohl sei nicht a priori zu definieren, sondern eine a posteriori aus der pluralen Konkurrenz sich kristallisierende Resultante[19].

In der neueren soziologischen Diskussion ist ein Begriff wie der des Gemeinwohls – man scheut sich, ihn auszusprechen, möglicherweise ist er ja wertbeladen und damit „unwissenschaftlich" – der Vorstellung von einem „basic agreement" gewichen. „Die Unterschiede, die nun einmal bestehen und als unvermeidlich erscheinen, werden durch eine gemeinsam verbindende Zustimmung über fundamentale Fragen eingegrenzt."[20] Etzioni spricht davon, daß man „Übereinstimmung bezüglich der Lebensfragen" erreicht habe und fährt fort: „Die gemeinsame Verpflichtung, die man fühlt, braucht nur gering sein, wo es um spezifische, jedoch groß, wo es um wesentliche Fragestellungen geht."[21] Gemeinsam akzeptierte Rahmenbedingungen, in Ernst Fraenkels Worten der „nicht-kontroverse Sektor" der Politik[22], bieten als „Orientierungspunkte für die Schlichtung von Streitigkeiten"[23] die Gewähr, daß „das Nebeneinanderstehen auch gegensätzlicher Meinungen in ein und derselben Gesellschaft" möglich ist[24]. Als einen möglichen „grundlegenden Standort", an den als Fixpunkt der Gruppenkonsensus anknüpfen könnte, nennt von Schrötter das „Selbstverständnis des freiheitlich-demokratischen Rechtsstaats". Sie fährt fort:

„Auch bei den sozialen öffentlichen Gruppen, so verschiedenartig sie sein mögen, herrschen nicht nur isolierte Eigeninteressen vor; es herrscht dort immer auch dieses Selbstverständnis von einem derart geordneten kräftigen Gemeinwesen, daß darin die Fortdauer der eigenen Interessenwahrnehmung gesichert werden kann. Da es sich durchweg um Gruppengebilde handelt, die durch Potenzierung eines Teils der allgemeinen menschlichen Bedürfnisstruktur legitimiert sind, d. h., da es sich nirgendwo um eine das demokratische Gesamtsystem verneinende Machtstruktur sui generis handelt, entfalten sich, so ließe sich daraus schließen, die Aktivitäten in Konkurrenz um die gesellschaftlichen Zuordnungen in dem pluralistischen Gesamtsystem."[25]

Gemeinsam ist diesen Beiträgen der Hinweis auf die „positive Kohäsion"[26], jenes „Minimum an Konformitätsdruck . . ., das jede Gesellschaft schließlich doch braucht"[27].

[19] E. Fraenkel, Deutschland und die westlichen Demokratien (Stuttgart 1964) 142 ff.
[20] H. Wriggins, National Integration, in: M. Weiner, Modernization (New York, London ²1966) 184 f.
[21] A. Etzioni, The Active Society (London, New York 1968) 472.
[22] E. Fraenkel, a. a. O. 142 ff.
[23] A. Etzioni, a. a. O. 471.
[24] R. K. Merton, Social Theorie and Social Structure (New York, London 1968) 511.
[25] G. Frfr. von Schrötter, Kommunaler Pluralismus und Führungsprozeß (Stuttgart 1969) 19.
[26] A. Gehlen, Das Engagement der Intellektuellen gegenüber dem Staat, in: Merkur 18 (1964) 413.
[27] A. Gehlen, Die Seele im technischen Zeitalter (Reinbek 1957) 53.

Elementarer Kohäsionsfaktor muß bei allen Beteiligten der Wunsch nach „Erhaltung des Systems ... auch bei entgegengesetzten Zielsetzungen" sein[28]. Ihn sieht Helge Pross in der modernen Gesellschaft erfüllt, da dort „tendenziell jede Gruppe imstande ist, die mit ihr Rivalisierenden zum Kompromiß zu motivieren; da jede die Möglichkeit hat, die andere zur teilweisen Berücksichtigung ihrer Forderungen zu zwingen, gibt es prinzipiell keine Außenseiter des Systems, die nur durch dessen Aufhebung ihre manifesten Interessen zu realisieren vermöchten"[29].

In der modernen Gesellschaft besteht demnach bei allen Gruppen ein Rahmenkonsensus darüber, daß der Erhalt des Gesamtsystems den allgemein akzeptierten Bezugspunkt in der konkurrierenden Auseinandersetzung bildet. Alle Gruppenmitglieder sehen die Chance, daß die Interessen, die das konstituierende Element ihrer koordinierten Aktion bilden, ganz oder weitgehend unter den Bedingungen der gegebenen Gesamtsituation erfüllt werden können. Insofern sind sie am Erhalt der grundlegenden Situationsbedingungen interessiert. In Degrés Worten: „Hierüber besteht in dem Ausmaß Übereinstimmung, wie die verschiedenen Gruppen überzeugt sind, ihre Ziele im Rahmen der bestehenden Gesellschaftsordnung verwirklichen zu können. Ohne diese Grundübereinstimmung würde die moderne Gesellschaft zu einem Gebilde sich bekämpfender Klassen, Organisationen und Interessengruppen entarten."[30]

Gemeinwohl – ein nach wie vor aktueller Tatbestand

Sind die letztgenannten Ausführungen über Rahmenkonsensus, Interessenausgleich, Kompromiß, Stabilität des Systems nicht ein nachdrücklicher Beleg dafür, wie die Konzeption des Gemeinwohls – bestimmend für zwei Jahrtausende politischer Tradition – dem Gesichtsfeld entrückt ist? Wert wird einzig und allein darauf gelegt, daß möglichst viele Interessen möglichst vieler Gesellschaftsmitglieder berücksichtigt werden. Das ist allein Grundlage für die Stabilität des Systems, nicht aber die Vorstellung von dem gemeinsamen Wohl, dem sich alle verpflichtet fühlen. Sehen Gruppen keine Chance mehr zur Durchsetzung ihrer Interessen im Rahmen des bestehenden Systems, dann setzen sie eben alles daran, dieses System durch einen revolutionären Veränderungsprozeß zu sprengen[31]. Ein gemeinsames Wohl, dem sie sich verpflichtet fühlen, gibt es ja nicht. Der Staat ist allein der allmächtige Interessenregulator, der jedem das Seine zukommen läßt. Hier haben wir genau Benthams liberalistische Vorstellung vom

[28] N. Luhmann, Soziologie des politischen Systems, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 20 (1968) 716.

[29] H. Pross, Zum Begriff der pluralistischen Gesellschaft, in: Zeugnisse. Theodor W. Adorno zum 60. Geburtstag, hrsg. v. M. Horkheimer (Frankfurt 1963) 442.

[30] G. Degré, Freedom and Social Structure, in: American Sociological Review (1946) 535.

[31] A. Gehring, Zur Theorie der Revolution, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 23 (1971) 673 ff.

„größten Glück der größten Zahl", die sich so deutlich vom „bonum commune" unterscheidet und nur dort ihre Berechtigung findet, wo sie, wie bei Johannes Messner, neu gefaßt wird. Messner definiert: „Das Gemeinwohl ist die durch die gesellschaftliche Verbundenheit bedingte größtmögliche, der Bestimmung der Menschennatur zugeordnete Glückserfüllung der Gesellschaftsglieder in ihrer größten Zahl." [32] Diese Glückserfüllung habe ihren Ursprung in der Hilfe, die den Gesellschaftsmitgliedern aus ihrer gesellschaftlichen Verbundenheit für die eigenverantwortliche Erfüllung der ihnen in ihrer Natur vorgezeichneten Lebensaufgaben erwachse. Glück ist also für Messner nicht eine isoliert-individualistische, sondern eine gesellschaftliche Kategorie, wobei „gesellschaftlich" aber auch immer bedeutet: eigenverantwortliches Handeln.

Nach allem, was wir bisher über das Gemeinwohl gesagt haben, auch nach dem, was wir über die verschiedenen Möglichkeiten ausführten, die die politische Tradition zur Ermittlung eines „common ground" besaß, wird sich vielleicht doch noch mancher fragen, was Gemeinwohl denn nun „eigentlich" sei. Hierbei dürfen wir dann noch einmal mit Nachdruck daran erinnern, daß die Politik als praktische Wissenschaft keine apodiktisch wahren, keine nicht zu hinterfragenden, keine eindeutig empirisch faßbaren Ergebnisse vermitteln kann. Ihr Ziel ist das Wahrscheinliche, das Mögliche. Das bedeutet nicht, daß ihre Erkenntnisse, etwa bezüglich des Gemeinwohls, spekulativ bleiben. Im Gegenteil: Warum können heute nicht etwa anstelle von „Statusbeschreibungen" ganzer Gemeinwesen, die sich wie bei Tocqueville mit dem Spannungsverhältnis von Freiheit und Gleichheit in den neuen amerikanischen Demokratien befassen, konkrete empirische Analysen von Obdachlosenasylen, Schulmiseren, dem Zustand der Verlassenen und Hilfsbedürftigen treten? Jeder, der sich einmal mit Sozialfürsorge befaßt hat, weiß, daß hier, trotz mancher Ansätze, noch viel zu tun ist.

Warum können wir die Kunst der gemeinsamen Beratungen, klassischer Bestandteil der traditionellen Politik, nicht wieder fördern? Ansätze dazu finden wir, etwa die von allen politisch tragenden Parteien eingesetzten Kommissionen zur Bearbeitung von Grundsatzprogrammen. Nur allzugern wird ihnen Donquichotterie unterstellt, die einzig dazu dienen soll, dem eigentlichen Machtstreben der Parteien einen Schutzschild von Idealismus zu geben. Donquichotterie heißt laut Duden: „Torheit aus weltfremdem Idealismus." „Torheit" vielleicht deswegen, weil in diesen Gremien aufgrund gemeinsamer Beratung und gemeinsamer Erfahrung über die aktuellen Aufgaben der Tagespolitik hinaus über einen „common ground" des Gemeinwesens diskutiert wird?

Warum sollte schließlich die Topik, die Technik der Problemlösung für Politiker und politische Wissenschaftler nicht mehr erlernbar sein? In der Rechtswissenschaft wird etwa in einer Fülle einzelner Untersuchungen der Versuch gemacht, festzuhalten, welchen Weg der Richter gehen muß, um ein gegebenes Problem zu lösen [33]. Wenn der Rechtswissenschaftler in der Lage sein muß, ein gegebenes Problem einer Lösung ent-

[32] J. Messner, Das Gemeinwohl (Osnabrück 1962) 39.
[33] W. Hennis, a. a. O. 113.

gegenzuführen, wenn vom Betriebswirt erwartet wird, alle erforderlichen Erwägungen anzustellen, um eine gegebene betriebliche Aufgabe zu meistern, warum sollte dann nicht auch der Politiker in der Lage sein, seine Materie auf das hin zu untersuchen, was für die Problemlösung maßgebend ist?

Die konkrete empirische Erfassung der realen Probleme eines Gemeinwesens, gemeinsame Beratung aufgrund fundierter Erfahrung, geschultes Denken zur Problemlösung sind wichtige Faktoren, die uns helfen, wenn wir über das so in Vergessenheit geratene Gemeinwohl nachdenken. Eines setzt Gemeinwohl immer voraus: daß der Staat mehr ist als ein Konglomerat der Interessen. Wir wollen den Begriff des Gemeinwohls inhaltlich nicht konkret fassen. Wir haben gezeigt, daß dieses weder möglich noch wünschenswert ist. Eine Anregung möchten wir uns jedoch gestatten: Wird ein über dem Bündel der Interessen stehendes gemeinsames Wohl nicht möglicherweise dadurch gefördert, wenn den Gesellschaftsmitgliedern konkret und mit Nachdruck ihre Fähigkeit und Möglichkeit verdeutlicht wird, durch eigenes Handeln ihre gesellschaftliche Umwelt gestaltend zu verändern? „Umwelt" ist hier zunächst einmal gar nicht weit im Sinn gesamtgesellschaftlicher Steuerung gefaßt, sondern Umwelt bedeutet konkret Arbeitsplatz, Familie, Nachbarschaftsbeziehungen, Gemeinde, Schule. Alle verhaltens- und besonders wahlsoziologischen Studien machen uns nur allzu deutlich, wieweit eine apathisch-heteronome Grundhaltung auch in unseren modernen Gegenwartsgesellschaften verbreitet ist. Wo wir geneigt sind, Apathie und Schicksalsergebenheit als weitverbreitetes Kennzeichen der Bevölkerung unterentwickelter Länder zu sehen, finden wir – David Riesmann hat es uns plastisch vor Augen geführt[34] – genau diese Haltung der Schicksalsergebenheit und ihre typische Formel: „Die da oben bestimmen ja doch alles allein" auch und gerade in unseren Gegenwartsgesellschaften. Wäre es nicht eine dringende und lohnende Aufgabe, gerade wenn wir das Gemeinwohl im Auge haben, Autonomie und selbstverantwortliches Handeln zu fördern? Alle Tyrannen und autokratischen Herrscher waren stets daran interessiert, die von ihnen Abhängigen in einem Zustand von Apathie und Schicksalsergebenheit zu halten. Glauben an die Unveränderbarkeit der Welt unterstützte stets die Herrschaft der Mächtigen. Wo Welt nicht wandelbar ist, ist zugleich eine noch so willkürliche Herrschaft ein unabänderlicher Zustand, dem man sich in demütiger Schicksalsergebenheit zu beugen hat.

Autonomie bedeutet Einsicht in die Wandelbarkeit der Welt. Autonomie läßt sich jedoch nicht gleichsam durch ein Dekret von oben herab verordnen, sondern setzt konkrete Lernprozesse voraus, Lernprozesse in Vor- und Grundschule, in Gymnasium und Universität. Der gesamte Bereich des Bildungssystems ist hier angesprochen. Das autonome Gesellschaftsglied ist zugleich das zu Offenheit und Gespräch, zu gemeinsamer Beratung und Diskussion bereite Gesellschaftsmitglied. Es ist offen für die Meinung anderer, es ist bereit, eigene Positionen neu zu überdenken,

[34] D. Riesman, Die einsame Masse (Neuwied 1958).

in Frage zu stellen oder, wie Karl Mannheim sich ausdrücken würde, „in suspenso" zu halten[35].

Was ist die Konsequenz einer solchen Einstellung? Zunächst einmal und vor allem das Kennenlernen anderer Meinungen. Die Absolutheit der eigenen Meinung wird relativiert, verfestigte Haltungen werden aufgelöst. Wer die Einsicht in die Relativität der eigenen Positionen gewinnt, gewinnt zugleich die Einsicht, daß „Welt" nicht verfestigt strukturiert, sondern wandelbar ist. All dies setzt aber Kommunikation oder, wie es in der politischen Tradition heißen würde, das beratende Gespräch voraus. Resultat eines solchen Gesprächs, soweit es ernsthaft geführt wird und sich auf die gemeinsame Erfahrung stützt, ist die Wertschätzung anderer Meinungen, ihre gegenseitige Abwägung und, wo möglich, die Ermittlung des „common ground". Ist dem gemeinsamen Wohl aller zudem nicht vortrefflich dort gedient, wo über den konkreten Interessen einzelner Gruppen man sich im gemeinsamen Gespräch verschiedener Standpunkte bewußt wird und in der Diskussion die einzelnen Interessen relativiert? Relativierung einzelner Interessen bedeutet zugleich ihre Infragestellung, Abrücken von der eigenen Position und somit den ersten Schritt auf dem Weg zum Gemeinwohl, das über diesen einzelnen Interessen steht.

Relativierung der einzelnen Interessen und damit zugleich Relativierung der Absolutheit der eigenen Position bedeutet immer auch Einsicht in die Wandelbarkeit der Welt und damit den ersten Schritt zum eigenverantwortlichen, initiativen Handeln. „Wohlergehen" durch eigenes Handeln selber zu schaffen – und was anderes ist initiatives Handeln? –, durch die sozialen und sozialpolitischen Institutionen des Gemeinwesens unterstützt, ist jedoch immer noch das wesentliche Faktum, um das „bonum commune" zu fördern und es als integrativen Bestandteil des Gemeinwesens zu pflegen.

[35] K. Mannheim, Wissenssoziologie (Neuwied 1963).

UMSCHAU

Die Dritte Christliche Fernsehwoche

Die UNDA (The Catholic International Association for Radio and Television) und die europäische Sektion der WACC (World Association for Christian Communication) veranstalten im zweijährigen Turnus Fernsehfestivals. Die „Dritte Internationale Christliche Fernsehwoche" fand vom 18.–24. Februar 1973 in Salzburg statt. Vorangegangen waren 1969 und 1971 die Fernsehwochen in Monte Carlo und in Baden-Baden.

Gezeigt wurden 37 Produktionen, die in fünf verschiedenen Kategorien miteinander in Konkurrenz standen, sowie weitere neun Produktionen außer Konkurrenz. Die Produktionen kamen aus den meisten europäischen Ländern und Nordamerika. Eigenartigerweise fehlten Beiträge aus Italien, Spanien und Portugal, wobei die für das Fehlen angeführten Gründe nicht überzeugten. Jugoslawien, das heute im Bereich des Films auch sonst eine bedeutende Rolle spielt, konnte überraschenderweise in Salzburg auch mit mehreren beachtenswerten Produktionen aufwarten. Asien, Afrika und Lateinamerika waren überhaupt nicht vertreten, heute wohl ein schwerer Mangel, wenn von einer „internationalen" Fernsehwoche gesprochen wird.

Es ist im Rahmen dieses Berichts nicht möglich, die auf dem Festival gezeigten Produktionen im einzelnen vorzustellen. Von Ausnahmen abgesehen muß man der Jury des Festivals wohl rechtgeben, die in ihrem Schlußbericht „ein bestimmtes Maß an Durchschnittlichkeit" feststellt und fragt, „ob das nicht auf einen Stillstand, auf eine Stagnation schöpferischer Intuition zurückzuführen ist".

Zweifellos stellt das eine harte Kritik an denen dar, die in den Anstalten für die Gestaltung und Auswahl der Programme verantwortlich sind. Das Überwiegen des Dokumentarischen kann auch eine Flucht vor der fruchtbaren Auseinandersetzung sein, selbst wenn es filmisch gut gemacht ist. Im Einzelfall durchaus sehenswerte Darstellungen von Liturgie und Brauchtum, von Jugendtreffen und Gruppen der Jesus-People oder auch von mittelalterlichen religiösen Kunstwerken müssen als Verlegenheitslösung im Bemühen um christliche Inhalte erscheinen, wenn andere Dimensionen, wie etwa Meditation, weitgehend ausfallen. So hat die Jury mit Recht bedauert, daß „nur wenig Sendungen in der Kategorie für dramatische Programme, in der Kategorie für Unterhaltungsprogramme und in der Kategorie für Kinder- und Jugendprogramme eingereicht worden sind".

Auch wenn die während der Fernsehwoche gezeigten Produktionen in weitem Maß für das Programmangebot der Anstalten typisch sein mögen, so muß doch an die Veranstalter die Frage gestellt werden, ob der Eindruck der „Durchschnittlichkeit", den die Jury hatte, nicht zum Teil auch auf die Art und Weise der Auswahl für das Festival zurückzuführen ist.

Nicht nur hat man sich durch die Kritik an den Entscheidungen des Vorauswahl-Komitees der vorausgehenden Fernsehwoche in Baden-Baden dazu verleiten lassen, diesmal gar keine Vorauswahl vorzunehmen, sondern sich damit begnügt, den zur Einreichung von Programmen berechtigten Rundfunkanstalten und Rundfunkorganisationen die Auswahl zu überlassen. Ein Hindernis, die wirklich interessanten Produktionen der letzten Jahre auf dem Festival zu zeigen, war sicher auch die Bestimmung der Wettbewerbsregeln, jeder Rundfunkanstalt oder -organisation höchstens eine Stunde Zeit zu gewähren. Zwar wurde auf diese Weise eine gewisse Streuung der vorgestellten Produktionen nach Ländern erreicht. In Kauf genommen werden mußte jedoch der schwerwiegende Nachteil, daß

manche interessante Produktionen aus Anstalten, die häufig einschlägige Programme herstellen, nicht gezeigt werden konnten zugunsten von Produktionen aus Anstalten, die nur ganz gelegentlich religiöse Programme produzieren und deshalb für die Fort- und Weiterentwicklung des religiösen Fernsehens wenig beitragen können.

Unbefriedigt ließen jedoch vor allem die Diskussionen, die sich vormittags und nachmittags an die Vorführung der Filme anschlossen. Der Verfasser dieses Berichts war nicht nur in der Erwartung nach Salzburg gekommen, dort Produktionen zu sehen, die für den augenblicklichen Stand des „christlichen Fernsehens" typisch sind. Er hatte gehofft, bei dieser Gelegenheit aus den Auseinandersetzungen unter den zahlreich versammelten Medienfachleuten etwas über Filme und die Beurteilung von Filmen zu lernen. In diesem Punkt wurde er wohl am meisten enttäuscht. Schuld daran waren weniger die bei einem so international zusammengesetzten Teilnehmerkreis verständlichen Mentalitätsunterschiede, etwa zwischen Angelsachsen, Kontinentaleuropäern und Skandinaviern, vielmehr das Fehlen von Kriterien und Kategorien, mit deren Hilfe von den Medienwissenschaften her die einzelnen Produktionen hätten durchleuchtet und analysiert werden können. Man hätte sich gewünscht, daß von Fachleuten etwas zu Fragen der Dramaturgie, der Bildsemantik, der Symbol- oder Wahrnehmungspsychologie gesagt worden wäre. Statt dessen gerieten die Diskussionen immer wieder auf sehr vordergründige Weise in die Problematik hinein, was an einem Film „christlich" ist, wo sie dann – mangels ernsthafter Kriterien, die auch hier fehlten – schnell wieder versandeten.

Eine gute Hilfe für eine sachgerechtere Diskussion hätte auch eine bessere Information über die einzelnen Produktionen und eine bessere Gliederung des Ablaufs des Festivals sein können. Sehr oft blieb die spezifische Zielrichtung einer Produktion ungeklärt oder wurden Filme in der Diskussion bloß deshalb miteinander verglichen, weil sie vorher zufällig hintereinander gezeigt worden waren. In diesem Zusammenhang müßte ebenfalls bedacht werden, ob die geltenden Programmkategorien wirklich den Intentionen eines solchen Festivals entsprechen und ob nicht andere Kategorien als „Spielhandlungen", „Dokumentarfilme", „Unterhaltung" oder „Liturgie und Meditation" besser angebracht wären. Vielleicht wäre aber auch eine bessere Zuordnung einzelner Produktionen in die Kategorien durch ein Vorauswahlkomitee auch schon genügend. Ein Spielfilm oder ein Dokumentarstreifen kann z. B. durchaus meditativen Charakter haben und müßte daher – wenigstens für ein solches Festival – besser unter dieser Kategorie beurteilt werden.

Jedenfalls käme es künftig sehr darauf an, daß die Veranstalter Wege finden, ein fruchtbares Gespräch unter den Teilnehmern in Gang zu bringen. Vielleicht könnten besondere Möglichkeiten zur Aussprache in verschiedenen Gruppen ins Auge gefaßt werden, etwa unter denen, die selbst Filme machen, oder unter denen, die sich mit Filmanalyse befassen. Die Salzburger Erfahrung hat jedenfalls gezeigt, daß ein solches Festival nicht allein den Redakteuren, Produzenten, Kritikern und Vertretern der Kontrollinstanzen überlassen bleiben darf, wenn es Anregungen für die Kreativität des Schaffens geben soll.

Als Ziel des Salzburger Festivals hatten die Veranstalter angegeben: „Während dieser ökumenischen Woche soll die Möglichkeit eines Gedankenaustauschs auf dem Gebiet des religiösen Fernsehens geboten sowie die Auszeichnung hervorragender Produktionen in den verschiedenen Programmkategorien vorgenommen werden. – Die zur Eingabe vorgesehenen Fernsehproduktionen sollten in direkter oder indirekter Form den christlichen Glauben in seiner Beziehung zum Menschen und zu seinem heutigen Leben darstellen und dazu beitragen, den schöpferischen Gebrauch des Fernsehens weiter zu entwikkeln." Es muß wohl zugegeben werden, daß die Fernsehwoche dem solchermaßen gestellten Anspruch nur bedingt gerecht wurde. Dies lag gewiß nicht allein an dem fehlenden Angebot geeigneter Produktionen.

Heinrich Krauss SJ

BESPRECHUNGEN

Staat und Kirche

SCHLAICH, Klaus: *Neutralität als verfassungsrechtliches Prinzip – vornehmlich im Kulturverfassungs- und Staatskirchenrecht.* Tübingen: Mohr 1972. 289 S. (Tübinger Rechtswissenschaftliche Abhandlungen. 34.) Lw. 56,–.

Die Neutralität bildet einen Schlüsselbegriff der modernen Staatslehre und des heutigen Staatsrechts. Eine Verpflichtung zur Neutralität besteht für einen freiheitlichen Staat vor allem auf dem weitgefächerten Gebiet der Kulturverwaltung und in seiner Haltung gegenüber den verschiedenen, auf seinem Territorium bestehenden Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften, die von ihm eine neutral-paritätische Behandlung erwarten. Der schillernde Begriff der Neutralität findet sich als Rechtsbegriff in den Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts; er wird aber noch viel häufiger – in der Regel verbunden mit dem Vorwurf verletzter Neutralität – als Schlagwort im politischen Meinungskampf verwendet. Wie der Verfasser, Ordinarius für Staats- und Kirchenrecht an der Universität Bonn, in dieser seiner Tübinger Habilitationsschrift aus dem Jahr 1971 nachweist, widersetzt sich der Begriff Neutralität dem Versuch einer einheitlichen und umfassenden inhaltlichen Definition. Schlaich versteht es in seiner Untersuchung mit Meisterschaft, in immer wieder neuen Anläufen und Versuchen den sinnvariierenden Gehalt und die Nuancierungen dieses im Interesse eines friedlichen Zusammenlebens verschiedener gesellschaftlicher und religiöser Gruppen im selben Staatsverband zentralen verfassungsrechtlichen Begriffs der Neutralität zu entfalten.

Neutralität wird im Interesse der Einheit des Staats gefordert von den Berufsbeamten, in der Rechtsprechung, von den Rechnungshöfen, vom Staatsoberhaupt und in vielen Entscheidungen der Regierung. Im Verhältnis vom Staat zur Gesellschaft kommt im Bereich des Rundfunkwesens und ganz besonders der Schule und des Bildungswesens dem Neutralitätsprinzip große Bedeutung zu. Auch gesellschaftliche Gruppen, wie der Deutsche Gewerkschaftsbund, sind nach ihrem Programm zu parteipolitischer Neutralität verpflichtet. Ohne streng religiös-weltanschauliche Neutralität des Staats ist ein friedliches Zusammenleben verschiedener religiöser Gruppen im selben Staatsverband unvorstellbar. Je nach dem Bezugspunkt ist, wie Schlaich feststellt, der Inhalt des Begriffs Neutralität ein durchaus verschiedener. Neutralität bedeutet in jedem Fall Unparteilichkeit, meint aber darüber hinaus in manchen Fällen auch Nicht-Einmischung, Gewähren-Lassen und Ausbalancierung. Sie verlangt vom Staat und den zur Neutralität verpflichteten Gruppierungen, Verbänden und Personen die *„Nicht-Identifikation"* mit einer bestimmten politischen, gesellschaftlichen oder auch *spezifisch* weltanschaulich-religiös-kirchlichen Auffassung. In diesem verfassungsrechtlichen Gebot der „Nicht-Identifikation" des Staats mit einer konkreten Religion oder Konfession liegt ein Wesenselement der *religiösen Neutralität* und *damit der Religionsfreiheit.* Das Verbot der „Nicht-Identifikation" bedarf aber des Korrektivs der Pluralität und Parität. Nur so wird die Möglichkeit einer freiheitlichen Kulturverfassung im pluralistischen Gemeinwesen gewährleistet. Totalitäre Staaten, die nach ihrem Selbstverständnis eine weltanschauliche oder auch antireligiöse Grundlage besitzen, können weder im Kulturbereich noch auf dem Gebiet der Religion neutral sein, sie sind vielmehr notwendig parteilich. Diese Staaten gewähren Geistes-, Religions- und Kirchenfreiheit nur nach Maßgabe der jeweils von der (in der Regel einzigen) staatstragenden Partei festgesetzten Staatsziele. Die Neutralität des Staats im Kultur-

und Religionsbereich bildet die Grundvoraussetzung für die Freiheit im Staat schlechthin. Der Verfasser hat mit dieser Untersuchung, die eingehende und allseitige Beachtung verdient, dem modernen Staats- und Staatskirchenrecht wie überhaupt der Allgemeinen Staatslehre einen bedeutenden und wertvollen Dienst erwiesen. *J. Listl SJ*

Ziegler, Adolf Wilhelm: *Religion, Kirche und Staat in Geschichte und Gegenwart.* Ein Handbuch. Bd. 1: Geschichte, Vorgeschichte, Altertum, Mittelalter. Bd. 2: Das Verhältnis von Kirche und Staat in Europa. München: Manz 1969, 1972. 485 S., 349 S. Lw. 64,– u. 56,–.

Die beiden Bände erheben zu Recht den Anspruch, ein Handbuch darzustellen über Religion, Kirche und Staat in Geschichte und Gegenwart. Band 1 bietet zu dieser Thematik einen historischen Aufriß. Dieser beginnt bei den vorgeschichtlichen Religionen und den altorientalischen Reichen und erstreckt sich über die Griechen und Römer, das Urchristentum, Byzanz, den Islam, das Zeitalter Karls des Großen und das Reich der Ottonen bis zum landesherrlichen Kirchenregiment, den Nationalstaaten und den modernen Diktaturen des Bolschewismus und Nationalsozialismus. Wie der antike Seefahrer angesichts von Szylla und Charybdis sah sich der Verfasser bei seinem Vorhaben dauernd einer doppelten Gefahr gegenüber: einerseits mußte er es sich versagen, auf zahllose verlockende historische Details einzugehen, um nicht den Rahmen seines Werks zu sprengen; andererseits hatte er sich aber auch vor der Gefahr zu hüten, die oft außerordentlich komplexen und nur durch das Zusammenwirken *vieler* Faktoren erklärbaren historischen Prozesse und Entwicklungen in unzulässiger Vereinfachung darzustellen und sich so den Vorwurf eines *grand simplificateur* zuzuziehen. Der Verfasser hat es verstanden, beiden Gefahren zu begegnen. Entsprechend seiner besonderen Fachrichtung – Ziegler ist Theologe und hatte lange Zeit den Lehrstuhl für Alte Kirchengeschichte an der Universität München inne – legt er keinen besonderen Akzent auf die spezifisch rechtshistorischen Entwicklungslinien, sondern behandelt die Entwicklung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche, ohne freilich das Rechtliche zu vernachlässigen, in allgemeiner Weise unter verschiedenen Aspekten.

Band 1 ist in 24 Kapitel gegliedert. Jedem Kapitel ist ein gut ausgewähltes Verzeichnis mit internationalen Literaturangaben vorgeschaltet, das den an einer Vertiefung interessierten Benutzer in die Lage versetzt, sich genauere Kenntnisse des jeweiligen Zeitraums zu verschaffen. Ein besonderer Vorzug der Darstellung bei beiden Bänden besteht ferner in der gegenständlich-anschaulichen Sprache, die sich nach Möglichkeit von rein abstrakten und theoretischen Ausführungen fernhält.

Band 2 bringt in den §§ 25–56 eine in dieser Hinsicht einmalige gedrängte Darstellung des gegenwärtigen Staat-Kirche-Verhältnisses in 31 europäischen Staaten. Dabei werden selbst Kleinstaaten wie Liechtenstein, Luxemburg, der Vatikanstaat und (in einem Sammelkapitel) San Marino, Monaco und Andorra berücksichtigt. Ziegler geht bei seiner Darstellung keineswegs schematisch vor. Bei jedem Staat stellt er die verfassungsrechtlichen Besonderheiten und bedeutsamen geschichtlichen Ereignisse, die das jeweilige Staat-Kirche-Verhältnis entscheidend bestimmt haben, plastisch heraus. Daß dabei in der Regel jeweils nur ein gedrängter Überblick über das Staat-Kirche-Verhältnis jedes Staats geboten werden kann, bedarf keiner besonderen Begründung. Immerhin beansprucht die Darstellung der Religionspolitik und der staatskirchenrechtlichen Praxis der Sowjetunion insgesamt 42 Seiten (219–261). Dabei werden auch die früheren baltischen Staaten Litauen, Lettland und Estland behandelt.

Auch sämtlichen Kapiteln von Band 2 ist ein in der Regel gut ausgewähltes internationales Literaturverzeichnis vorangestellt, das jeweils auch eine Fülle von Hinweisen auf die Darstellung der staatskirchenrechtlichen Situation des betreffenden Lands in zahlreichen Lexika und sonstigen Sammelwerken enthält (z. B. Staatslexikon der Görres-Gesell-

schaft und „Die Religion in Geschichte und Gegenwart"). Für den Benutzer der beiden Bände ist es von unschätzbarem Wert, daß jeder Band über ein solides Sachverzeichnis verfügt.

Der Verlag kündigt an, daß Band 3 des Handbuchs das Verhältnis von Kirche und Staat in Amerika behandeln soll. Es ist sehr zu wünschen, daß es dem Verfasser gelingen möge, auch den 3. Band, der eine empfindliche Lücke ausfüllen wird, bald herauszubringen. *J. Listl SJ*

Freizeit und Tourismus

Soziologie der Freizeit. Hrsg. v. Erwin K. Scheuch und Rolf Meyersohn. Köln: Kiepenheuer u. Witsch 1972. 346 S. (Neue Wissenschaftliche Bibliothek. 46.) Kart. 26,–.

Obgleich die Freizeit nach der Aussage der Sozialwissenschaftler und Futurologen in Zukunft noch zunehmen wird, stellt sie ein noch weithin unerforschtes Gebiet dar. Um so größer ist das Verdienst dieses Sammelbands, guten Einblick in bisherige soziologische Arbeiten aus aller Welt zu diesem Thema zu bieten. Die einzelnen Kapitel: Freizeit und Kulturniveau, die Verwendung von Zeit, Profile alltäglichen Freizeitverhaltens, Fernsehen, Sport und Tourismus als moderne Freizeitformen deuten an, daß man bei der Auswahl weder mehr kulturkritisch-philosophische noch eigentlich pädagogisch oder medizinisch orientierte Beiträge berücksichtigte. Diese Selektion mag sich auf die Beschränkung in der Themenstellung „Soziologie" der Freizeit berufen. Wenn man das Phänomen Freizeit aber in seiner Totalität in den Blick bekommen will, wird es unbestreitbar notwendig werden, den Bereich der Soziologie zu überschreiten. Kritik könnte daher finden, daß weder der klassische Text von J. Habermas „Soziologische Notizen zum Verhältnis von Arbeit und Freizeit" vorgestellt wird, noch der Text von A. Gehlen „Das gestörte Zeitbewußtsein" (Merkur 17 [1963] 313–321) noch ein Auszug aus J. Piepers „Zustimmung zur Welt" aufgenommen wurden. Von ihnen hätte man zumindest die Stichworte „Langeweile", „Fest" und „Kult" erhalten, die für den Bereich der Freizeit ebenso bedeutsam sind wie konkretes, empirisch aufweisbares Freizeitverhalten (in seinen schwer greifbaren Abhängigkeiten). Daß die abgedruckten Beiträge in ihren Verweisen nicht aufeinander abgestimmt sind und daß manche Zitate in der Bibliographie, etwa von J. Pieper oder M. Weber (327–328) unvollständig sind, mögen Schönheitsfehler sein an diesem Buch, dessen Wissenschaftlichkeit und Notwendigkeit nicht in Frage gestellt werden können.

R. Bleistein SJ

Lüdtke, Hartmut: *Freizeit in der Industriegesellschaft.* Emanzipation oder Anpassung? Opladen: Leske 1972. 95 S. (Analysen. 12.) Kart. 6,80.

Als erste Information über den Bereich der Freizeit für Schulen und Bildungsinstitutionen ist dieses Bändchen gedacht. Es bietet vollständig und klar gegliedert in Analyse und Materialien jene Unterlagen, die zu einer Urteilsbildung über „Emanzipation oder Anpassung?" (so lautet der Untertitel der Publikation) notwendig sind. Selbst wenn man den Ergebnissen und Zukunftsaspekten des Verfassers (47–51) gerne dort zustimmt, wo er von einer Differenzierung der Lebensstile, von vermehrter Kommunikation, von fortschreitender sozialer Integration und politischer Emanzipation spricht, wird man doch einige Zweifel hegen, wo er sich zur moralischen Innovation durch das Freizeitverhalten äußert. Daß eine neue Sinngebung auch im Freizeitsektor gesucht wird, kann nicht bestritten werden. Ob dieser Sinn aber gerade in Werten wie „Hedonismus, Spiel, Autonomie der Wahl, eine ‚Moral des Glücks'" (50) gefunden werden kann, ist heute durch nichts bewiesen und wird durch die Rückbindung der Freizeit auf die Arbeitszeit immer wieder in Frage gestellt, zumal nicht zu übersehen

ist, daß nur eine die Arbeit und die Freizeit übergreifende Sinngebung (metaphysischer oder religiöser Art!) eine existentielle Schizophrenie des Lebens verhindern kann.

R. Bleistein SJ

MICKSCH, Jürgen: *Jugend und Freizeit in der DDR.* Opladen: Westdtsch. Verlag 1972. 204 S. Kart.

Das Freizeitverhalten junger Menschen in der Bundesrepublik war des öfteren Gegenstand empirischer Untersuchungen (V. Graf Blücher, E. Bornemann, DIVO-Institut, EMNID-Institut usw.). Eine annähernd vergleichbare Studie über die Freizeit in der DDR legt J. Micksch in seinem Buch vor. Entsprechend dem Verständnis von Freizeit in der DDR: „Sie dient der ständigen Erhöhung des kulturell-technischen Niveaus der Mitglieder der sozialistischen Gesellschaft und wird deshalb zu einem äußerst wichtigen Faktor für die Steigerung der Arbeitsproduktivität" (J. Merker) (14) und einer staatlichen Freizeitpolitik läßt sich erwarten, daß der Freizeitraum mehr von Staat und Ideologie als in der BRD ausgefüllt ist. Gerade die Freizeitpolitik ist „ein Instrument zur Anpassung an das sozialistische Normensystem ... Wer die Jugend in der Freizeitgestaltung beeinflußt und gewinnt, kann mit ihr auch in anderen Lebensbereichen rechnen" (140). Mit Konsequenz wird deshalb eine kirchliche Jugendarbeit unterdrückt oder höchstens im Windschatten der Geschichte toleriert.

Das Ergebnis dieser Freizeitpolitik beurteilt J. Micksch so: 1/5 der Jugendlichen in der DDR zeigt ein angepaßtes Verhalten, 3/5 sind „Ritualisten" (im Sinn R. K. Mertons) und 1/5 haben einen sozialen Rückzug angetreten (144). Es gibt mehr „Mitmacher" als eigentliche „Schrittmacher" des Sozialismus. Ein Vergleich der BRD mit der DDR ergibt parallele und unterschiedliche Tendenzen, von denen vor allem die letzteren interessieren. Neben dem weiteren Rückgang religiöser Interessen und dem größeren Taschengeld zeigen sich folgende strukturelle Unterschiede: In der DDR besteht in der Freizeit bei den Jugendlichen eine größere politische Aktivität, verwendet man mehr Zeit auf Weiterbildung, zeigt man starkes Interesse am „Westfernsehen" und toleriert man kaum informelle Gruppen. Diese aber werden gerade in der BRD gefördert. Und daß das „Ostfernsehen" in der BRD bei jungen Menschen beliebt sei, ist unbekannt.

Micksch stellt sich zum Schluß die Frage nach einer Freizeitpolitik überhaupt, nach dem Bericht über die DDR und den Erfahrungen im 3. Reich ein heißes Eisen. Er beurteilt noch ausgewogen ihre Notwendigkeit und Gefahr. Sich dann allerdings für die Humanisierung der Freizeitgesellschaft ausgerechnet auf Karl Marx zu berufen, heißt doch für heutige Zeitgenossen und angesichts des Kommunismus den Teufel mit Beelzebub austreiben. „Entfaltung der Persönlichkeit" (162) stellt eine zu formale Bestimmung von zukünftiger Freizeitpolitik und Freizeitverhalten dar, als daß sie dem materialistischen Pragmatismus des Westens und einem ideologischen Marxismus des Ostens Paroli bieten könnte. Von der Frage nach dem „Sinn des Lebens" ist bei Micksch nicht die Rede. Warum eigentlich?

R. Bleistein SJ

LEPENIES, Wolf: *Melancholie und Gesellschaft.* Frankfurt: Suhrkamp 1972. 337 S. (Suhrkamp-Taschenbücher. 63.) Kart. 5,–.

W. Lepenies, Professor für Soziologie an der TU Berlin, geht in diesem Buch der Frage nach, wie Melancholie und Gesellschaft sich zueinander verhalten, wobei seiner Meinung nach das Phänomen „Melancholie" einen interdisziplinären Forschungsansatz (8) erzwinge. Die Grundfrage dabei lautet: Ist es möglich, Melancholie und Langeweile anthropologisch in einer Daseinsanalyse zu erklären oder stellt Langeweile ein Phänomen soziologisch greifbarer Machtlosigkeit und Handlungshemmung dar, ist also immer bezogen auf Gesellschaft? Dem Verf. kommt bei der Explikation seiner These seine tiefe Kenntnis der Literatur des 17.–19. Jahrhunderts zugute; er entdeckt kulturhistorisch er-

staunliche Details – etwa die Funktion des Hofnarren (90 ff.) oder die Aufgabe der Utopie in einer bestimmten Gesellschaft (34 ff.) – und weist nach, daß Melancholie/Langeweile viel mit Ordnung, mit Herrschaft, mit Weltflucht, mit Beliebigkeit und Verbindlichkeit, mit Handlungshemmung zu tun hat. Er wehrt sich durchwegs gegen die anthropologische Reduktion des bedrängenden Phänomens. „Es gehört zu den seltenen Ausnahmen, daß die Langeweile abgelöst von der Gesellschaft auftritt, die sie doch erst hervorruft. Die Reduktion zu einem soziologisch nicht mehr befragbaren topos der Daseinsanalytik kündigt sich allerdings an, wenn La Rochefoucauld vom extremen ennui spricht, der die Langeweile schon wieder vertreibt: ‚L'extrême ennui sert à nous désenuyer'" (57).

So scharfsinnig die Analysen auch sind, die eben zitierte Kompromißformel überzeugt aus zwei Gründen nicht: 1. Pascal, der wohl als erster Philosoph in der Neuzeit ausführlich auf die Langeweile zu sprechen kam, ordnet sie mehr der Misere des Menschen als soziologischen Realitäten zu. 2. Die Verdächtigung der sogen. „anthropologischen Reduktion" – etwa bei R. Guardini (225) und A. Gehlen (229 ff.) – erspart sich von vornherein die Auseinandersetzung mit metaphysisch-anthropologischen Begründungen. Zu schnell wird für die eigene These optiert und das Gegenargument als „kritiklos" und „traurige Wissenschaft" abgekanzelt. – Diese Vorbehalte sollen aber nicht in Frage stellen, daß die einzelnen soziologischen Analysen mit Freude zu lesen sind, daß vielen Argumentationen zuzustimmen ist (etwa der über Beliebigkeit und Langeweile (173 ff.), die ja gerade die Langeweile als „ethisches Phänomen" unterstreicht) und daß durch dieses Buch ein bedenklicher Zustand unserer modernen Zeit beim Namen genannt wurde, von dem Ortega y Gasset meinte: „Die Angst vor der Atombombe ist nicht so schlimm wie die Langeweile."

R. Bleistein SJ

Tourismus-Pastoral. Situationen – Probleme – Modelle. Hrsg. v. Roman BLEISTEIN. Würzburg: Echter 1973. 270 S. Kart. 16,80.

Die anwachsende Freizeit gibt dem Tourismus einen großen Raum der Entfaltung. Die sommerlichen Völkerwanderungen und Kreuzfahrten greifen dabei nur die ökonomischen und technischen Möglichkeiten auf. Dieser Tourismus stellt die Kirche vor neue Aufgaben. Um hier erste Wege zu weisen, wurde dieses Buch im Auftrag der „Katholischen Arbeitsgemeinschaft Urlauberseelsorge" unter Mitarbeit von über 20 Fachleuten herausgegeben. Nach einer Darstellung des Phänomens Tourismus und einem Bericht über kirchenamtliche Verlautbarungen zum Thema Tourismus beschäftigt sich ein Beitrag ausführlich mit „Pastoraltheologischen Überlegungen zum Tourismus". Er weist nach, daß für eine moderne Pastoraltheologie eine Tourismuspastoral keineswegs am Rand des Interesses liegen kann, sondern eher in der Mitte plaziert sein muß; denn der moderne Mensch offenbart sich doch gerade in der Freizeit und im Tourismus als ein Wesen der Freiheit und der Hoffnung. – Es folgen Berichte über Institute der Tourismuspastoral und über Organisationen innerhalb der Tourismusseelsorge. Den größten Teil des Buchs nehmen Modelle einer zeitgemäßen Tourismus- und Kurseelsorge ein. Kurort, Urlaubsort, Camping, Naherholung, Kreuzfahrt, Ferntourismus, Flughafen, Autobahnkirche, Tourismus auf Teneriffa und Mallorca lauten die Stichworte. Ergänzend sind die Anschriften der entsprechenden kirchlichen Institutionen und eine umfangreiche Literatur zum Thema beigegeben. Man kann nur wünschen, daß dieses Handbuch einer Tourismuspastoral nicht nur auf dieses seelsorgliche Neuland hinweist, sondern auch den manchmal ratlosen Seelsorger ermutigt, die aufgewiesenen, bewährten Wege zu beschreiten.

R. Bleistein SJ

Theologie

BLANK, Josef: *Verändert Interpretation den Glauben?* Freiburg: Herder 1972. 164 S. Kart. 18,–.

Unter der provokativen Titelfrage bietet Blank hier eine engagierte Sammlung von sieben schon früher veröffentlichten Beiträgen aus der Zeit von 1968–1971. Der Begriff und die Problematik der Geschichte sind beherrschendes und durchgängiges Element des Ganzen. Gewonnen ist der Begriff aus der Erfahrung des Exegeten im Umgang mit der historisch-kritischen Methode, deren Faszination er sich bei all diesen Überlegungen auch nicht entschlagen kann. Doch geht die Absicht auf „Vergegenwärtigung" (97) durch „Stellvertretung und Repräsentation ... durch Konzentration ... Endlich durch Expansion" (16), wobei der Akzent durchaus auf diesen dynamischen Aktionen liegt. Das gilt für die Frage nach „Geschichte und Heilsgeschichte", aber auch als Antwort auf: „Was bleibt vom Worte Gottes?". In diesem Sinn ist „Das politische Element in der historisch-kritischen Methode" zu verstehen und auch „Die Praxis ist das Kriterium". Die beiden letzten Titel „Geht es mit der Bibel weiter?" und „Die biblischen Wunderberichte als Kerygma und als Glaubensgeschichten" weiten die Sammlung noch um Perspektiven und Postulate aus.

Im Beitrag mit dem Titel der Gesamtveröffentlichung stellt sich Blank aus dem modernen Geschichtsbewußtsein (vgl. 59 f.) vor allem das Problem des Dogmas (vgl. 67 f.), der Dogmenbildung (vgl. 107) und der Verrechtlichung (108), Bereiche, denen er offensichtlich mit starker Allergie begegnet. Zu fragen wäre hier – so will uns scheinen –, wie es denn mit dem „Dogma" der historisch-kritischen Methode steht. Im exegetischen Bereich weiß der Verfasser sehr wohl von der Notwendigkeit der Nuancierung und von der Gefahr fixer Schemata (vgl. 150); bei der Darstellung kirchengeschichtlicher Gegebenheiten – er kommt wiederholt auf die Inquisition zu sprechen (vgl. 109 f., 131) – scheint er sich aber doch stark von Dostojewskis Großinquisitor abhängig zu machen.

Es sei hier nachdrücklich unterstrichen, daß diese kritischen Hinweise gerade keine Distanzierung vom temperamentvollen Engagement Blanks bedeuten; dieser wird sich vielmehr um der Sache willen solche Korrekturen gefallen lassen müssen, wenn er ehrlich für die kritische Funktion des Neuen Testaments (vgl. 133) eintritt.

Der Stil der Beiträge ist flüssig und leicht eingängig; die aufgezeigten Probleme sind wichtig und drängend. Von daher wird dieses Buch interessierte Leser finden, die es wahrscheinlich auch selbst wieder engagieren wird. Deshalb aber scheint uns ein Hinweis darauf nötig, daß die grundlegende Sicherheit, die diese Ausführungen trägt, vielleicht doch nicht so selbstverständlich ist. Vielmehr scheint uns das Desiderat einer linguistisch orientierten Theologie (127) auch in gewisser Weise gegen die Grundlagen Blanks ausschlagen zu können, und der einzig vom Fehlen präziser historischer Fragestellungen abhängig gemachte Ideologieverdacht (128) wirkt in dieser Form voreilig. Diese andeutenden Ausstellungen aber sollen – wie schon betont – dem hier vertretenen Anliegen zugutekommen.

K. H. Neufeld SJ

OVERHAGE, Paul: *Der Affe in dir.* Vom tierischen zum menschlichen Verhalten. Frankfurt: Knecht 1972. 384 S. Lw. 32,–.

Es gibt bereits zahllose, teils wissenschaftliche, teils populäre Veröffentlichungen über die Ergebnisse der Vergleichenden Verhaltensforschung. Aber bislang war es jedenfalls für den Außenstehenden nur sehr schwer möglich, einen Überblick über dieses Gebiet zu bekommen, ohne sich einer zu vulgarisierenden oder philosophisch tendenziösen Darstellung bedienen zu müssen. Overhage hat in seinem neuen Werk eine Unmenge einschlägiger Literatur verarbeitet und sie in eine gut überschaubare systematische Ordnung

gebracht. Er macht auf die Problematik des Vergleichs von Tier und Mensch aufmerksam, zeigt aber dann immer neu, wie anregend und aufregend dieser Vergleich sein kann. Gerade die Sachlichkeit, mit der das geschieht, und die Beschränkung auf gesicherte biologisch-ethologische Ergebnisse macht das Werk wertvoll.

Die Vergleichende Verhaltensforschung hat in den letzten Jahren zunehmend ihr Interesse und ihre Fruchtbarkeit für ethische Fragen gezeigt. Damit sind auch dem Moraltheologen neue Aufgaben gestellt. Overhage hat dazu in seinem Werk eine wertvolle Hilfe geleistet.

H. Rotter SJ

ZU DIESEM HEFT

Joseph Listl gibt einen Überblick über die neueren Entwicklungstendenzen im Staatskirchenrecht der Bundesrepublik. Die verhältnismäßig problemlose Zeit der frühen fünfziger Jahre sei zwar zu Ende; aber trotz der häufigeren Forderung nach Trennung von Staat und Kirche gebe es keinen Anhaltspunkt für die Meinung, die tragenden rechtlichen Fundamente unserer Staatskirchenrechtsordnung würden sich radikal wandeln. Joseph Listl ist wissenschaftlicher Leiter des Instituts für Staatskirchenrecht der Diözesen Deutschlands.

Christian Wallenreiter befaßt sich kritisch mit den Tendenzen, den Rundfunk stärker unter staatliche Kontrolle zu stellen. Er betont die Notwendigkeit der Selbstverwaltung des Rundfunks als Ausdruck der Gewaltenteilung, des konstitutiven Prinzips jeder freien Gesellschaftsordnung. Er warnt davor, unter dem Vorwand einer „Demokratisierung" den Rundfunk zu politisieren und dadurch die Gewaltenteilung im Bereich der Meinungsbildung aufzuheben, was auch das Ende der Rundfunkfreiheit bedeuten würde. Christian Wallenreiter war von 1960–1972 Intendant des Bayerischen Rundfunks. Dem Aufsatz liegt ein Vortrag zugrunde, den er im Februar bei der Internationalen Christlichen Fernsehwoche in Salzburg gehalten hat.

Im Anschluß an seinen Artikel im Märzheft („Der Mensch in der Sicht der Schicksalsanalyse") stellt der Psychiater und Psychotherapeut Werner Huth die schicksalsanalytische Ichlehre Lipot Szondis dar. Er untersucht ihre Konsequenzen für das Verständnis des Glaubensphänomens sowie für die Behandlung zahlreicher psychischer Erkrankungen.

Der Erziehungswissenschaftler H. J. Gamm erregte durch seine Veröffentlichungen in den letzten Jahren immer wieder die Aufmerksamkeit einer breiten Öffentlichkeit. 1972 stand sein Buch „Das Elend der spätbürgerlichen Pädagogik" zur Debatte. Elisabeth von der Lieth geht in ihrem Beitrag dem „Elend" dieser erziehungswissenschaftlichen Kritik nach und legt vor allem deren vulgärmarxistische Aprioris bloß, die eine zweideutige Politisierung der Schule fördern und statt zur Argumentation zur Agitation verleiten.

In der Diskussion um Begriffe wie „Lebensqualität" bringt Axel Gehring den Begriff „Gemeinwohl" ins Spiel, der eine lange Tradition besitzt und einen Wesenszug des abendländischen Staatsverständnisses bezeichnet. Hier könne man eine Antwort finden auf die Frage, wie bei gegensätzlichen Interessen und Weltanschauungen der für den Erhalt und die Entwicklung des Gemeinwesens notwendige Konsens gefunden und erhalten werden kann.

Das in dem Artikel von Wolfgang Seibel zitierte Arbeitspapier der Sachkommission V der Gemeinsamen Synode „Aufgaben der Kirche in Staat und Gesellschaft" ist als Sonderdruck beim Sekretariat der Synode (8 München, Postfach 167) erschienen.

Hirtenschreiben zur Sexualmoral

Innerhalb kürzester Frist erschienen drei Verlautbarungen deutscher Bischöfe zu Fragen der Sexualmoral. Im Frühjahr 1973 legte unter dem Titel „Sexual-Moral im Licht des Glaubens" der Erzbischof von Köln, Kardinal Joseph Höffner, „Zehn Leitsätze" vor. Am 7. März 1973 gab der Bischof von Augsburg, Josef Stimpfle, einen Hirtenbrief heraus: „Wort des Bischofs zu Fragen der Sexualmoral". Eine Woche später, am 14. März 1973, verabschiedete die Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Bad Honnef einen „Hirtenbrief zu Fragen der menschlichen Geschlechtlichkeit". Die Tatsache, daß fast gleichzeitig drei solche Texte an die Adresse der Gläubigen gerichtet werden, läßt nach den Gründen solcher Aktivität fragen.

Die Bischöfe selbst äußern sich über ihre Motivationen: Unsicherheit der Gläubigen, Diskussion über Normenprobleme, Abwertung der Sexualität, Verantwortung gegenüber unserer Gesellschaft, Erwartungen der Gläubigen an die Bischöfe. Diese Gründe werden genannt, andere kann man vermuten: etwa die innerkirchliche Diskussion, die sich mit den Namen St. Pfürtner (der sogenannte „Berner Vortrag") und E. Ell („Dynamische Sexualmoral") verbindet; die von der Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung (im Auftrag des Bundesministers für Gesundheitswesen) vorgelegten Schriften zur „Sexualkunde", die sich durch einen plumpen Biologismus hervortun; der fortschreitend in den Schulen eingeführte Sexualkundeunterricht; endlich die Reform des Sexualstrafrechts (§ 175, § 218). Anlässe für solche Hirtenschreiben muß man sich also nicht ausdenken; sie drängen sich eher auf.

Der Hirtenbrief der Deutschen Bischofskonferenz zeichnet sich durch eine wissenschaftlich-nüchterne Sprache aus, der Pathos und Moralisieren fremd sind. In einem ersten Teil werden vier Wesenszüge der menschlichen Geschlechtlichkeit hervorgehoben. „Die Geschlechtlichkeit prägt unser ganzes Leben. Sie hilft uns, liebes- und partnerschaftsfähig zu werden. Mann und Frau ergänzen sich gegenseitig. In der Zeugung und Erziehung von Kindern erreicht sie ihre höchste Fruchtbarkeit." Diese Wesenszüge entfalten eine christliche Anthropologie, die sich sowohl den Erkenntnissen der Wissenschaften wie dem Wort Gottes über den Menschen verpflichtet weiß. Diese Voraussetzungen aufgreifend, werden Hinweise auf „geschlechtsbedingte Reifungsstufen und Situationen" gegeben, die insgesamt mehr differenzieren als Texte früherer Zeiten und die mit dem Wort Sünde sparsam umgehen. Bei der Beurteilung von Petting, Onanie und vorehelichem sexuellem Verkehr fällt auf, daß mehr eine Moral der Einladung vorgetragen wird, die zum Nachdenken und zu kritischer Prüfung des eigenen Verhaltens bittet, als eine Moral, die ein Gericht vollzieht. In einzelnen Äußerungen wird die in den „Wesenszügen" vorgetragene personale Sicht der Sexualität nicht durchge-

halten, etwa in der Beurteilung des Pettings und der vorehelichen Sexualität. Hier scheinen sich verschiedene „Handschriften" anzudeuten. Trotz dieser Kritik muß man festhalten, daß dieser Hirtenbrief den Dialog mit dem modernen Menschen auf beste Weise führt. Die abschließende Ermutigung ist deshalb mehr als verständlich: „Wir müssen im Gespräch über diese Fragen bleiben. Wir laden alle dazu ein, denn wir alle sind davon betroffen. So könnte gerade durch unser gemeinsames Interesse die Hoffnung des Konzils sich verwirklichen, daß in Sachen des Glaubens und der Sitten eine allgemeine Übereinstimmung von Bischöfen, Priestern und Laien sich anbahnt."

Diese Übereinstimmung, die in einer pluralistischen Gesellschaft mehr als wünschenswert ist, wird aber schon durch die beiden anderen bischöflichen Texte in Frage gestellt; denn verglichen mit dem Hirtenbrief der Deutschen Bischofskonferenz gelingt es ihnen kaum, mit dem Menschen von heute ins Gespräch zu kommen. Auch in der Bewertung des sexuellen Verhaltens (etwa des vorehelichen Verkehrs oder der Zulassung Geschiedener zu den Sakramenten) zeigen sich erhebliche Unterschiede, wenngleich die durchgängige positive Bewertung der Sexualität auch in diesen Texten nicht zu übersehen ist.

Es stellen sich zwei Fragen. War es erstens notwendig, daß innerhalb einiger Monate drei Hirtenschreiben deutscher Bischöfe zum Thema „Sexualmoral" erscheinen, zumal sie untereinander nicht in allen Positionen übereinstimmen? Macht sich das bischöfliche Lehramt nicht selbst unglaubwürdig, wenn es einerseits von der Gemeinsamkeit aller Christen spricht, andererseits durch einen „Pluralismus" innerhalb des Episkopats mehr verunsichert als eint? Selbst wenn man im Episkopat der Bundesrepublik eine gewisse Meinungsvielfalt vermuten darf, darf man nicht trotzdem wünschen, daß die daraus entstehenden Spannungen nicht in aller Öffentlichkeit und zur weiteren Verunsicherung der Gläubigen ausgetragen werden? Oder ist unter Bischöfen die Dialogfähigkeit ebenso im Abnehmen begriffen wie unter den Meinungsgruppen in der katholischen Kirche Deutschlands?

Zweitens: Im Jahr 1971 gab die Deutsche Bischofskonferenz ein Wort der Besinnung an alle zur „Verantwortung im Wohlstand" heraus. Inzwischen wird deutlich, daß das eigentliche Problem unserer Gesellschaft das Sinnvakuum einer Wohlstandsgesellschaft ist. Würde mit einem Hirtenbrief zum selbstmörderischen Risiko einer Wohlstandsgesellschaft (mit ihrer Langeweile) nicht das Übel an der Wurzel angepackt? Die ungebundene Sexualität äußert doch nur die Sinnlosigkeit einer Lebensleere, der ein gültiger Inhalt abgeht. Die Botschaft des Heils durch Jesus Christus in die Sprache des heutigen Menschen so zu übersetzen, daß er in diesem Heil sein Verlangen nach Glück, Freude, Liebe, Geborgenheit erfüllt sieht und gerade dadurch mit Sinn beschenkt wird – diese Anstrengung der Verkündigung steht noch aus.

Roman Bleistein SJ

Victor Conzemius

Rückblick auf ein synodales Aggiornamento

Hundert Jahre Altkatholizismus

Wer heute von Altkatholizismus spricht, kann sich bei jüngeren Leuten leicht Mißverständnissen aussetzen. Hegen doch manche die Auffassung, es handle sich hier um Katholiken, die den liturgischen Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils abhold sind und bei vorkonziliaren Frömmigkeitsformen ihr Genüge finden. In einer geschichtsfremden, schnellebigen Zeit ist vielen nicht mehr bewußt, daß die eigentlichen Altkatholiken die Nachfahren jener Katholiken sind, die vor mehr als hundert Jahren gegen die Beschlüsse des Ersten Vatikanums Protest einlegten und 1873 einen „Katholischen Bischof der Altkatholiken in Deutschland" – Joseph Hubert Reinkens, Professor der Kirchengeschichte in Breslau – wählten. Solche antivatikanische Bewegungen, die ihren Protest kirchlich institutionalisierten, gab es außerdem in der Schweiz und in Österreich. Seit 1889 sind diese Bistümer mit anderen nationalkirchlichen Verbindungen in der Utrechter Union zusammengeschlossen, in der der (altkatholische) Erzbischof von Utrecht den Ehrenvorsitz führt. Es gibt heute in Deutschland etwa 25 000 Altkatholiken; insgesamt dürfte die Zahl der zur Utrechter Union gehörigen Gläubigen 300 000 betragen.

Eine historische Rückblende auf die Spaltung von 1870 könnte nun die Ursachen der Trennung nachzeichnen und die Motive entwickeln, die zur Bildung einer eigenständigen kirchlichen Gemeinschaft geführt haben. Unter einem mehr theologischen Gesichtspunkt wäre es dagegen möglich, eine zwischenkirchliche Bilanz der letzten hundert Jahre zu ziehen und aufzuzeigen, was an Gemeinsamkeiten besteht und was noch an trennenden Fragen aufzuarbeiten bleibt, um eine Verständigung zu erzielen. Beides ist in den letzten Jahren versucht worden[1]. Es ist deshalb nicht zweck-

[1] Wir beschränken uns hier auf die Angabe der wichtigsten Literatur. Grundlegende Quellensammlung zur Geschichte des Altkatholizismus: J. F. v. Schulte, Der Altkatholicismus (Gießen 1887, Neudruck Hildesheim 1965); altkath. Standardwerk: U. Küry, Die Altkatholische Kirche. Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihre Anliegen (Die Kirchen der Welt, Bd. 3, Stuttgart 1966); Synopse vom röm.-kath. Standpunkt: V. Conzemius, Katholizismus ohne Rom. Die altkatholische Kirchengemeinschaft (Zürich, Einsiedeln, Köln 1969). Über den Stand der seit 1967 in Deutschland bestehenden Gesprächskommission orientieren: W. Küppers, Zwischen Rom und Utrecht. Zur neueren Entwicklung der Beziehungen zwischen altkatholischer und römisch-katholischer Kirche, in: Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs (Festschrift Heinrich Fries), hrsg. v. M. Seckler u. a. (Graz, Wien, Köln 1972) 505–523; P. Bläser, Das Gespräch zwischen römisch-katholischer und altkatholischer Kirche in Deutschland, ebd. 525–535.

mäßig, noch einmal das gleiche in andern Worten zu wiederholen. Fruchtbarer scheint uns, einmal das altkatholische Aggiornamento zu untersuchen. Gleichsam als Nebenfrucht könnte man fragen, ob aus dieser hundertjährigen Erfahrung sich nicht auch gewisse Einsichten für die Katholische Kirche ergeben. In einer Zeit, in der lustvoll Modelle für die Kirche der Zukunft entworfen werden und manche von den sicheren Strukturen der Großkirche her mit der Kirche als „kleiner Gemeinde" kokettieren, könnte ein erprobtes katholisches Reformmodell einiges hergeben, was die gutgemeinten Projektionen großkirchlich Geborgener nicht vermögen.

Sowohl für die geistlichen Väter des Altkatholizismus als auch für Johannes XXIII., als er das Zweite Vatikanum einberief, ist die alte Kirche Leitbild der Erneuerung gewesen. Von welchen Voraussetzungen her haben nun die Altkatholiken diese Aufgabe in Angriff genommen und welche Erfahrungen haben sie aus ihren Reformen gewonnen?

Der Ausgangspunkt: Dynamischer Konservatismus

Die altkatholische Bewegung vereinigte zwei Prinzipien, die von außen her gesehen widerspruchsvoll erscheinen mögen, aber einander doch dialektisch ergänzen. Einmal wollte sie gegenüber den „Neuerungen" des Ersten Vatikanums an der bisherigen kirchlichen Lehre festhalten, dann aber im Blick auf die alte Kirche hin einen Erneuerungsprozeß einleiten, der im Abwerfen vorwiegend römischen Ballasts bestehen sollte. Dieser konservativ-dynamische Grundzug hat in einer Erklärung des ersten Altkatholikenkongresses in München vom 22. bis 24. September 1871 klassischen Ausdruck gefunden: „Im Bewußtsein unserer religiösen Pflichten halten wir fest an dem alten katholischen Glauben, wie er in Schrift und Tradition bezeugt ist, sowie am alten katholischen Cultus. Wir betrachten uns deshalb als vollberechtigte Glieder der katholischen Kirche und lassen uns weder aus der Kirchengemeinschaft noch aus den durch diese Gemeinschaft uns erwachsenden kirchlichen und bürgerlichen Rechten verdrängen ..." „Wir erklären die wegen unserer Glaubenstreue über uns verhängten kirchlichen Censuren für gegenstandslos und willkürlich und werden durch dieselben an der Betätigung der kirchlichen Gemeinschaft in unserem Gewissen nicht beirrt und verhindert."

Das dynamische Element wird so umschrieben: „Wir erstreben unter Mitwirkung der theologischen und canonistischen Wissenschaft eine Reform der Kirche, welche im Geiste der alten Kirche die heutigen Gebrechen und Mißbräuche heben und insbesondere die berechtigten Wünsche des katholischen Volks auf verfassungsmäßig geregelte Teilnahme an den kirchlichen Angelegenheiten erfüllt werde, – wobei unbeschadet der kirchlichen Einheit in der Lehre, die nationalen Anschauungen und Bedürfnisse Berücksichtigung finden können."

Von einer nach diesen Normen neugestalteten Kirche erhoffte die altkatholische Führung sich größere Möglichkeiten der Verständigung mit den protestantischen und bischöflichen Kirchen. Ein weiterer Punkt betonte das Recht des Zeugnisses und der Einsprache für Klerus und Laien bei Feststellung der Glaubensregeln. Die künstliche Abschließung des Klerus in Knabenseminarien und bischöflichen Lehranstalten von der geistigen Kultur des Jahrhunderts wurde als ungeeignet bezeichnet zur Heranbildung „eines sittlich frommen, wissenschaftlich erleuchteten und patriotisch gesinnten Klerus“ [2].

Enttäuschte Reformerwartungen und religiöser Bildungsnotstand

Das war nur ein Teil der an die Oberfläche getretenen kirchlichen Gravamina deutscher Katholiken. Wie aus späteren Reformbeschlüssen deutlich wird, dürften es in der Praxis noch weit mehr gewesen sein [3]. Bei der Beschreibung der Reformvorstellungen der Anhänger der Protestbewegung müssen wir uns deshalb auf Grund mangelnder Vorarbeiten auf einige allgemeine Feststellungen beschränken. Ihrer sozialen Herkunft nach waren die ersten Anhänger der Protestbewegung Akademiker oder gehörten dem gehobenen Mittelstand an: Universitätsprofessoren, Gymnasiallehrer, Juristen, Ärzte, Apotheker, Kaufleute, Handwerker, Fabrikbesitzer und Beamte [4]. Es ist wiederholt von römisch-katholischer Seite darauf hingewiesen worden, daß die Sympathisanten aus dem Laienstand zum größeren Teil laue Katholiken waren und keine Empfehlung für den religiösen Charakter der Protestbewegung darstellten. Das mag bei einer Reihe von Altkatholiken der ersten Stunde zutreffen. Aber es wäre doch einmal zu fragen, inwieweit diese religiöse Lauheit nicht eine Enttäuschung an der konkreten Kirche der Zeit voraussetzt. Völlig religiös Desinteressierte hätten sich wohl kaum für eine Sache eingesetzt, von der sie nichts weiter für ihr Leben erwarteten. Deshalb ließ auch nicht religiöses Desinteresse, sondern Ablehnung gewisser Formen des kirchlichen Lebens ihrer Zeit sie in der Protestbewegung für eine bessere Kirche hoffen.

[2] Stenographischer Bericht über die Verhandlungen des Katholiken-Congresses, abgehalten vom 22. bis 24. September 1871 in München (München 1871) 221–223.

[3] Leider fehlen, um differenzierte Feststellungen zu treffen, grundlegende Untersuchungen über die religiöse Bildung der Laien und der katholischen Pfarrer in Deutschland im 19. Jahrhundert. Über katholische Theologie, geistige Strömungen und institutionelle Initiativen läßt sich wohl aus deutschen Kirchengeschichten einiges entnehmen; das Pfarrleben, der Alltag und die Glaubensbildung des deutschen Katholiken wurden bisher keiner wissenschaftlichen Darstellung, ja nicht einmal einer soziologischen Analyse für würdig befunden. Doch liegen hier über die Aspekte altkatholischer Gemeindebildung hinaus wichtige Probleme für die deutsche Kirchengeschichte, die es durchaus verdienten, einmal aufgearbeitet zu werden.

[4] Vgl. z. B. K. Ganzer, Reaktionen gegen das I. Vatikanische Konzil im Bistum Trier, in: Archiv f. mittelrhein. Kirchengeschichte 23 (1971) 215. Für Bayern vgl. auch M. Weber, Das I. Vatikanische Konzil im Spiegel der bayerischen Politik (München 1970) 220 f.

Man vergegenwärtige sich einmal das allgemeine geistig-religiöse Klima im Pontifikat Pius' IX., wie es einem geistig wachen, aber kirchlich nicht sonderlich engagierten Laien vorkam: Abkapselung vor der Welt, Mißtrauen vor der Wissenschaft, Kampfansage an den Liberalismus, Aufbau einer geschlossenen Gesellschaft en miniature innerhalb des größeren Gemeinwesens. Katholiken, die diese Entwicklung ablehnten – und dabei spielte nicht nur kurzsichtiger Fortschrittsoptimismus mit – und sich nicht in den herrschenden Trend integrierten, waren als schlechte Katholiken abgestempelt.

Auf der Ebene der Pfarrei nährte sich das Unbehagen dieser Katholiken an der Kirche an der einzwängenden kirchlichen Gesetzgebung, am Konfessionalismus der Schulen, an der Kasuistik der Moral, am starren Festhalten an einer Überzahl kirchlicher Feiertage, die, wie sie meinten, ihre jungen Industrien gefährdeten; sie stießen sich am kühlen Patriotismus ihrer Geistlichen, denen die Sorge um den gefährdeten Thron des Hl. Vaters in Rom obenlag. Ihr religiöses Empfinden fand sich nicht mehr zurecht mit der Volksfrömmigkeit, die Predigt des Pfarrers gab keine Antwort auf die Fragen, die Naturwissenschaft und Technik an sie stellten. Die Abhängigkeit der Pfarrgeistlichen vom Bischof und der Pflichtzölibat des Weltklerus erschienen ihnen um so problematischer, je mehr ihnen Menschen begegneten, die unter diesen Zwängen gelitten hatten oder daran zerbrochen waren. Nimmt man noch hinzu, daß es mit der religiösen Bildung der Laien, auch der kirchlich engagierten, schlecht bestellt war, so kann man bei kirchlich Lauen von einem religiösen Notstand sprechen[5]. Von daher wird verständlich, warum diese Männer sich von der Kirche lösten und sich 1870 der Verwirklichung einer kirchlichen Utopie ihres Herzens zuwandten.

Ein Übertritt zum Protestantismus kam für die meisten nicht in Frage. Familiäre, aber auch politische Rücksichten hielten sie davon zurück, sofern bei ihnen nicht eine gefühlsmäßige Bindung an die Kirche bestand, von der sie sich nicht lösen konnten. Das zeigt sich z. B. bei den im Verdacht des Radikalismus stehenden Schweizer Führern der Protestbewegung, *Walter Munzinger* und *Augustin Keller*. *Munzinger*, Sohn eines Bundesrats und Professor für Bundesstaatsrecht an der Universität Bern, ist der eigentliche Initiator christkatholischer Gemeindebildung. Er schrieb 1860 dem Baseler Staatsmann Andreas Heusler: „So sehr ich das Partikuläre der Nationalkirche gegenüber dem zwingenden Absolutismus Roms verteidigte, so entschieden bin ich gegen das namentlich in der protestantischen Kirche wuchernde freikirchliche Element ... So gediegene Absichten teilweise dabei mitwirkten, die Erscheinung als solche, diese Auflösung der Kirche im wahren Sinne, ist mir ein Ärgernis. Ich kann mir nichts Unkirchlicheres denken, als diese Trennung der Bewohner einer Stadt, einer Kirchengemeinde, selbst eines und desselben Hauses in mehrere oppositionelle Kirchgemeinschaften, und zwar durch die Willkür des Einzelnen, mit der natürliche Parteisucht so sehr nahe zusammenhängt ... Viel häßlicher und wahre Karikaturen der einen Idee einer Kirche

[5] Vgl. O. Gilg, Die nicht-theologischen Faktoren bei der Gründung der christkatholischen Landeskirche der Schweiz, in: Internationale Kirchl. Zschr. 50 (1960) 30–47.

sind jene Absonderungen im Schoße derselben Kirchgemeinschaft, wo la bonne société in die Eglise libre und la canaille in die Eglise nationale geht. Die Kirche als allgemeine Kirche gedacht ist das schönste Gebilde im Reiche der Menschen." [6]

Munzinger bekennt sich hier zur katholischen Universalkirche, und zwar mit einer deutlichen antiprotestantischen Spitze. Er kann sich nicht mit dem resignierten Skeptizismus eines Heusler abfinden, der meint, der Strom der Zeit verlaufe nun einmal in der antikirchlichen Richtung. Dem religiösen Menschen bleibe nichts anderes übrig, als sich auf das Gebiet des Individuellen zurückzuziehen. Munzinger hält dagegen daran fest, daß die katholische Kirche von sich aus imstande sei, ihr Haus so umzugestalten, daß nicht bloß alle jene, welche aus ihr ausziehen, darin bleiben könnten, sondern auch ihr religiöses Leben sich reicher entfalten würde.

Gut zehn Jahre später, als der „römische Absolutismus" sich in der Kirche verschärft hat, wird Munzinger versuchen, seine Utopie einer katholischen Kirche zu verwirklichen. Er kann gerade noch die entscheidenden Weichen für die Gemeindebildung in der Schweiz stellen, als er 1873 frühzeitig stirbt.

Aber auch der um eine Generation ältere *Augustin Keller,* Veteran der Klösteraufhebung im Kanton Aargau im Jahr 1841 und notorischer Antiklerikaler, hat kirchliche Reformvorstellungen gehegt, die in die romantisch-liberalkatholische Periode seiner Jugend- und Studentenzeit zurückgehen. Keller hat 1869 eine umfängliche Kritik des Handbuchs der Moraltheologie von P. Gury veröffentlicht, das im Priesterseminar von Solothurn dem Unterricht der Moral zugrunde lag [7]. In seiner Schrift hat er insbesondere die Kasuistik aufs Korn genommen, die, wie einer seiner Gegner eingestehen mußte, „oft mit Vorliebe bei kleinlichen Dingen verweilt und das Zählen und Abmessen bis auf eine Spitze treibt, wo der Vorwurf des Lächerlichen einige Berechtigung zu gewinnen scheint" [8]. Man wird Keller leicht Übertreibungen, Entstellungen und Fehlinterpretationen nachweisen können sowie eine allzu große Beflissenheit, sich über die ausführlichen, pedantisch-genüßlichen Darlegungen des Keuschheitsgebots zu entrüsten; im Grund plädiert er für eine Moral ohne Moralisieren, die sich wieder an der Kürze und Knappheit der ethischen Weisungen des Evangeliums orientiert und hier ihr Genüge findet.

Weniger antiklerikal belastet als Munzinger und Keller war der Deutsche *J. Friedrich von Schulte,* der eigentliche Begründer der altkatholischen Bewegung in Deutschland. Der gebürtige Westfale, seit 1855 Professor für Kirchenrecht in Prag, war Vertrauensmann deutscher Bischöfe und genoß bis zum Jahr 1869/70 den Ruf unbestritte-

[6] V. Conzemius, Der geistesgeschichtliche Hintergrund des Christkatholizismus. Zur Entstehung der christkatholischen Pfarrei Olten, in: Zschr. f. Schweizer. Kirchengeschichte 60 (1966) 112–170, bes. 149 ff.; Munzinger hatte 1860 im Berner Großratssaal eine Rede gehalten über Papsttum und Nationalkirche (gedruckt bei J. Dalp in Bern 1860).

[7] Vgl. V. Conzemius in: Zschr. f. Schweizer. Kirchengeschichte 60 (1966) 130.

[8] C. C. Keiser, Antwort auf Dr. A. Kellers Schrift: Die Moraltheologie des Jesuiten Pater Gury (Luzern 1870) 172.

ner kirchlicher Gesinnung; unter bisher noch nicht geklärten Voraussetzungen vollzog er 1870 eine völlige Wende gegen Rom und die deutschen Bischöfe und setzte sich mit seiner ganzen Persönlichkeit – im Widerspruch und Gegensatz zu Döllinger – für eine altkatholische Gemeindebildung ein. Keinem Laien hat die altkatholische Bewegung in Deutschland so viel zu verdanken wie diesem Kanonisten, der auch ihre kirchliche Verfassung ausarbeitete.

Während die Reformvorstellungen von Schultes zu dieser Zeit nicht recht faßbar werden, läßt sich aus 50 Thesen, die der westfälische Priester und Publizist *Friedrich Michelis* kurz nach Ankündigung des Konzils veröffentlichte, eine Vorstellung gewinnen, welche Ideen reformfreudige Kreise des Klerus bewegten. Michelis, ein unsteter, eigenwilliger und störrischer, aber origineller Geist[9], forderte darin eine Revision des kanonischen Rechts, die Vermeidung eines Zwangs in Gewissens- und Glaubenssachen, die Absage an die Monopolstellung der Scholastik unter den kirchlichen Philosophiesystemen, ein Schuldbekenntnis für die Übersteigerung der mittelalterlichen Machtansprüche der Päpste, gegenseitige Nichteinmischung von Kirche und Staat, Anerkennung der Zivilehe, Förderung der modernen Wissenschaft usw. Die Kirche müsse sich bewußt werden, daß sie nicht dazu da sei, eine Dienerin und ein Werkzeug des Cäsarismus und des Absolutismus zu sein oder dafür zu gelten, sondern sie habe ihren ganzen moralischen Einfluß für die Entwicklung gesunder und verfassungsmäßiger Zustände der Völker einzusetzen.

Die Thesen von Michelis überraschen durch ihre Modernität und würden heute kaum Widerspruch erregen, außer in ihren ekklesiologischen Aussagen, die den drei Jahre später veröffentlichten Lehren des Ersten Vatikanums widersprechen. Michelis sagte, die von Christus gestiftete Verfassung der Kirche habe die Form „einer durch die legitimen Vertreter der Gesamtkirche beschränkten Monarchie. Sowohl Petrus wie die übrigen Apostel, sowohl der Papst wie die Bischöfe haben ihre Vollmacht unmittelbar von Christus; die übrigen Apostel nicht getrennt von Petrus, aber auch nicht durch Petrus, sondern wie Petrus unmittelbar von Christus" (Nr. 4). Weiter heißt es bei ihm: „Die Verfassung der Kirche ist also nicht absolutistisch und wenn der Satz von der persönlichen Unfehlbarkeit des Papstes, wie es bei vielen Theologen in der Tat der Fall zu sein scheint, im absolutistischen Sinne genommen, d. h. der berechtigte Anteil des Episkopats an der Lehrgewalt und an der höchsten gesetzgebenden Gewalt überhaupt in der Kirche zu einer bloßen Fiktion gemacht wird, so wird dadurch die von Christus seiner Kirche gegebene Verfassung selbst aufgehoben. Diejenigen, welche in einer solchen Definition der persönlichen Unfehlbarkeit des Papstes das Heil und Rettungsmittel der Kirche erblicken, wissen nicht, was sie tun und schaden ihr mehr als ihre ärgsten Feinde."

Für das freie Wort in der Kirche damals – die Unfehlbarkeit stand ja noch in offener

[9] Zuletzt über ihn M. P. Fleischer, Katholische und Lutherische Ireniker. Unter besonderer Berücksichtigung des 19. Jahrhunderts (Göttingen 1968) 177 ff.

Diskussion – ist es bezeichnend, daß bereits am 11. Mai 1868 die „50 Thesen" auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt wurden. Im Kreis der Gesinnungsfreunde von Michelis verursachten die Beschlüsse des Konzils daher einen Schock: der Widerspruch gegen die neuen Papstdogmen war nur die Spitze eines Eisbergs, der in seiner anderen ekklesiologischen Konzeption und seiner verschiedenen Einstellung zur Welt seinen eigentlichen Schwerpunkt besaß.

Synodaler Reformeifer

Waren auf dem Ersten Vatikanum alle kirchlichen Reformfragen von dogmatischen Entscheidungen in den Hintergrund verdrängt worden, so werden gerade diese Probleme die altkatholische Sammlung beschäftigen. Die Laien, die beim Konzil nicht einmal einer symbolischen Teilnahme gewürdigt worden waren, treten jetzt mit besonderem Eifer hervor. Der bereits erwähnte J. Friedrich von Schulte arbeitete in der Hauptsache die altkatholische Synodal- und Gemeindeordnung aus, die 1873 auf dem dritten Altkatholikenkongreß in Konstanz angenommen wurde. Die Altkatholiken behielten sich, „als in der katholischen Kirche stehend, alle den Katholiken zustehenden Rechte" vor. Ferner betonten sie, daß ihre eigene kirchliche Organisation nur provisorischen Charakter habe. In Anlehnung an altkirchliche Vorbilder wurde den Laien Mitspracherecht im Pfarrgemeindeleben und auf der Verwaltungsebene der Diözese eingeräumt. Dem Bischof kommen jene Rechte und Pflichten zu, welche das gemeine Recht diesem Amt beilegt. Der Bischof wird durch die Synode gewählt. Als beratendes Organ steht ihm die von der Synode als permanenter Ausschuß gewählte Synodalrepräsentanz zur Seite. Sie besteht aus zwei geistlichen und drei weltlichen Mitgliedern. Den Vorsitz führt der Bischof, der zweite Vorsitzende ist ein Laie. Der Bischof präsidiert der Synode, welche das oberste Verwaltungsorgan der Diözese ist. Die Geistlichen sind ex officio Mitglieder der Synode; dazu treten die von den Gemeinden gewählten Laiensynodalen[10].

Damit war ein ernst zu nehmender Versuch gemacht worden, altkirchliche Gemeindestrukturen neu aufleben zu lassen. Die erste Synode der „Altkatholiken des Deutschen Reiches" trat am 27. Mai 1874 in Bonn zusammen. Sie war von 29 Geistlichen und 57 Laien besucht. Die Synode nahm zunächst die im Vorjahr genehmigte Synodal- und Gemeindeordnung an sowie die von der Synodalrepräsentanz entworfene Geschäftsordnung. Professor Reusch legte dann allgemeine „Grundsätze über Reformen" vor, die das Rahmenstatut für Abstellung von Mißbräuchen und Durchführung von Reformen darstellen sollten. Nach diesen Grundsätzen war die Synode berechtigt, solche

[10] Hier und im folgenden werden, wenn nicht anders vermerkt, die gedruckten Beschlüsse und Protokolle der Synoden der Altkatholiken des Deutschen Reichs herangezogen, die ab 1875 bei P. Neusser in Bonn erschienen. Von diesen selten gewordenen Drucken befinden sich Exemplare im altkath. Seminar an der Univ. Bonn und im Seminar der Christkath. Theolog. Fakultät in Bern.

Anordnungen zu beschließen, „wie sie nach dem alten kirchlichen Recht jede Particularsynode zu erlassen befugt war". Bei Änderungen sollte nicht nur die Angemessenheit, sondern auch die Opportunität solcher Beschlüsse erwogen werden. Voreiliges und eigenmächtiges Vorgehen von Geistlichen und Gemeinden sei zu vermeiden; insbesondere dürften keine eigenmächtigen Änderungen in der Liturgie vorgenommen werden.

Auf dem 2. Altkatholikenkongreß in Köln 1872 hatten die Delegierten spontan die Abschaffung der „ärgsten Mißstände" verlangt. Das Rahmenstatut der Synode bestätigte nun, daß solche Reformen ohne Änderung der bestehenden kirchlichen Gesetze durchgeführt werden könnten und zählte sie nochmals auf: 1. Die Beseitigung von Meßstipendien und Stolgebühren. 2. Die gleiche Behandlung von Armen und Reichen bei kirchlichen Funktionen wie Trauungen und Beerdigungen. 3. Die Vermeidung der Mißbräuche und Auswüchse des Ablaßwesens, der Heiligenverehrung und der Skapuliere. 4. Die Durchführung echt christlicher Grundsätze in Predigt und Katechese, insbesondere die Vermeidung theologischer Spitzfindigkeiten, konfessioneller Bitterkeit und kirchlich-politischer Deklamationen.

Daran schloß sich eine Erklärung über die sogenannte Ohrenbeichte an. Die Einführung einer gemeinschaftlichen Bußandacht wurde in Aussicht genommen, ohne daß diese an die Stelle der sakramentalen Beichte treten solle. Die Entscheidung über die Notwendigkeit des Empfangs des Bußsakraments wurde dem einzelnen anheimgestellt. Eine Verpflichtung, vor der Kommunion zu beichten, bestehe nicht; überhaupt sei eine Verpflichtung zur Beichte nur im Hinblick auf solche Sünden vorhanden, durch welche jemand sich bewußt sei, die göttliche Gnade verloren zu haben. Verworfen wurde die Kontrolle der jährlichen Beichte und Kommunion und die Verhängung von kirchlichen Zensuren bei Unterlassung. Ebenfalls abgelehnt wurde die als „jesuitisch" bezeichnete Übung, Leute in den Beichtstuhl kommen zu lassen, um ihnen praktischen Rat in Lebensproblemen zu erteilen. Die Gläubigen seien in Predigt und Katechese anzuleiten, nach ihrem eigenen Gewissen zu handeln. Als Mißbrauch wurde bezeichnet, „wenn, wie das öfter geschieht, als allgemeine Regel empfohlen wird, möglichst oft, wenigstens jedesmal vor dem Empfang der hl. Kommunion zu beichten und wenn dann, um eine oftmalige Beichte als möglich darzustellen, gesagt wird, man solle, wenn man keine schweren Sünden zu beichten habe, läßliche oder schon früher gebeichtete Sünden beichten, lediglich um ein Object für die Lossprechung, eine ‚materia sacramenti' zu gewinnen" [11].

An diese Erklärung schloß sich eine weitere über Fasten und Abstinenz an, die der Bonner Patristiker Langen ausgearbeitet hatte. Die altkirchliche Übung des Fastens wurde bejaht und an den in der alten Kirche bestehenden Fasttagen als Tagen der Buße oder der Vorbereitung auf kirchliche Feste festgehalten. Verworfen wurden alle gesetzlich-kasuistischen Bestimmungen über das Fasten sowie die Erteilung von Dis-

[11] Ebd. 51.

pensen gegen Geldspenden. Für die weniger Bemittelten sei das Fasten eine drückende Last geworden, während die Wohlhabenderen das Entbehrte ersetzen und sich vielfach noch einen zusätzlichen Genuß zu verschaffen vermöchten. Zum Abstinenzgebot heißt es: „Das Abstinenzgebot in der seit Jahrhunderten bestehenden Form beruht zum Teil auf irrigen Voraussetzungen. Insofern durch die Beobachtung desselben der für das Fasten angegebene Zweck erreicht wird, kann dessen Heilsamkeit nicht bestritten werden. Die äußerlich-gesetzliche Auffassung, nach welcher die Enthaltung von gewissen Speisen an bestimmten Tagen aus Gehorsam gegen das Kirchengebot eine tugendhafte Handlung, die Übertretung desselben eine Sünde sein soll, verkennt hingegen die eigentliche Bedeutung der Abstinenz." [12] Die Synode des folgenden Jahres empfahl eine Reduktion der kirchlichen Feiertage mit der Begründung: „Es ist ratsam, außer den Sonntagen nur einige wenige Tage als gebotene Feiertage im eigentlichen Sinne beizubehalten, und zwar solche, bei denen dieses durch ihre religiöse Bedeutung gerechtfertigt ist, welche auch von den anderen christlichen Konfessionen gefeiert werden und nach den staatlichen Verordnungen Feiertage sind." [13]

All diesen Reformen, die heute auch römischen Katholiken in keiner Weise mehr als revolutionäre Eingriffe vorkommen, haftet ein verantwortungsvoller Grundzug an. Dieser tritt auch bei den liturgischen Reformen zutage. 1874 wurde als wünschenswert hingestellt, daß beim öffentlichen Gottesdienst und bei der Spendung der Sakramente die Volkssprache als liturgische Sprache anzuwenden sei. Doch dürfe eine solche Reform nicht den einzelnen Geistlichen und Gemeinden überlassen werden; sie müsse vielmehr der Synode vorbehalten bleiben. Im folgenden Jahr wurde das von Reusch bearbeitete deutsche Rituale veröffentlicht. Drei Jahre später legte dieser Richtlinien über die Feier der heiligen Messe vor, in denen die Kommunion als das beste Mittel empfohlen wurde, um der Gnadengaben der Messe teilhaftig zu werden. An Werktagen solle nur dann eine Eucharistiefeier stattfinden, wenn mit der Teilnahme einer angemessenen Vertretung der Gemeinde am Gottesdienst zu rechnen sei. Fürbitten für einzelne Personen dürften in die Messe aufgenommen werden, nicht aber sollten Messen für einzelne Personen appliziert werden. 1880 wurde der Gebrauch der Landessprache für Teile der Meßliturgie zugelassen. Fünf Jahre später hieß die Synode die erste deutsche Bearbeitung der ganzen Meßliturgie im Anschluß an das Missale Romanum gut.

Diskussion um den Amtszölibat

Die längste und heftigste Auseinandersetzung entzündete sich an der Frage des Amtszölibats. Sie führte zu einer regelrechten inneren Krise in der kleinen Reformgemeinschaft. Bereits auf der ersten Synode lagen Anträge auf Abschaffung des Zöli-

[12] Ebd. 55.
[13] Synode 1875, 16–17.

batszwangs der Priester vor. Es gelang jedoch Bischof Reinkens, diese Anträge jeweils hinauszuschieben und eine Diskussion zu verhindern, weil er eine Abschaffung unter den gegebenen Verhältnissen nicht für notwendig hielt[14]. 1878 konnte er dem Druck von unten nicht mehr ausweichen – einige Pfarrer hatten via facti ein Exempel statuiert – und mußte die Zölibatsfrage auf die Traktandenliste der Synode nehmen. Grundsätzlich bestand Einmütigkeit, daß die bestehende Koppelung von Zölibat und Priestertum verwerflich sei; die Diskussion ging in der Hauptsache darum, ob die Synode der Altkatholiken von sich aus eine solche Entscheidung treffen könne und ob bei einem solchen Alleingang die junge Bewegung sich nicht Sympathien beim Volk und bei den Regierungen verscherze.

Der altkatholische Erzbischof von Utrecht hatte in einem Schreiben gewarnt, die Verbindung mit den deutschen Altkatholiken aufzuheben, falls diese hier eigenmächtig vorgingen. Denn eine solche Änderung falle nicht in ihre Kompetenz, sondern in die einer allgemeinen Synode. Den gleichen Standpunkt vertrat Generalvikar Professor Reusch. Mit schneidender Schärfe erklärte er: „Ich habe mich im Gewissen für verpflichtet gehalten, einer größeren Kirchenversammlung als dieser hier ins Angesicht zu widersprechen, weil ich ihr Dekret für Ketzerei hielt, ich werde mich auch im Gewissen für verpflichtet halten, der hier tagenden Versammlung ebenso zu widersprechen oder mich ihrem Beschluß zu entziehen, weil ich die Überzeugung habe, daß ein solcher Beschluß zum Schisma führt."[15] Für Reusch hatte Rom 1870 das Schisma in die katholische Kirche gebracht; nun waren die Altkatholiken in Gefahr, sich eines gleichen schuldig zu machen, wenn sie ihre Befugnisse überschritten. Zudem vertrat Reusch den Standpunkt, „daß durch einen solchen Beschluß Bestrebungen gefördert werden, welche dem ursprünglichen und wahren Charakter der altkatholischen Bewegung durchaus fremd, ja widersprüchlich sind".

In seiner Ablehnung einer Änderung der bestehenden Disziplin wurde Reusch unterstützt vom Münchener Delegierten Professor Johannes Friedrich, einem Mann der ersten Stunde altkatholischer Gemeindebildung. Die Stellungnahme Friedrichs war vorgegeben durch die besondere Situation der Altkatholiken in Bayern. Im Gegensatz zu Preußen, Hessen und Baden hatte die bayerische Regierung nämlich den altkatholischen Bischof nicht anerkannt und behandelte die Altkatholiken als Mitglieder der katholischen Kirche. Wenn sie auf dem Boden dieser Disziplin standen, so ließ sie ihnen staatlichen Rechtsschutz angedeihen, auch wenn sie wegen Nicht-Anerkennung der Beschlüsse des Ersten Vatikanums mit ihren Bischöfen in Konflikt gerieten. Das war aber nur so lange möglich, als die Altkatholiken keine auffälligen disziplinarischen Änderungen vornahmen und die Regierung bei ihrer Rechtsfiktion bleiben konnte. Friedrich sagte: „Wir stehen auf dem nämlichen Grund der Wahrheit, auf dem Sie

[14] Für die Einstellung von Reinkens vgl. V. Conzemius, Joseph Reinkens (1821–1896), in: Rheinische Lebensbilder, Bd. 4 (Düsseldorf 1970) 209–233, bes. 227.

[15] Synode 1878, 58–59.

(alle) stehen; wir sagen nicht, daß Sie etwa beschließen sollen, der Zölibatszwang ist etwas Berechtigtes usw., sondern wir sagen ganz anders. Wir sagen: wir sind in einer Zeit, in einer schwer kranken Zeit, wo schwere Opfer nötig sind und wo nur der Opfersinn für die Religion begeistern kann, und wir brauchen Priester, die wirklich für die Religion eintreten, und, wenn es nötig ist, auch für einige Jahre Opfer bringen. Wir verwehren niemand, daß er heiratet, im Gegenteil, jeder kann heiraten; aber wir sind in München der Meinung, daß derjenige, der das Opfer nicht so lange auf sich nehmen kann, daß er eben dann sagt: ja, ich bin nicht kräftig genug, das Opfer zu bringen." [16]

Einen unerwarteten Bundesgenossen fanden Reusch und Friedrich im preußischen Landtagsabgeordneten Dr. Petri. Bei ihm überwog die Befürchtung, die preußische Regierung könnte den Altkatholiken ihre Unterstützung entziehen. Die Regierung suche nach einem Vorwand, den Kulturkampf zu beenden – es ist das Jahr 1878! –, und sei gerne bereit, die für den Staat zu einer Verlegenheit gewordenen Altkatholiken in die Wüste zu schicken, wenn sie nur einen Vorwand lieferten. Auch andere Überlegungen spielten mit. Petri, der vor wenigen Jahren noch für die Abschaffung des Zölibatsgesetzes eingetreten war, hatte seine Auffassung revidiert wegen des Eifers, den einige Geistliche auf dieses Ziel hin entfalteten: „Ich habe nicht die Überzeugung, daß wir mit der Abschaffung des Zölibats eine sittliche Tat verrichten. Ich hatte diese Überzeugung, so lange unsere Geistlichen sich einmütig der Abschaffung widersetzten. Damals, als unsere Geistlichkeit nicht wollte, wollte ich; heute habe ich nicht mehr diese Überzeugung. Ich habe sie nicht mehr, weil vorzugsweise aus diesen Kreisen die Agitation für die Abschaffung des Zölibats betrieben worden ist . . . , weil ich im Gegenteil überzeugt bin, daß ein Teil unserer Geistlichen die Abschaffung will, deswegen will ich nicht mehr; ich bin furchtsam geworden; die Beseitigung des Zölibatszwanges ist für mich unter diesen Verhältnissen nicht mehr die Verrichtung einer sittlichen Tat." [17]

Doch unter den Synodalen bildeten diejenigen, die zwar ohne innere Begeisterung, aber vorwiegend aus Opportunitätsgründen für die Beibehaltung der jetzigen Regelung plädierten, eine Minderheit. Die Mehrheit war für die Abschaffung dieser „römischen Zwingburg" in deutschen Landen. Im kritischen Augenblick machte sich J. Friedrich von Schulte zu ihrem Sprecher und forderte eine klare Entscheidung. Die Altkatholiken hätten viel einschneidendere Reformen vorgenommen als diese, die nur einen kleinen Kreis von Personen betreffe [18]. Es gehe nicht darum, den Geistlichen einen Gefallen zu tun, sondern eine Institution abzuschaffen, von der nicht zu leugnen sei, daß sie viele schlechte Folgen hatte. Er würde die Abschaffung des Zwangs auch dann vertreten, wenn alle Geistlichen dagegen protestierten und sich notariell verpflichteten, nicht zu heiraten. Die negative Wirkung auf die Regierungen veranschlagte

[16] Ebd. 78.
[17] Ebd. 33.
[18] Ebd. 85–106.

von Schulte für viel geringer als seine Vorredner. Bedenklich war allerdings, daß der gewiegte Kanonist die Auffassung, die altkatholische Synode könne nicht im Alleingang entscheiden, als „subjektive" Meinung bezeichnete.

Mit 75 gegen 22 Stimmen wurde ein Antrag von Pfarrer A. Thürlings auf Entkoppelung von Priesteramt und Zölibat angenommen. Er ging davon aus, daß der Priesterzölibat nicht dogmatischen, sondern disziplinarischen Charakter habe; als Gesetz stünden die Zölibatsvorschriften mit dem Geist des Evangeliums und folglich auch mit dem Geist der katholischen Kirche in Widerspruch. Unter Berufung auf die Mißstände, welche die bestehende Regelung hervorrufe, beschloß deshalb die Synode, daß „das der Eingehung einer Ehe durch einen Geistlichen vom Subdiakon aufwärts entgegenstehende Verbot des kanonischen Rechts in der altkatholischen Gemeinschaft weder ein Hindernis für die Ehe von Seiten der Geistlichen bildet, noch für die Verwaltung der Seelsorge durch einen verheirateten Geistlichen". Dadurch wolle man „der wahren kirchlichen Bedeutung des freiwilligen, im Geiste des Opfers übernommenen Zölibats in keiner Weise zu nahe treten" [19].

Generalvikar Reusch legte aus Protest sein Amt nieder; die Bayern hielten sich für einige Zeit von der Synode fern. Aber die befürchteten Folgen blieben aus; die Regierungen betrachteten den Beschluß von 1878 als eine innerkirchliche Angelegenheit.

Während zwischen 1874 und 1879 alljährlich Synoden stattfanden, wurden sie seit 1879 nur noch alle zwei Jahre abgehalten. Die Hauptetappe altkatholischen Reformismus war zum Abschluß gekommen.

Altkatholische Selbstkritik

Unsere Übersicht über die Reformperiode bleibt naturgemäß etwas schematisch, da sie in der Hauptsache ins Positive gewendete Negationen gegenüber der damaligen römisch-katholischen Kirchendisziplin darstellt. Nicht schwer fällt es einem römischen Katholiken, aus der Perspektive des Zweiten Vatikanums den positiven Gehalt dieser Reformen herauszuspüren. Viel schwieriger aber ist es, ihre Auswirkungen im Leben der Pfarreien und des Kirchenwesens zu bestimmen. Allgemein darf festgehalten werden – das einhellige Zeugnis altkatholischer Autoren bestätigt diese Annahme –, daß die Bemühungen der ersten Jahre darauf zielten, ein geordnetes Kirchenwesen aufzubauen. Das war im Hinblick auf die geistige Herkunft und die kühle Kirchlichkeit der ersten Altkatholiken gar nicht so selbstverständlich, wie das erscheinen mag. Viel Energie und Kraft ging in diesen Jahren in den Pfarreien in den Auseinandersetzungen um das Pfarrvermögen verloren, auf das die Altkatholiken Anspruch erhoben. Spätestens seit dem ersten Weltkrieg beschränkten sich die deutschen Gemeinden auf Selbsterhaltung [20].

[19] Ebd. 70.

[20] P. Pfister in: Theolog. Quartalschrift 152 (1972) 264.

Seit 1880 bereits befand sich die Mitgliederzahl der altkatholischen Bewegung auf einer absteigenden Linie. In Deutschland vollzog sich eine völlige soziale Umschichtung der Gemeinden. Die Mitglieder aus den bürgerlichen Honoratiorenschichten verschwanden allmählich; in der zweiten Generation wurden viele dieser Familien protestantisch. Mangelnde Bereitschaft zur Solidarität mit der kleinen Gemeinschaft war bei solchem Konfessionswechsel zumeist ausschlaggebend; ferner kam die tolerante, durch keinerlei Versprechungen hinsichtlich der Kindererziehung belastete Handhabung der Mischehen in der Praxis fast ausschließlich den protestantischen Kirchen zugute. Zu den inneren Problemen traten die immensen Schwierigkeiten einer kontinuierlichen Pastoration; bereits wegen der räumlichen Ausdehnung der meisten Pfarreien war eine regelmäßige Seelsorge äußerst erschwert.

Die praktischen Auswirkungen der Reformen lassen sich zum Teil aus altkatholischen Selbstzeugnissen ergänzen. Gegenüber dem zentralen, in der Muttersprache gefeierten Dienst der Eucharistiefeier traten die Volksandachten in den Hintergrund und verschwanden. Ebenso verschwand die Praxis der Privatbeichte, an der die Altkatholiken ursprünglich festhalten wollten. Die Übung des freiwilligen Zölibats, dessen Zeichencharakter eigens hervorgehoben worden war, ging verloren; das altkatholische Bistum Deutschlands bezog seinen Nachwuchs zum größten Teil von Priestern, die in der römisch-katholischen Kirche ihre Ausbildung und ihre Weihen erhalten hatten und nachträglich heirateten. Die Aktivierung der Laien, die in den synodalen Initiativen hoffnungsvolle Ansätze zeitigte, blieb auf dem Niveau der Pfarreien auf halbem Weg stecken. In seinem Rückblick „Ein Säkulum alt-katholischer kirchlicher Selbstverwirklichung" sagt der Frankfurter altkatholische Pfarrer Paul Pfister, daß man der klerikalistischen Auffassung huldigte, nach der der Pfarrer der Hirte der Gemeinde sei, dem die Seelsorge als Monopol zufalle. „Da man der Gemeinde und ihrer Vertretung in der Hauptsache nur die Sorge für die materiellen Bedürfnisse überließ, konnte man einen gewissen Antiklerikalismus im Prinzip nicht überwinden." [21] In der extremen Diasporasituation wuchsen Indifferenz und Untreue. „Es konnte die Meinung aufkommen, altkatholische und evangelische Kirche seien fast dasselbe." [22] An die Stelle der Anlehnung an Rom trat die unkritische, mitunter servile Anlehnung an den Staat; ziemlich bedenkenlos warf die altkatholische Führung in Deutschland sich 1933 dem Nationalsozialismus in die Arme. Die altkatholische Liturgiereform war solange interessant, als die römisch-katholischen Gottesdienstformen unbeweglich waren; nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil erschien sie erstarrt und vorkonziliar.

Eine durch ihre Offenheit, aber auch durch inhaltliches Gewicht ihrer Aussagen beeindruckende Bilanz des altkatholischen Reformwerks zieht Bischof Dr. Urs Küry, der von 1955–1972 das Christkatholische Bistum der Schweiz leitete. In seinem Ab-

[21] Theolog. Quartalschrift 152 (1972) 262.
[22] Ebd. 261.

schiedshirtenbrief[23] stellt er den positiven Ergebnissen dieser Reform Fehlhaltungen und Irrtümer gegenüber, wie sie sich aus der Erfahrung und Distanz von 100 Jahren ergeben. Den entscheidenden Antrieb der altkatholischen Vätergeneration sieht Küry darin, daß es ihr darum ging, „im Kampf gegen ein rechtlich-hierarchisches Kirchentum die Alleinherrschaft Jesu Christi wiederherzustellen". Kirchenschöpferische Kräfte wurden bei diesem Ringen ständig durchkreuzt von kirchenfremden Einflüssen, die die volle Auswirkung der Reformen verhinderten. 1. So positiv die Ablehnung des rechtlich-hierarchischen Denkens in der römischen Kirche durch die altkatholische Vätergeneration zu bewerten sei, so sehr sei ihre engherzige Protesthaltung gegenüber Rom zu bedauern, die sie „schließlich jedes tiefere Verständnis für das Wesen ihrer eigenen, wie der katholischen Kirche überhaupt" verlieren ließ. 2. Zu begrüßen sei die Wiederherstellung altkirchlicher Verfassungsstrukturen und der kollegialen Leitung der Kirche; bedauern müsse man jedoch, daß dies unter ungeprüfter Entlehnung weltlicher Demokratie- und Emanzipationsmodelle geschah. 3. Das Neudurchdenken der Lehre der Kirche von der Hl. Schrift und der altkirchlichen Tradition her war ein durchaus legitimes Bemühen; leider verleitete diese Kritik an dogmatischen Aussagen der späteren römisch-katholischen Lehrentwicklung viele zur Meinung, die Altkatholiken lehrten ein „dogmenfreies Christentum". „Es kam zu einem eigentlichen Mißtrauen gegenüber der offiziellen Lehre der Kirche, was dazu führte, daß viele sich überhaupt nicht mehr an Glaubensnormen und religiöse Vorschriften gebunden fühlten." 4. Die Reform der Eucharistiefeier war dazu angetan, die Gläubigen zu einem biblisch vertieften, sakramentalen Leben zu erziehen; weniger gut war, daß einzelne Geistliche und Laien nach ihren eigenen Einfällen eigenmächtig liturgische Reformen einführten, die nicht nur verwirrend auf die Gemeinden wirkten, sondern diese zu der noch heute weitverbreiteten Meinung verleiteten, Gottesdienst und Sakramente seien nicht Gottes eigene Gnadenakte, sondern auf menschlichen Ideen beruhende „Zeremonien". 5. Das positive Anliegen der Abschaffung gesetzlicher Zwänge wurde durch ein fundamentales Mißverständnis neutralisiert: „die Reformen wurden nicht nur als Befreiung von einem unguten Zwang, sondern vielfach als Freibrief für persönliche Willkür und kirchliche Gleichgültigkeit mißverstanden. Das Schlimmste war, daß man sich – im Bewußtsein, überhaupt keinem Zwang mehr unterstellt zu sein – auch von der christlichen Verpflichtung zum sonntäglichen Gottesdienstbesuch entbunden fühlte. ‚Die Christkatholiken müssen nicht, aber sie können, je nach ihrem Bedürfnis, in die Kirche gehen' – war ein beliebter, gefährlicher Slogan der damaligen Zeit."[24]

[23] Nach hundert Jahren kirchlicher Eigenexistenz der Zukunft entgegen. Hirtenbrief zum Abschied vom bischöflichen Amt auf den Eidgenössischen Bettag 1972 (Allschwil 1972).

[24] Die Zitate ebd. 8–13.

Modell für das Aggiornamento der Großkirche?

Wenn wir nun unsererseits versuchen, uns ein Urteil über das altkatholische Reformwerk zu bilden, so stellt sich zuerst die Frage nach den Maßstäben. Global gesehen handelt es sich hier um neue theologisch-pastorale Akzentsetzungen, die die kirchliche Praxis von historischen Überlagerungen freimachen und Ursprüngliches, biblische Imperative, durchsichtig machen wollten. Allen Maßnahmen gemeinsam ist die Ablehnung jeglichen Gesetzeszwangs; der Versuch, „die Frohe Botschaft des Evangeliums als juridisch abgesicherte Last" aufzuerlegen, wird konsequent abgewehrt[25]. Wieweit dabei theologisch-biblische Motive als auch allgemeine Vernunftüberlegungen mitspielten, ist im einzelnen nicht leicht auszumachen.

Mit Überraschung stellt der römische Katholik heute fest, daß die Stoßrichtung dieser Reformansätze in den letzten zehn Jahren in seiner Großkirche rezipiert wurde. Doch eigentlich nicht nur die Stoßrichtung, sondern eine Reihe konkreter Reformen, die die Altkatholiken vor hundert Jahren einführten, haben sich in der römisch-katholischen Kirche im Zug des Zweiten Vatikanums durchgesetzt. Dazu gehören: die Muttersprache in der Liturgie, der Gemeindecharakter der Messe, die Wiederbelebung der synodalen Strukturen, die Aktivierung der kirchlichen Verantwortlichkeit des Laien, die bischöfliche Kollegialität, die Öffnung auf die anderen Kirchen. Andere Reformen, wie z. B. die Entflechtung von Priestertum und Zölibat, stehen der römisch-katholischen Kirche noch bevor. Man kann nun naserümpfend besorgt sein, daß die römisch-katholische Gemeinschaft der altkatholischen Vorhut nachzieht. Und doch, „entklerikalisierte Kirche", „Moral ohne Moralisieren", „Kirche der offenen Türen", „Kirche von der Basis her", „demokratisierte Kirche", „ökumenische Kirche"[26] sind keine Postulate einer prospektiven Theologie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, sondern Forderungen, die deutlich bereits von der altkatholischen Bewegung erhoben wurden. Freilich lassen sich die Spuren solcher Appelle durch die ganze Kirchengeschichte verfolgen; das Besondere ist, daß sie im 19. Jahrhundert von einer katholisch strukturierten kirchlichen Gemeinschaft erhoben wurden, der gerade wegen dieser Forderungen bis vor sehr kurzem spezielle Anrüchigkeit anhaftete.

Altkatholisches Reformwerk Modell für die Kirche der Zukunft? Zunächst müßte man einmal sehen, was das Modewort „Modell" bedeutet. Es kann sich wohl nicht um eine einfache Übernahme altkatholischer Lösungen handeln. Das Größenverhältnis beider Kirchen, die theologischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen der Reformen von 1873 und 1973 sind zu verschieden, um eine unkritische Übernahme zu rechtfertigen. In der Hauptsache kann es bloß darum gehen, vom altkatholischen „Modell" kritische Impulse für die je eigene Reformarbeit zu empfangen. Es geht letztlich um die Bereitschaft der Großkirche, die auf dem Weg zur kleinen Herde ist, von einer Ge-

[25] Pfister, S. 259.

[26] Vgl. K. Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance (Freiburg 1972).

meinschaft zu lernen, die das Kleine-Herde-Sein in katholischen Strukturen zu verwirklichen versuchte.

Nun gehört es zur Tragik dieser Spaltung, daß die Altkatholiken mit ihrem Reformwerk kein provokatives Gegenüber für die Großkirche darstellten. Der vorhin erwähnte Parallelismus der Reformen ist eben nur Parallelismus geblieben; die Reformen in der katholischen Kirche sind von innen her, ohne unmittelbare Einwirkung des altkatholischen Vorläufertums aufgebrochen. Für den Erweis der Katholizität der altkatholischen Erneuerungsbestrebungen mag das tröstlich sein; doch die konfessionelle Selbstgerechtigkeit und Selbstgenügsamkeit römisch-katholischer Theologie, die das altkatholische Vorläufertum schlicht ignoriert, ist zutiefst zu beklagen. Daß das römisch-katholische „aggiornamento" dann mit Lust und Wonne auch die Fehler wiederholt, die andere, weise gewordene, hinter sich lassen, ist der zwangsläufige Tribut, den eine solche Einstellung zu entrichten hat. Es genügt eben nicht zu verändern, man sollte auch den Prozeß der Veränderung kritisch ins Auge fassen.

Patentlösungen und allgemein gültige Rezepte, Garantiescheine und Blankoschecks auf die Zukunft bietet das altkatholische Modell also keine an, sondern bloß Perspektiven, Standorte, Denkimpulse und Grunderfahrungen. Wir versuchen sie etwa so zu umschreiben: Die Sache vieler Reformen ist eine längst überfällige Anpassung an veränderte Gegebenheiten und neue theologische Erkenntnisse, die zwar nicht überstürzt, aber doch mit größerer Bereitschaft vollzogen werden müßte. Dann: Bei allen drängenden Reformimperativen dürfte die Einsicht in den relativen Charakter aller Strukturanpassungen nicht verlorengehen. Von sich aus bringt ein solcher Wandel noch kein religiöses Leben hervor: Strukturen trösten eben nicht, wie Jean Améry[27] feststellt. Ferner: Eine Kirche, die sich als „semper reformanda" versteht, kann nicht auf halbem Weg stehenbleiben und gewisse Gebiete ausklammern. Die Liturgie z. B. wird in fortschreitender Erneuerung bleiben müssen, freilich, ohne daß das Gemeindeleben durch den unkontrollierten, subjektiven Experimentiereifer der Liturgen gestört wird. Überhaupt wird man sich vor einem neuen Formalismus der Reformen hüten; die Abschaffung einer Vorschrift oder eines Gesetzes, deren Sache nicht durch etwas Gleichwertiges ersetzt wird, schafft leere Räume. Es wäre z. B. töricht zu meinen, ein römischer Federstrich, der das Junktim von Zölibat und Priestertum löst, könne nun auch schon ein harmonisches Junktim von verheiratetem und zölibatärem Klerus bewirken. Hier müßten längst Weichen einer anderen Einübung ins ehelose Leben gestellt werden, als das aus der sterilen Haltung von Defensive und Abwehr geschieht; sonst ist ein undifferenziertes Einschwenken auch der Amtskirche auf den Konformismus der Zukunft nicht zu vermeiden. Auch vom Bußsakrament gilt: wo der Fortschritt im Ballastabwerfen der Individualbeichte anstatt in der Heranbildung eines echten Schuldgefühls gesehen wird, dort wird, nachdem die momentane Begeisterung für die allgemeine Bußandacht verflogen ist, ein Vakuum übrigbleiben. Für das ganze Reformwerk

[27] J. Améry, Unmeisterliche Wanderjahre (Stuttgart 1971).

schließlich bewahrheitet sich die Einsicht: dort, wo Änderungen nur um sich kreisen und es versäumen, das Kirchliche im Blick auf den Herrn des Kommenden hin sichtbar zu machen, dort wird auf Sand gebaut.

Die Kirche unterwegs hätte sich hier einem Lernprozeß zu stellen. Es ist eigenartig und symptomatisch zugleich, daß das reiche Erfahrungsreservoir der Kirchengeschichte heute so wenig für unseren zwischenkirchlichen Austausch fruchtbar gemacht wird, als ob keinerlei Voraussetzungen bestünden, je etwas aus unserer zwar spezifisch geschiedenen, aber doch im Zentralen gemeinsamen kirchlichen Vergangenheit zu lernen. Zwischen dem Standpunkt des historizistischen Kirchenhistorikers, der alle zwischenkirchliche Verständigung auf den Verstehenshorizont der Zeit der Spaltung einschränken möchte, und dem Systematiker, der bloß von den Positionen des Heute ausgeht, gäbe es doch noch die Möglichkeit, unsere kirchliche Vergangenheit hüben und drüben für unsere Zukunft einzubringen. Der Doketismus des Dialogs würde so überwunden. Denn erst hier zeigt sich, ob wir einander wirklich ernst nehmen und nicht bloß uns selber. Vielleicht hat eine solche Bereitschaft auch etwas mit dem Kreuz zu tun, da sie jenes schwierige und schmerzliche Umdenken voraussetzt, das das Zeichen jeder echten Conversio ist.

Franz Klein

Katholische Caritas im Normensystem sozialer Hilfen

Wenn in 27 Verfassungsartikeln der Bundesländer die freie Wohlfahrtspflege ihre Bestätigung erfährt, 13 Artikel in Verträgen zwischen Staat und Kirche sich mit der Wohlfahrtsarbeit der Kirchen befassen und die freie Wohlfahrtspflege in annähernd 70 speziellen Bestimmungen des Bundes zur Wohlfahrtspflege, Jugendhilfe und Gesundheit und in etwa einer entsprechenden Zahl des Landesrechts erwähnt ist, so stellt sich die Frage, ob im Schrifttum neuerer Zeit Standort, Aufgaben und Wirkraum katholischer Caritas und ihre derzeitigen Probleme richtig gesehen werden[1].

Im Grund weisen diese und manche andere mehr verunsichernden als klärenden Darstellungen einen Mangel auf: Sie schweigen sich über den theologischen Standort der Gemeinschaftscaritas und ihren Vollzug als einer Wesensfunktion der Kirche aus[2]; sie setzen sich vor allem nicht mit dem vielschichtigen Problem auseinander, welchen Auftrag und welche Funktionen diese Gemeinschaftscaritas in einem System normierter sozialer Hilfen auf dem Grund eines sozialen Rechtsstaats zu verantworten hat und in welcher Weise hierbei die immer bestehende Spannung zwischen Liebe und Recht sich darstellt und zu bewältigen ist[3].

Anlaß zur Aufklärung dieser Sachverhalte sollte auch die Regierungserklärung vor dem Deutschen Bundestag am 18. Januar 1973 sein, in der die beispielhafte sozialcaritative Arbeit der Kirchen bestätigt wird und die Bundesregierung zudem versichert, „daß die sozialen Einrichtungen der caritativen Organisationen und der freien Wohlfahrtspflege vom Staat nicht angetastet werden, weil die Gemeinschaft sie braucht".

[1] U. a. K. Rahner, Praktische Theologie und kirchliche Sozialarbeit, in: Caritas (1967) 354 ff.; H. F. Zacher, Freiheit und Gleichheit in der Wohlfahrtspflege (Köln 1964) 5, 104 ff.; E. Eppler, Probleme der Sozialarbeit in der industriellen Gesellschaft, in: Jugendwohl (1973) 5 f.; O. v. Nell-Breuning, Kirche und soziale Frage, in dieser Zschr. 191 (1973) 125 f.

[2] Vgl. F. Klein, Die Verfassung der deutschen Caritas, ihre Bedeutung für die zeitgerechte Erfüllung des Caritasauftrages (Freiburg 1966) 23 ff.; R. Völkl, Dienende Kirche – Kirche der Liebe (1969) 170, bes. 260–302; K. Hemmerle, Caritas in Kirche und Gesellschaft (Festvortrag bei der Einweihung des Lorenz-Werthmann-Hauses am 7. 4. 1970).

[3] Vgl.: Zur Debatte, Themen der Katholischen Akademie in Bayern (1972) Nr. 11/12; F. Klein, Christ und Kirche in der sozialen Welt. Zur Stellung der Caritas im Spannungsfeld von Liebe und Recht (1956) 19 ff.; ders., Das Recht auf soziale Hilfen als gesellschaftspolitisches, verfassungsrechtliches und kirchliches Problem, in: Klerusblatt (München 1972) 287 ff.

Der innerkirchliche Standort katholischer Gemeinschaftscaritas

Es ist zu keiner Zeit ernstlich in Zweifel gestellt worden, daß es neben der persönlichen Caritas des Christen eine kirchliche Gemeinschaftscaritas geben muß. Die heutigen *institutionellen* Ausformungen katholischer Caritas bestätigen dies. Unsicherheit zeichnet sich aber in der Frage nach ihrem innerkirchlichen Standort ab, einmal darauf beruhend, weil in der Geschichte der Kirche nach Zeiten, Völkern und Notständen diese Gemeinschaftscaritas in unterschiedlichen und sich wandelnden Formen sich verwirklicht hat, zum anderen die derzeitigen Schwierigkeiten in der theologischen Abklärung sich von daher ergeben, daß der Kirchenbegriff selbst und die Ortsbestimmung der Kirche samt ihrer gesellschaftlichen Wirklichkeit sich in einem bedeutsamen Wandel befinden. In diesem entwicklungsgeschichtlichen Übergang hat das Zweite Vatikanum in der Kirchenkonstitution vom 21. 11. 1964 wohl die wichtigste Entscheidung über die Gemeinschaftscaritas der Kirche getroffen[4]. In ihr wird die von Christus gestiftete Kirche als Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, hier auf Erden als sichtbares Gefüge verfaßt, bestätigt. „Christus wurde vom Vater gesandt, den Armen frohe Botschaft zu bringen, zu heilen, die bedrückten Herzens sind (Lk 4, 18), zu suchen und heil zu machen, was verloren war (Lk 19, 10). In ähnlicher Weise umgibt die Kirche alle mit ihrer Liebe, die von menschlicher Schwachheit angefochten sind, ja in den Armen und Leidenden erkennt sie das Bild dessen, der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war. Sie müht sich, deren Not zu erleichtern, und möchte Christus in ihnen dienen" (Nr. 8).

In dem Dekret über das Apostolat der Laien ist die Liebestätigkeit des Volkes Gottes als apostolisches Wirken aller Glieder der Kirche verschiedentlich herausgestellt (Nr. 2). Das Apostolat der Liebe wird als der größte Auftrag des Herrn bezeichnet (Nr. 3). Im gleichen Dekret erfolgt der Brückenschlag von der Caritas des einzelnen Christen zur Gemeinschaftscaritas der Kirche (Nr. 8). Diese Gemeinschaftscaritas wird als Pflicht der ganzen Kirche und als ihr unveräußerliches Recht bezeichnet[5].

Trotz dieser eindeutigen Aussage des Zweiten Vatikanums bereitet die Standortbestimmung der kirchlichen Gemeinschaftscaritas mit ihren zwingenden Bezügen in die diesseitige Gesellschaftlichkeit als verfaßte Kirche nach wie vor deshalb Schwierigkeiten, weil der Bezug von geistlicher Ordnung und der Ordnung der zeitlichen Dinge mehr in einem gewissen Gegensatz als in ihrer engen Verbindung gesehen wird. Beide Ordnungen sind in dem Plan Gottes so verbunden, „daß Gott selbst in Christus die Welt als neue Schöpfung wieder aufnehmen will, im Keim hier auf Erden, vollendet am Ende der Tage" (Laiendekret, Nr. 5). Im tiefsten Grund beruht diese Verbindung zwischen geistlicher Ordnung und diesseitiger Welt auf der Menschwerdung

[4] R. Völkl, in: Caritas (1965) 113.

[5] In diesem Zusammenhang sind die Aussagen des Konzils im 5. Kap. über die Ordnung des Apostolats mit dem Einbezug der Liebestätigkeit der Laien verdeutlicht; vgl. insbesondere Nr. 26.

Christi. So gesehen ist kirchliche Liebestätigkeit nicht nur Funktion innerhalb der geistlichen Ordnung, innerkirchliche Funktion, vielmehr handelt es sich bei ihr um einen Gegenstandsbereich, der auch in das Innerweltliche hineingehört. „In der Eigengesetzlichkeit innerkirchlichen Verhaltens und der Eigengesetzlichkeit innerweltlicher Sachbereiche spiegeln sich die caritativen Werke wider."[6] In diesem Sinn sind die Worte des jetzigen Papstes Paul VI. in seiner Ansprache zur 7. Generalversammlung der Caritas Internationalis am 10. 9. 1965 zu verstehen: „Die Kirche hat zu allen Zeiten gewußt, daß das christliche Mysterium sich in den Werken der Nächstenliebe erfüllen muß, aber es scheint, als wollten die Zeichen der Zeit auf eine noch eindringlichere Art diese Forderung wieder in Erinnerung bringen, daß sich der Glaube im Werk der Liebe erweisen und erfüllen muß." Die Vertreter der nationalen Caritasverbände werden hierbei vom Papst aufgefordert, die Organisationsmethoden und technischen Hilfsmittel unserer Zeit in stärkerem Ausmaß als bisher für den caritativen Dienst und für die hierzu einzusetzenden Einrichtungen auszunutzen, um in dieser Weise überhaupt imstande zu sein, den vielfältigen Gefährdungen des Menschen in unserer modernen Welt schnell und wirksam begegnen zu können. Diesem Anliegen versucht der Papst in seiner Gesamtverantwortung für die katholische Caritas in der Weise gerecht zu werden, daß er einmal den internationalen Zusammenschluß der nationalen Caritasverbände in der Caritas Internationalis erneut bestätigt und zum anderen zur Sicherung der notwendigen Planung, Koordination und Kooperation sozialer und caritativer Aktivitäten, angefangen von Katastrophenhilfen bis zu Struktur- und Entwicklungshilfen, ein besonderes Instrument unter dem Namen „Päpstlicher Rat Cor Unum" geschaffen hat.

Es mag verwundern, daß der Papst bei seinen grundsätzlichen Verlautbarungen über die katholische Caritas es nicht für nötig findet, sich über deren Stellung und Aufgaben in solchen Ländern auszulassen, in denen sich in der Fortentwicklung freiheitlicher demokratischer Verfassungen mit sozialen Akzentuierungen und Zielbestimmungen eine ausweitende Verrechtlichung sozialer Lebensbezüge vollzieht, wie es z. B. in der Bundesrepublik Deutschland der Fall ist. Hier ist zunächst zu sehen, daß Verlautbarungen von höchster kirchlicher Stelle die Gesamtsituation der Kirche im Auge haben und zudem die Verwirklichung der sozialen Gerechtigkeit in den verschiedenen Ländern und Kontinenten beachtliche Unterschiede aufweist. Dazu kommt, daß die Verwirklichung der sozialen Grundrechte des Menschen in der Bundesrepublik Deutschland in beispielhafter Weise durch Gesetzgebung und Rechtsprechung vervollkommnet worden ist und von hier aus sich die besondere Problematik im Verhältnis von katholischer Caritas und staatlicher Sozialverantwortung in einem System normierter sozialer Hilfen stellt (z. B. Bundessozialhilfegesetz, Jugendwohlfahrtsgesetz, Krankenhausfinanzierungsgesetze, Kindergartengesetze).

[6] H. Hirschmann, Ortsbestimmung der Caritas in Kirche und Gesellschaft (Referat auf dem Zentralrat des Deutschen Caritasverbands am 28. 4. 1965).

Katholische Caritas im Koordinatensystem sozialer Hilfen

In dem Maß, in dem die Kirche im Zug einer allgemeinen Vergesellschaftung die damit verbundene zunehmende Verrechtlichung bejaht, weil im Zeichen einer verrechtlichten Welt die Menschen ihr Wohl durch eine Fülle von rechtlichen Ordnungen bereichert haben und dadurch die Rechte des Menschen in seiner Subjektstellung und in der Zielsetzung staatlicher und gesellschaftlicher Bemühungen am ehesten ihre Bestätigung finden können[7], in dem gleichen Maß muß die Kirche aber auch darauf bestehen, daß ihr im Bereich sozialer Hilfen die Freiheit zu voller Entfaltung und die Verwirklichung ihrer unabdingbaren Verpflichtung zu tätiger Nächstenliebe erhalten bleibt. Hierauf muß die Kirche schon deshalb bestehen, weil nicht zu verkennen ist, daß parallel mit der Mehrung des Wohlstands insbesondere die seelische Not in unserer Gesellschaft gewachsen ist. Alle Altersstufen sind hiervon betroffen. Mag der moderne Sozialstaat im Zug der Vermehrung sozialer Sicherungen Beispielhaftes leisten, es bleibt ein wesentliches Stück in der Nächstenhilfe, das er nicht erfüllen kann: eine personhaft gedachte und vollzogene mitmenschliche Hilfe, die den Menschen in seiner gottgeschöpflichen Ganzheit mit Leib und Seele zu erfassen vermag. Die staatlichen Sozialgesetze bestätigen diese Erkenntnis[8], sind infolgedessen so angelegt und versuchen, dem fürsorgerischen Erfahrungssatz zu entsprechen, daß dem Menschen in Not in seiner Personwürde und Freiheit aus recht verstandener Nächstenhilfe ein Helfer aus innerer Freiheit polar gegenübersteht und auf diese Weise ein personhaftes und familienbezogenes Hilfeverhältnis existent werden kann.

Wer heute dafür eintritt, die Kirche solle sich aus dem Bereich gesetzlich geordneter Sozialhilfe und Jugendhilfe zurückziehen und diese dem Staat überlassen (vgl. Anm. 1), hat die Wandlung des Verständnisses über den Hilfevollzug noch nicht zur Kenntnis genommen. Das kirchliche Engagement erstreckt sich nicht nur auf Randzonen, sondern erfaßt die Vielfalt sozialer Hilfen, wo es um Beratung, Gesundheitshilfe, Krankenhilfe, Eingliederungshilfe, Hilfen für die Familie, Hilfen für die Alten, Hilfen für Gefährdete und nicht zum wenigsten um die besonders gewichtigen erzieherischen Hilfen geht. In allen diesen Bereichen ist Hilfe in ihrem Kern weltanschaulich fundiert und aus der katholischen Sicht in der religiösen Motivation anzubieten und zu vollziehen.

Verfassungsrecht und Gesetzesrecht bestätigen den Caritasauftrag der Kirche. Das Bundesverfassungsgericht hat aus gegebenem Anlaß dies noch einmal unterstrichen[9].

[7] Vgl. Schreiben der Deutschen Bischofskonferenz über „Die Kirche in der pluralistischen Gesellschaft und dem demokratischen Staat der Gegenwart", Nr. 26: Die Kirche, die als Volk Gottes keine persönlichen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, kulturellen, rassischen oder nationalen Schranken kennt, will dazu beitragen, daß die Grundrechte der Menschen und die Grundsätze der Gerechtigkeit und Liebe im öffentlichen Leben erkannt und verwirklicht werden.

[8] §§ 1, 7, 8, 10 Bundessozialhilfegesetz von 1961 und §§ 1, 3, 5 Jugendwohlfahrtsgesetz von 1961. § 8 des Bundessozialhilfegesetzes stellt die persönliche Hilfe als Art normierter Hilfe heraus und verdeutlicht damit seinen unmittelbaren Bezug zu den Grundrechten unseres Verfassungsrechts.

[9] Urteil des 1. Senats vom 16. Okt. 1968: „Zum Selbstverständnis der christlichen Kirchen gehören hinsichtlich der Religionsausübung nicht nur der Bereich des Glaubens und des Gottesdienstes, sondern

Im Bereich der staatlichen Rechtsgemeinschaft hat somit katholische Caritas Recht und Freiheit zu voller Entfaltung. Hierbei ist aber zu bedenken, daß im Bezugsbereich der Sozialstaatsklausel und grundrechtlicher Freiheiten die Kirche keine wie auch immer geartete Bevorzugung vor anderen gesellschaftlichen Gruppierungen vom Staat erwarten kann. Die kirchlichen Positionen und Chancen bestimmen sich von der sozialen Funktion und ihrer Effizienz. Die letzte Entscheidung über das kirchliche Angebot fällt der Hilfesuchende, der es heute sogar als Glaubensbruder, wie die Praxis immer wieder bestätigt, wertet, es annehmen kann und damit über das „marktgerechte" Angebot entscheidet. Hierbei hat die fachliche Qualifikation des caritativen Angebots ihre besondere Bedeutung.

Die Kirche kann vom Gemeinwohlträger in jedem Fall aber verlangen, daß ihr nach verfassungsrechtlicher Gleichheit auch Gleichbehandlung widerfährt. Mit diesem Verfassungsprinzip sind Tendenzen unvereinbar, religiös motivierte Lebenshilfen, wie sie von evangelischer Diakonie und katholischer Caritas verantwortet werden, zu unterwandern und auszuschalten. Beispiele hierzu sind in neuerer Zeit immer wieder festzustellen [10].

Über diese Versuche, religiös geprägte Hilfen zurückzudrängen und zu unterwandern, hinaus geht es zur Zeit in der Bundesrepublik *um eine gesellschaftspolitische und sozialpolitische Auseinandersetzung über freie Wohlfahrtspflege überhaupt*, über ihren Standort, ihre Eigenständigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Zuordnung zum öffentlichen Träger sozialer Hilfen. Während bislang das Verhältnis von behördlicher und freier Wohlfahrtspflege in einer partnerschaftlichen Zuordnung verstanden wurde, ein kooperierendes Miteinander mit entsprechenden rechtlichen Ausformungen galt, unter das auch die behördliche Sozialverwaltung ihren weiten und vielfältigen Bereich sozialgestaltenden Verhaltens zu stellen gehalten war, mehren sich Auffassungen und Versuche, die freie Wohlfahrtspflege stärker auf die behördlichen Träger zuzuordnen und sie gewissermaßen in ihren Dienst zu nehmen. So ist zu verstehen, wenn sich die Verbände der freien Wohlfahrtspflege gegen diese Entwicklung massiv zur Wehr setzen, um so mehr, weil sie von Regierungen in Bund und Ländern in ihren Positionen und Leistungen bestätigt und anerkannt werden, während Mitglieder dieser Regierungen da und dort eine andere Sprache sprechen und darüber hinaus gesetzgeberische Initiativen eine eindeutige Veränderung des Verhältnisses von staatlicher und gesellschaftlicher Sozialverantwortung anstreben [11].

auch die Freiheit zur Entfaltung und Wirksamkeit in der Welt, wie es ihrer religiösen und diakonischen Aufgabe entspricht. Die tätige Nächstenliebe ist nach dem Neuen Testament eine wesentliche Aufgabe für den Christen und wird von der katholischen wie evangelischen Kirche als kirchliche Grundfunktion verstanden."

[10] F. Klein, Das Recht auf soziale Hilfen . . ., a. a. O. (s. Anm. 3) 289.

[11] In der Regierungserklärung vom 18. 1. 1973 (IX) werden z. B. die Kirchen und ihre caritative Arbeit eigens gelobt, die Einrichtungen der freien Wohlfahrtspflege als für die Gemeinschaft unentbehrlich bezeichnet. Der Bundesminister für wirtschaftliche Zusammenarbeit äußert sich dahin, „daß die Verbände, die ja beweglicher sind als der Staatsapparat, immer neue Pionieraufgaben übernehmen und

Diese Entwicklung wird einmal durch nur zu oft festgestellte unfundierte Kritik an der Tätigkeit der freien Wohlfahrtspflege gefördert, zum anderen wird in wissenschaftlich verbrämten Publikationen die freie Wohlfahrtspflege in ihrer Bedeutung in Frage gestellt, vor allem mit der Behauptung, daß sie heute ihre traditionellen Dienste in der Nächstenhilfe kaum mehr in ausreichendem Maß bereitstellen könne[12], womit letztlich gesagt sein soll, daß der Staat den Sozialbereich in eine komplexe Eigenverantwortung übernehmen müsse.

Die Übernahme sozialer Verantwortungen durch den Staat bis hin zum Funktionsvollzug im Einzelfall führt zur weltanschaulichen Neutralisierung der Nächstenhilfe. Diesem Prozeß können die freien Verbände einschließlich der Kirchen nur begegnen, wenn sie ihre Positionen, ihre Motivationen und ihre Dienste und Einrichtungen überprüfen und die zur Behebung unbestreitbar bestehender Mängel notwendigen Maßnahmen einleiten. Die beiden Kirchen sind nach ihrem Auftrag hierzu verpflichtet. Daß religiös motivierte Nächstenhilfe heute mehr denn je gefragt ist, bestätigt die

dafür andere, inzwischen öffentlich anerkannte Aufgaben an staatliche Stellen oder auch der staatlichen Gesetzgebung übertragen. Niemals wird es möglich sein, die Flexibilität, die Anpassungsfähigkeit, die Phantasie freier Verbände zu entbehren. Aber die Gesellschaft wird nur menschlicher, wenn diese Verbände nicht belastet werden mit Aufgaben, die für sie zur Routine gehören, die sie nur zu leisten haben, weil die Gesellschaft sich nicht rührt" (E. Eppler, Probleme der Sozialarbeit in der industriellen Gesellschaft, in: Jugendwohl, 1973, 5 f.), womit doch unmißverständlich eröffnet wird, daß die freien Verbände im Bereich normierter sozialer Hilfen ihre Verantwortungen an den Staat abgeben sollen, während in der genannten Regierungserklärung (XI) davon die Rede ist, daß sich heute ein neuer Bürgertypus gebildet habe, der seine Freiheit auch im Geflecht der sozialen und wirtschaftlichen Abhängigkeiten behaupten wolle, daß heute ein vitaler Bürgergeist über eine exakte Witterung für die Notwendigkeit der Bewahrung von Grundwerten des Lebens bestehe und die moralische Kraft eines Volks sich in seiner Bereitschaft zum Mitleiden, in seiner Fähigkeit, denen zu helfen, die Hilfe brauchen, und in seiner Toleranz gegenüber dem anderen erweise. Welchen Stellenwert und welche Glaubwürdigkeit können derartige Erklärungen haben in einer sozialpolitischen Situation, die von Bemühungen geprägt ist, staatliche Zuständigkeiten auszuweiten, u. a. im Bildungswesen, bei den Kindergärten, der Vorschulerziehung, der Ausbildungsförderung, dem Krankenhauswesen, der Sozial- und Jugendhilfe und der Altenhilfe? Im Grund zeichnet sich eine verfassungsrechtlich bedenkliche Überdehnung staatlicher Sozialverantwortung ab, die sich zu einer mit demokratischen Freiheiten unvereinbaren dirigistischen Funktionskontrolle manifestiert, wie es sich in flagranter Weise bei den Krankenhausfinanzierungsgesetzen von Bund und Ländern und einem geplanten Aufsichtsgesetz über die Einrichtungen der Altenhilfe erweist (F. Klein, Grünes Licht für freie Wohlfahrtspflege?, in: KNA-Informationsdienst, 1. 2. 1973; U.-M. Feige, Das leistet der Staat nie!, in: KNA-Korrespondenz, 20. 2. 73; A. Maier, Ziele antikirchlicher Propaganda, in: KNA-Bayerischer Dienst, 16. 2. 73; H. Schelsky, Mehr Demokratie oder mehr Freiheit? Der Grundsatzkonflikt der Polarisierung in der Bundesrepublik Deutschland, in: FAZ, 20. 1. 73; M. Bullinger, Verfassungsrechtliche Überlegungen zum Entwurf eines Bundesgesetzes über Altenheime, in: Caritas, 1973, H. 1).

[12] H. F. Zacher, Faktoren und Bahnen der aktuellen sozialpolitischen Diskussion, in: Archiv für Wissenschaft und Praxis der sozialen Arbeit (1972) 261: „Mittlerweile hat der allgemeine Rückgang der Bereitschaft zu Dienstleistungen auch die Personalressourcen der freien Wohlfahrtspflege erfaßt. Sie füllen die Rollen des Monopolisten nicht mehr aus . . . Freie Wohlfahrtspflege ist herkömmlich in hohem Maß kirchliche (religions- und weltanschauungsgemeinschaftliche) Sozialarbeit. Der Rückgang der Zahlen der aktiven Kirchenmitglieder, des öffentlichen Einflusses der Kirchen und der allgemeinen Bereitschaft, religiös determinierte Sozialarbeit zu tolerieren, verlagert deshalb Positionen innerhalb der freien Wohlfahrtspflege und verändert ihre Einflußmöglichkeiten gegenüber Öffentlichkeit und Politik."

Repräsentativbefragung zur Deutschen Synode. 86 % der befragten Katholiken gaben auf die Frage, ob die Caritas der Kirche in der Krankenpflege, in der Heimerziehung, im Kindergartenwesen, in der Sorge um alte Menschen, um Gastarbeiter und Straffällige, um körperlich und geistig Behinderte sich engagieren oder diese Aufgaben dem Staat überlassen soll, die Antwort, daß diese Aufgaben nicht dem Staat überlassen werden sollten. Die Besuchsfrequenz der Einrichtungen katholischer Caritas und evangelischer Diakonie bestätigt dieses Befragungsergebnis. Es sind somit mündige Bürger dieses Sozialstaates, die kraft ihrer eigenen grundrechtlichen Freiheiten eine ihren Vorstellungen entsprechende Nächstenhilfe fordern. Die Besuchsfrequenz der Ausbildungsstätten der Kirchen und ihrer Wohlfahrtsverbände (Fachschulen, Fachhochschulen für Sozialarbeit, Sozialpädagogik und Heilpädagogik) bestätigen zudem, daß die Jugend trotz aller Verunsicherungen nach wie vor evangelische und katholische Ausbildungsstätten bejaht und sich zu einem Fachstudium und zu fachlichen Dienstleistungen bereitfindet (z. Zt. können nur etwa 35–40 % der Bewerber zugelassen werden), die sich auf dem Grund religiöser Motivation auf einen Menschen hin orientieren, den wir in Leib und Seele als Gottes Ebenbild erkennen.

Innerkirchliche Probleme in der gerechten Erfüllung der Caritas

„Weil die Kirche nach dem Inkarnationsgesetz ihren geschichtlichen Leib immer nur auf dem Stoff der Gesellschaft aufbauen kann, in der sie jeweils lebt, gerät auch sie jetzt notwendig in einen Wandlungsprozeß, der ihre ganze Denk- und Formwelt ergreift." [13] In welchem Bereich ist wohl ein derartiger Wandlungsprozeß mehr zu verzeichnen als in dem der sozialen Hilfen, in dem vom staatlichen Recht her Begriffe wie Menschenwürde, Freiheit, Gewissens- und Religionsfreiheit und Toleranz die bestimmenden Elemente freiheitlicher Verfassungen ausmachen und auf die hin sich kirchliche Caritas im Sinn des von Papst Johannes XXIII. bei der Eröffnung des Zweiten Vatikanums am 11. 10. 1962 herausgestellten „Aggiornamento" zu orientieren hat: Eine Sache auf den Stand des Tages, auf die Höhe der gestellten Aufgabe bringen, „was nicht Modernisierung und Anpassung heißt, weil die Welt jetzt so denkt und tut, sondern weil man so den heutigen Menschen besser erreicht" [14].

Die Berichte über den Verlauf der Deutschen Synode mit ihren vielfältigen Sachfragen lassen das Bemühen erkennen, innerkirchliche Probleme aufzuarbeiten. Auch die Caritas als eine Wesensfunktion der Kirche steht hierbei zur Erörterung. Hierbei wäre im besonderen zu wünschen, daß das von Christus aufgegebene „mandatum novum" als durchgängiges pastorales Anliegen erkannt und zu einer seiner Bedeu-

[13] B. Hanssler, Aufgaben der Aneignung des Konzils (Referat vor dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken am 16. 10. 1965).

[14] J. Kard. Döpfner, Rundfunkansprache vom 12. 9. 1965, in: KNA-Konzilsdienst Nr. 46/65.

tung entsprechenden Aussage der Synode führt. Unabhängig hiervon sollen im Hinblick auf ihre Dringlichkeit einige Teilfragen genannt sein, die vor allem im deutschen Bereich zur Klärung anstehen.

Ausbau der persönlichen Mitgliedschaft in den Caritasverbänden und caritativen Fachverbänden[15]

In der NS-Zeit erreichte der Mitgliederbestand in den genannten Verbänden annähernd eine Million. Nach dem Krieg schrumpfte diese Zahl auf die Hälfte zusammen. Beruht dies auf einer angeblichen Organisationsmüdigkeit katholischer Christen?[16]

Die Gründe für den Rückgang der Mitgliedschaft liegen tiefer. Es besteht weitgehend die Auffassung, daß eine solche Mitgliedschaft für den mündigen Christen deshalb nicht interessant sei, weil sie sich im wesentlichen in der Zahlung von Beiträgen erschöpfe und die eigentlichen Aufgaben von hauptberuflichen Kräften erfüllt würden. Hier setzt auch berechtigte Kritik ein. Innerkirchliche Pluralität und Vergesellschaftung können und sollen sich bei recht verstandener Mitgliedschaft gerade in den Bereichen der Nächstenhilfe akzentuieren, nachdem im Dekret über das Laienapostolat, im Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe und in der Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute" die konstitutiven Elemente einer solchen Mitgliedschaft in den Begriffen Personalität, Solidarität, Kollegialität und Subsidiarität erkannt und Wege ihrer Verwirklichung gewiesen sind. Es erscheint unerläßlich, die Mitgliedschaft in einem caritativen Verband im umfassenden Sinn einer personalen Bindung und die aus dem Rechtsbegriff der Mitgliedschaft sich bestimmenden Rechte und Pflichten neu zu überdenken und in den Statuten dieser Verbände – gleich ob sie auf überdiözesaner, diözesaner oder örtlicher Ebene bestehen, konsequent zu verwirklichen. Im Grund will der engagierte Christ in diesen Verbänden Mitverantwortung und Mitentscheidung. Er erwartet die Durchlässigkeit verbandlicher Aktivitäten in entsprechenden Verbandsorganen, er besteht auf Offenlegung der Geschäftsführung, auf Rechenschaft und Entlastung, er erwartet eine optimale Verwirklichung des Wahlprinzips für Or-

[15] Hier sind u. a. zu nennen: Deutscher Verband katholischer Mädchensozialarbeit, Gemeinschaft der Caritas-Konferenzen Deutschlands, Gemeinschaft der Vinzenzkonferenzen Deutschlands, Malteser-Hilfsdienst, Sozialdienst katholischer Männer, Sozialdienst katholischer Frauen. Neben diesen caritativen Personalverbänden, deren konstitutives Element wie bei den Caritasverbänden die Mitgliedschaft ist, gibt es noch Zusammenschlüsse von Einrichtungen gleicher Fachrichtung, sogenannte „Einrichtungsverbände", die der Differenzierung, Qualifizierung und Vertretung einer Fachrichtung dienen, wie der Verband der Heime und Einrichtungen der katholischen Altenhilfe, der Verband der Einrichtungen der Heim- und Heilpädagogik, der Einrichtungen für Körperbehinderte, für Lern- und Geistigbehinderte, der Verband katholischer Kindergärten und Horte u. a.

[16] Das Problem „katholische Verbände" steht in der Kirche mehr oder weniger immer zur Diskussion an; vgl. P. Hoffacker, Haben katholische Verbände in Kirche und Gesellschaft noch Sinn, in: Caritasschwester 1/1973; Festing, Die Kirche kann auf katholische Verbände nicht verzichten; wenn sie nicht vorhanden wären, müßten sie geschaffen werden, in: KNA-Inland, 22. 1. 73.

ganmitglieder, eine kollegiale Geschäftsführung, wie es dem staatlichen Korporationsrecht entspricht, und ein sachbezogenes Miteinander von hauptberuflichen und ehrenamtlichen Mitgliedern, um nur einige Dinge in diesem Zusammenhang zu nennen.

Weil diese Voraussetzungen recht unterschiedlich und zum Teil unzulänglich entwickelt sind, wandern katholische Christen in andere Gruppierungen und Verbände sozialer Zielsetzung ab. Mit dieser Entwicklung wird auch das oft von Klerikern vorgetragene Argument zur Ablehnung von Caritasverbänden und caritativen Fachverbänden erschüttert, katholische Gemeinschaftscaritas bedürfe keiner besonderen Organisationsformen, weil die allgemeine Kirchenmitgliedschaft auf dem Grund der verfaßten Kirche ausreiche. Im Prinzip führt diese Auffassung zur Auflösung katholischer Gemeinschaftscaritas.

Das Verhältnis von caritativen Verbänden und kirchlichen Räten

Es bestehen Tendenzen, die traditionellen Aufgaben der Caritasverbände und caritativen Fachverbände den innerkirchlichen Räten zu überantworten, vor allem in solchen Diözesen, in denen auf der örtlichen Ebene Caritasverbände und caritative Fachverbände kaum entwickelt worden sind, obwohl sich die deutschen Bischöfe nach dem Konzil bei der Billigung des Statuts des Deutschen Caritasverbands vom 21. 4. 1966 eindeutig zu einem Organisationsprinzip der Caritas in Deutschland bekannt haben, nach dem diese sich in der Rechtsform des freien Wohlfahrtsverbands als Diözesancaritasverbände und örtliche Caritasverbände darstellen. Diese Entscheidung beruhte nicht zum wenigsten auf der Erkenntnis, daß der Beitrag katholischer Caritas in einem staatlichen System normierter Hilfen in entscheidendem Maß durch persönliches Engagement hauptberuflicher und ehrenamtlicher Mitarbeiter zu erbringen sein wird, wenn statt staatlichen Zwangs praktizierte Brüderlichkeit, die im Grund das Herz jeder freien Gesellschaft ist, erhalten bleiben soll.

Wer Caritasverbände und caritative Fachverbände zugunsten innerkirchlicher Räte opfern will, übersieht zudem ihre unterschiedliche Konstituierung, ihre unterschiedlichen Aufgaben und Funktionen und vor allem die Verantwortung für einen fachlich qualifizierten caritativen Dienst, wie er heute durch Caritasverbände und Fachverbände in den zahlreichen Dienststellen und caritativen Einrichtungen geleistet wird.

Damit wird nicht in Frage gestellt, daß beide Institutionen aufeinander angewiesen sind, daß die Organe der Caritasverbände für Vertreter der kirchlichen Räte geöffnet sein müssen, daß die Caritasverbände im örtlichen Bereich den Pfarrgemeinderäten durch Sach- und Fachverstand bei ihren Überlegungen und bei der Erfüllung ihrer Aufgaben nützliche Dienste leisten können[17].

[17] O. v. Nell-Breuning stellt zur Caritas-Verbandstätigkeit fest: „Diese in der BRD unter der Ägide des Deutschen Caritasverbands stehende Tätigkeit wird sich immer des Verständnisses des Seelsorgers erfreuen und ist ihm eine wertvolle Hilfe für sein eigenes Wirken" (a. a. O. 126). Bei dieser

Caritative Verbände und kirchliches Amt

Das Satzungsrecht des Deutschen Caritasverbands und der Gliederungsverbände in den Diözesen weist durchweg eine Bestimmung auf, nach der der jeweilige Caritasverband unter der bischöflichen Aufsicht steht. Das hat seinen besonderen Grund. Die von diesen Verbänden wahrgenommene Verantwortung, gleich ob sie in der Kirche oder in der außerkirchlichen Öffentlichkeit vollzogen wird, stellt eine Wesensfunktion der Kirche dar. Aus diesem Grund ist die statutengemäße Absicherung bischöflicher Mitverantwortung gerechtfertigt. *Aufsicht heißt aber nicht Auftrag*[18]. Das muß eigens betont werden. In der Begrenzung amtskirchlicher Verantwortung auf die Aufsichtsfunktion wird die auf dem Grund des staatlichen Korporationsrechts begründete Mitgliedschaft katholischer Christen in diesen Verbänden uneingeschränkt bestätigt und rechtfertigt ihren Ausweis als frei gemeinnützige, katholische Wohlfahrtsverbände.

Vereinzelt wird diese Struktur als eine für die bischöfliche Verantwortung nicht hinreichende Lösung angesehen. Man strebt eine stärkere Heranführung der Caritasverbände an das bischöfliche Amt an und beruft sich hierbei vor allem auf die besondere Stellung der als Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannten Kirche und ihren besonderen staatskirchenrechtlichen Garantien. Dieses Argument kann aber *im Sozialbereich* nur bedingt gelten, weil es in ihm nicht so sehr auf die rechtliche Qualifikation einer Institution (öffentlich-rechtlich, privatrechtlich) ankommt, sondern darauf, ob das Hilfe-Angebot in einer pluralen Gesellschaft mit ihren grundrechtlichen Freiheiten sich zu qualifizieren vermag.

Das derzeitige Ordnungsverhältnis muß auch deshalb bejaht werden, weil es glaubwürdig und effektiv das innerkirchliche Prinzip der Subsidiarität bestätigt. Dies gilt vornehmlich für die Aufgaben, Dienste und Einrichtungen im sozial-caritativen Bereich, die auf dem Grund des *fürsorgerischen Prinzips der Nächstennähe* im örtlichen Bereich zu erfüllen sind, weshalb es sich verbietet, diesen Bereich in zentrale Verantwortungen zu überführen. Hierbei steht außer Frage, daß der Bischof für den Bereich seiner Diözese die wichtige und schwierige Verantwortung für eine optimale Organisation der Caritas in der Diözese trägt und es hierbei heute auf innerkirchliche Planungen, auf Schwerpunktbildungen, auf Koordination vorhandener Aktivitäten und verbesserte Kooperation ankommt[19].

Formulierung drängt sich der Verdacht auf, daß der Verfasser noch einer überholten Auffassung folgt, bei der mehr eine Trennung von Caritas und Seelsorge gesehen wurde, die im Grund dazu geführt hat, daß die organisierte Caritas in der Kirche in eine bedrohliche Isolierung geraten ist, nicht zuletzt deshalb, weil das Anliegen „Caritas" in der Pastoral nur einen minderen Stellenwert einnahm.

[18] F. Klein, Die Verfassung der deutschen Caritas, 47 ff.

[19] Vgl. Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe, 2. Kap. Nr. 17; Dekret über das Apostolat der Laien, 2. Kap. Nr. 8, 4. Kap. Nr. 18 (Bedeutung und Formen des gemeinschaftlichen Apostolats); 5. Kap. (Die Ordnung des Laienapostolats) Nr. 23 (Koordinierung), Nr. 24 (Verhältnis zur Hierarchie), Nr. 26 (Mittel der Zusammenarbeit). Das deutsche Verfassungsrecht räumt der Kirche das Recht ein, ihre innere Ordnung frei von staatlichem Einfluß zu bestimmen (Art. 140 GG, 137 WRV). Diese Autonomie ist durch das Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 16. 10. 1968 ausdrücklich bestätigt.

Über eine allgemeine Aufsicht des Bischofs[20] hinaus sehen die Statuten spezielle, aus der Aufsicht abgeleitete Befugnisse vor, so bei der Bildung des Vereinsvorstands, bei Entscheidungen von Verbandsorganen über Satzungsänderungen und die Auflösung des Verbands und verschiedentlich auch bei besonders schwerwiegenden Rechtsgeschäften. Nach dem staatlichen Vereinsrecht sind derartige Bestimmungen durchaus zulässig. Ihre Rechtfertigung erfahren sie aus der besonderen Stellung dieser Verbände in der Kirche und ihrer Aufgaben und Funktionen, die zur Sicherung des kirchlichen Gesamtwohls unter einer entsprechenden Mitverantwortung des Bischofs stehen.

Die Rechtfertigung der „katholischen Tendenz" im System normierter Sozialhilfen

Die innerkirchliche Situation ist gekennzeichnet durch eine bedenkliche Verwirrung in den Grundbegriffen, von denen her katholische Caritas ihre Bestimmung erfährt. Es geht dabei um Begriffe und Unterscheidungen von „Caritas und Sozialarbeit", von „Caritas und Diakonie", von „Caritas und Sozialdiakonie", von „Caritas und Humanität", von „Amtscaritas und gesellschaftlicher Caritas"[21]. Es gibt katholische Theologen, die Caritas nur noch in der persönlichen Motivation, aber nicht mehr in ihrem materialen Gehalt und Vollzug anerkennen. In dieser Weise wird vor allem die religiös bestimmte Hilfe im vielfältigen Bereich normierter Sozialhilfen in Frage gestellt und letztlich eine weltanschaulich neutrale Hilfe, rein nach fachlichen Gesichtspunkten orientiert, propagiert. Im Grund stehen diese Auffassungen in Widerspruch zu einem Menschbild, wie wir es aus unserer Verfassung mit ihrer Wertordnung und ihren verbindlichen Wertentscheidungen zu erkennen vermögen. Im Bereich mitmenschlicher Hilfen ist dieses Menschenbild auf einen hilfebedürftigen Staatsbürger zu projizieren, der nach seinem verfassungsrechtlich verbrieften Recht ein seiner Weltanschauung entsprechendes Hilfeangebot erwartet und fordern kann, sei es in der Krankenhilfe, in der Jugendhilfe, in der Hilfe für die Alten und wo auch immer. Wer somit der weltanschaulichen Neutralisierung persönlicher Hilfen das Wort redet, setzt sich in Widerspruch mit grundrechtlichen Freiheiten (Art. 2, 3, 4, 6, 19 [3] GG). Dazu leugnet er Recht und Pflicht der *Kirche* zu einer religiös motivierten Hilfe.

Religiös motivierte Hilfe bedarf zunächst einmal einer eindeutigen rechtlichen Absicherung bis hin zu einem Trägerstatut, in dem die katholische Tendenz nach Zweck und Ziel des Trägers bis hinein in den Hilfevollzug abgesichert ist. Aus der rechtlichen Absicherung des Trägers gegenüber der außerkirchlichen Öffentlichkeit leitet sich sodann auch die rechtliche Verpflichtung des Mitarbeiters zu einer Dienstleistung ab, die dem Zweck und Ziel des Trägers entspricht.

[20] Zur Rechtsnatur dieser Aufsicht nach kirchlichem und staatlichem Recht vgl. F. Klein, Die Verfassung der deutschen Caritas (1966) 46–52.

[21] Vgl. R. Völkl, Dienende Kirche – Kirche der Liebe, insbes. 260–338 (Der sozial-caritative Dienst der Kirche).

Alle rechtlichen Absicherungen sind aber fragwürdig, wenn nicht die in den kirchlich-caritativen Dienststellen und Einrichtungen tätigen Mitarbeiter in ihrer Person die Tendenz bejahen und zu ihrem Vollzug bereit sind. Ob das durchweg der Fall ist, kann durchaus zweifelhaft sein. Es gibt Mitarbeiter in der Caritas, die ihre Tätigkeit mehr als einen bürgerlichen Beruf und als einen sich lohnenden Job verstehen und die in einer caritativen Einrichtung einen Betrieb sehen, der sich nicht mehr wesentlich von einem staatlichen oder kommunalen unterscheidet. Diesen Mitarbeitern kann man ihre Fehlhaltung, wenn man dieses Wort gebrauchen darf, nicht allein anlasten. Hier wirkt sich die innerkirchliche Verunsicherung um die Kirche, ihre Verfaßtheit, ihren Auftrag, ihre Struktur, ihr soziales Engagement bis hin zur situationsgerechten Pastoral aus, die bereits im Abbau des religiösen Grunds in der Familie, im Auseinanderfallen der christlichen Gemeinde, im Hinausdrängen der Religion aus dem Schulbereich und in der unzulänglichen Fundamentierung der Religionspädagogik in der Ausbildung zu den sozialen Berufen ihre Ursache hat.

So sehr auch die verschiedenen Bemühungen zur Überwindung dieses Prozesses anzuerkennen sind, im letzten werden sie uns nicht weiterbringen, wenn wir nicht zu einer vermehrten Spiritualität hin auf Gebet, tätige Nächstenliebe und Opfer kommen, die eben nicht verordnet und zu dienstrechtlicher Verpflichtung gemacht werden können. Ein solches Tun aber kommt nicht von selbst. Es bedarf der Hinführung, der Aufklärung, der Heranbildung eines geschärften Gewissens. Diese Aufgabe ist vor allem in den katholischen Ausbildungsstätten zu sozialen Berufen zu bewältigen. Es ist hier schlicht die Frage zu stellen, ob alle dort tätigen Lehrer in der Lage und gewillt sind, ihre Disziplin vom religiösen Grund her zu lehren. Wir wissen zu gut, daß die heutigen Studierenden drängende Fragen nach dem Sinn ihres eigenen Lebens und dem des Mitmenschen stellen und sie hierauf keine befriedigenden Antworten erfahren und nach Abschluß des Studiums in ihrer Verunsicherung in das Berufsleben überwechseln. Die Dozenten an unseren Ausbildungsstätten sollten bedenken, daß sie, wenn sie in freier Entscheidung sich zu einer Lehrtätigkeit an katholischen Ausbildungsstätten verpflichten, dann aber auch im Wort sind, daß sie auf Grund des Art. 4 GG mit der dort garantierten Bekenntnisfreiheit einem katholischen Ausbildungsträger gegenüber eine Bekenntnis-Verpflichtung einzulösen haben und es sich hiernach verbietet, in einen fachlich verbrämten Indifferentismus auszuweichen[22].

[22] Das Recht hierzu haben die Kirchen in der Ausbildung zu sozialen Berufen unbestritten, wenn man eine weitere Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts, 1. Senat, vom 19. 10. 71 in bezug auf Art. 4 GG (Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnisfreiheit) zur Kenntnis nimmt: „Mit dieser Verfassungsbestimmung sind nicht nur Überzeugungen erfaßt, die auf imperativen Glaubenssätzen beruhen und durch die Glaubensfreiheit geschützt sind. Unter ihren Schutzbereich fallen auch religiöse Überzeugungen, die für eine konkrete Lebenssituation eine ausschließlich religiöse Reaktion zwar nicht zwingend fordern, diese Reaktion aber für das beste und adäquate Mittel halten, um die Lebenslage nach der Glaubenshaltung zu bewältigen." Da sich die Kirchen neben den genannten Bestimmungen wie der einzelne Christ als Staatsbürger auf Art. 4 GG berufen können, sind für den Bereich der staatlichen Rechtsgemeinschaft katholische Caritas und evangelische Diakonie abgesichert.

Die Mitarbeiter im caritativen Dienst

Auch im caritativen Dienst bereitet das Personalproblem einige Sorgen. An Nachwuchs fehlt es nicht. Die Absolventen von Fachschulen und Fachhochschulen finden sich für einen Dienst in der Caritas durchaus bereit. Nur erwarten diese jungen Menschen von ihren Dienstgebern, daß sie entsprechend ihrer Ausbildung und ihrem Fachwissen auch befriedigende Entfaltungsmöglichkeiten haben. In den Leitungsgremien caritativer Dienststellen und Einrichtungen wird das nicht immer gesehen, vor allem dort, wo die Funktion eines Dienstgebers von Personen wahrgenommen wird, die sich ehrenamtlich hierfür bereitstellen und denen die gebotene Aufgeschlossenheit für eine den heutigen Erfordernissen entsprechende Facharbeit fehlt. Dies führt dazu, daß die hauptberuflichen Fachkräfte eine verstärkte Mitbeteiligung an Leitung und Sachentscheidung fordern, daß auch sie in den Verbandsgremien mit Sitz und Stimme vertreten sein wollen unabhängig davon, daß sie dienstrechtlich kraft des Anstellungsvertrags dem Dienstgeber untergeordnet sind.

Die hier bestehenden Spannungen lassen sich durchaus lösen, wenn man die Grundaussage in § 1 der Arbeitsvertragsrichtlinien des Deutschen Caritasverbands über das Wesen der Dienstgemeinschaft bedenkt, in dem es heißt: „Die Pflichten der Dienstgemeinschaft sind durch den Auftrag bestimmt, den die Caritas als Lebens- und Wesensäußerung der Christen und der Kirche hat. Die Mitarbeiter haben den ihnen anvertrauten Dienst in Treue zu leisten ... Der Treue des Mitarbeiters muß von seiten des Dienstgebers die Treue und Fürsorge gegenüber dem Mitarbeiter entsprechen. Auf dieser Grundlage regeln sich alle Beziehungen zwischen Dienstgeber und Mitarbeiter." An sich ist das Dienstrecht in der deutschen Caritas in einer Weise entwickelt worden, die geradezu als beispielhaft gelten kann. Ein differenziertes Berufsgruppenverzeichnis entspricht der Vielfalt der Dienste und dokumentiert den Willen, nach sachbezogenen Funktionen die Dienste zu gliedern und schon dadurch der Mitverantwortung jedes Mitarbeiters gerecht zu werden.

Die Kirche einschließlich des caritativen Bereichs hat darüber hinaus beachtliche Leistungen in der kollektiven Mitwirkung der Mitarbeiter aufzuweisen[23]. Da es in der Caritas keine Spannungen wie etwa in der weltlichen Wirtschaft zwischen Kapital und Arbeit, zwischen Unternehmer und Arbeiter gibt, geht es bei ihr mehr um Mitverantwortung in der Erfüllung eines Dienstgeber und Dienstnehmer verbindenden Auftrags, bei dessen Erfüllung auch die Dienstnehmer beteiligt sein müssen. Die Rahmenordnung zur Ordnung für Mitarbeitervertretungen ist inzwischen in allen Diözesen als diözesanes Recht eingeführt. Zu wünschen wäre nur, daß diese Mitarbeitervertretungen nun aber auch in allen Dienststellen und Einrichtungen errichtet werden und nach ihnen verfahren wird.

[23] Vgl. Rahmenordnung für Mitarbeitervertretungen vom 3. März 1971, verabschiedet von der Deutschen Bischofskonferenz.

Oswald von Nell-Breuning SJ

Haftung, Wiedergutmachung, Versicherung

Worum streiten Juristen und Moralisten?

Über Haftung und Wiedergutmachung haben Juristen und Moraltheologen Jahrhunderte hindurch gestritten; der Gegensatz ihrer Meinungen erschien zeitweise unüberbrückbar; in Wirklichkeit war er in der Sache selbst wohl nie ganz so tief, wie es aussah, bestand vielmehr zum guten Teil darin, daß der Jurist und der Theologe, die begreiflicherweise unter ganz verschiedener Rücksicht an dem Thema interessiert sind, es von zwei ebenso verschiedenen Seiten angingen. Schon seit einiger Zeit bricht sich diese bessere Einsicht Bahn; neuestens beginnt sich eine Lösung abzuzeichnen, an die zu der Zeit, da der Streit am hitzigsten entbrannt war, noch niemand dachte und an die damals wohl auch noch kaum zu denken war, die aber heute zu aktueller Bedeutung gelangt: die Versicherung.

Gegenstand des Streits zwischen Juristen und Theologen war niemals der Gesamtbereich dessen, wofür der Mensch „haftet", d. h. sich zu verantworten, einzustehen hat und sich in Anspruch nehmen lassen muß, vielmehr, wie schon aus dem Zusammenhang mit „Wiedergutmachung" erhellt, immer nur ein ganz bestimmter Teilbereich. Für das Gute oder doch Einwandfreie, das wir tun oder das wir durch unser Tun bewirken, kommt offenbar keine „Wiedergutmachung" in Frage, obwohl uns auch daraus Verpflichtungen erwachsen, für die wir „behaftet", d. h. in Anspruch genommen werden können; man denke nur an die weittragenden Pflichten, die ein Elternpaar auf sich nimmt, das einem Kind das Leben schenkt. Im Zusammenhang mit Wiedergutmachung kann dagegen offenbar *nur* die Rede sein von unserer Haftung für *Fehlleistungen* mitsamt deren bösen Folgen; *da*für haben wir „einzustehen", indem wir für den angerichteten Schaden aufkommen, *da*für können wir auf Wiedergutmachung in Anspruch genommen werden (sog. obligatio ex delicto). Die selbstverständliche, um nicht zu sagen tautologische Pflicht, für durch rechtsgeschäftliche Willenserklärung eingegangene Verbindlichkeiten „geradezustehen", d. h. sie einwandfrei nach Treu und Glauben zu *erfüllen* (obligatio ex contractu), war niemals strittig; von ihr ist darum hier nicht die Rede.

Haftung

Wofür haftet der Mensch? In unserem Zusammenhang bezieht diese Frage sich ausschließlich darauf, für welche *bösen* oder *üblen* Folgen seines Tuns und Lassens hat der Mensch einzustehen, insbesondere inwieweit hat er für etwa angerichteten Schaden

aufzukommen, Schadensersatz oder Wiedergutmachung zu leisten? *Un*geschehen machen läßt das verfehlte Tun, die fehlerhafte Unterlassung sich nicht, ja nicht einmal als solche wiedergutmachen; wieder*gut*machen läßt sich nur das angerichtete *Ungute*, d. h. das nach der Tat fortbestehende Üble oder Böse; ersetzen, erstatten („reparieren") läßt sich nur der Schaden. Wie steht es darum?

Eine primitive Auffassung läßt den Menschen für *alles* haften, was er anrichtet oder herbeiführt, ohne Unterschied, ob er „dafür kann" oder nicht; so selbst das biblische „Aug' um Auge, Zahn um Zahn": reine *Erfolgs*haftung. Heute dünken wir uns darüber sehr erhaben, allerdings nicht ganz zu Recht; Restbestände von Erfolgshaftung gibt es nicht nur in unserem Strafrecht, wo die gleiche Tat auch heute noch schwerer bestraft wird, wenn die Folgen – nicht diejenigen, auf die der Täter abzielte oder die er herbeiführen wollte, sondern mit denen er nur als möglicherweise eintretend zu rechnen hatte – schwerer sind, z. B. im Fall der Brandstiftung, „wenn der Brand den Tod eines Menschen dadurch verursacht hat, daß dieser zur Zeit der Tat in einer der in Brand gesetzten Räumlichkeiten sich befand" (StrGB § 307, Ziff. 1). Wünschenswert wäre es, daß das Strafrecht sich seiner Restbestände an Erfolgshaftung entledigte; *straf*würdig ist ja nur, was *vorwerfbar* ist; vorwerfen können wir dem Täter aber nur, daß er die schlimme Folge seiner Tat riskiert hat, gleichviel *ob* sie eingetreten ist oder nicht; *daß* sie tatsächlich eingetreten ist, können wir ihm ebensowenig vorwerfen wie wir es ihm zugute halten können, wenn sie dank einem glücklichen Umstand nicht eingetreten ist. Offenbar aber glaubt das Strafrecht, einen solchen Schritt nicht tun zu können, solange das primitive Rechtsgefühl des Volkes sich über die Tat, die böse Folgen ausgelöst hat, ganz anders empört als über das gleiche verbrecherische Unternehmen, wenn es ohne schlimme Folgen abgegangen ist, und solange beim Täter selbst nicht die Bosheit der Tat, sondern erst deren böse Folgen ernsthafte Schuldgefühle wecken.

Aber auch im Bereich der *zivil*rechtlichen Haftung, d. i. der Schadensersatz- und Wiedergutmachungspflicht, werden wir, so bedauerlich das auch ist, uns wohl niemals völlig von der Erfolgshaftung lösen können aus dem einfachen Grunde, weil wir in der großen Zahl der Fälle, in denen es sich um „menschliches Versagen" handelt, kaum jemals mit Sicherheit feststellen können, ob und inwieweit der Mensch für dieses sein Versagen wirklich „kann", ob es ihm, wenn schon nicht vorwerfbar, so doch zurechenbar ist oder nicht. Hier haben wir nur die Wahl, *im Zweifel* grundsätzlich von Haftung freizustellen oder *ungeachtet* des Zweifels die Haftung aufzuerlegen; letzteres heißt aber eben doch die Haftung unmittelbar an den angerichteten Erfolg (Schaden) anknüpfen, ist also ex definitione Erfolgshaftung. Ethischer Rigorismus mag dazu drängen, mit der Erfolgshaftung restlos aufzuräumen, aber damit würden wir die Geschädigten weithin schutzlos stellen, würden sie ihres Rechtsanspruchs auf Schadensersatz in all den Fällen berauben, in denen wir dem Schädiger nicht nachweisen können, daß er für sein Versagen „kann". Solange uns keine Lösung einfällt, die diese sozial untragbare Konsequenz vermeidet, bleibt ein Maß *zivil*rechtlicher Erfolgshaf-

tung unentbehrlich. Voreiliges Streben, die rohe Erfolgshaftung mehr und mehr zurückzudrängen, hat uns dazu verleitet, zu einem definitorischen Trick zu greifen. Dem ursprünglichen Sinn nach wollten wir den Menschen für die bösen Folgen seines Tuns oder Unterlassens nur haften lassen, wenn er „dafür kann", gleichbedeutend damit, daß sie ihm *vorwerfbar*, d. h. nicht bloß dem Kausalnexus nach, sondern als Verschulden zurechenbar sind; dann aber entkleideten wir dieses Verschulden mit einem geschickten Kunstgriff seines ethischen Charakters und seiner darin begründeten Vorwerfbarkeit, indem wir das „menschliche Versagen" nicht *sub*jektiv als Mangel an der geschuldeten und dem Menschen möglichen und darum auch zumutbaren Aufmerksamkeit, Sorgfalt oder was immer definieren, sondern ver*ob*jektivieren als Außerachtlassen der „im Verkehr erforderlichen Sorgfalt" (BGB § 276, Abs. 1, Satz 2), gleichbedeutend mit objektivem Zurückbleiben hinter dem Maß an Sorgfalt, das die jeweilige Sachlage als solche erfordert. Wollen wir ehrlich sein, dann müssen wir gestehen, daß hinter dieser *Verkleidung* als Verschulden sich nichts anderes als die offenbar praktisch nicht zu entbehrende nackte Erfolgshaftung verbirgt.

Daß der Mensch aus den von ihm durch Rechtsgeschäfte (rechtsgeschäftliche Willenserklärung) eingegangenen Verbindlichkeiten, Gewährleistungspflichten usw. auf *Erfüllung* „behaftet", d. h. in Anspruch genommen werden kann, in *diesem* Sinn also dafür „haftet", ist, wie bereits angedeutet, nicht viel mehr als eine Tautologie und daher hier nicht zu vertiefen; erst die Nicht-Erfüllung löst Haftung der hier zur Rede stehenden Art aus. Diesbezüglich bemühen sich Rechtswissenschaft und Rechtsprechung, immer genauer zu klären, wofür ein Vertragsteil, der mit seiner Leistung in Verzug gerät oder die Erfüllung überhaupt ganz oder zum Teil schuldig bleibt, einzustehen hat, genauer: welche Umstände, weil nicht in seiner Macht stehend, von ihm auch „nicht zu vertreten" sind mit der Folge, daß er für die aus dem Verzug oder der Nichterfüllung erwachsenden Nachteile *nicht* einzustehen braucht, dafür *nicht* „haftet", und welche von ihm „zu vertreten" sind und ihm deswegen mit allen Folgen zur Last gelegt werden, für die er also „haftet" (Vertragshaftung). – Da wir es hier nicht mit dem sicherer Feststellung sich meist entziehenden inneren Tatbestand „menschlichen Versagens" zu tun haben, sondern mit der genauen Umschreibung des objektiven Bereichs, für den jeder Vertragspartner in seinen Beziehungen als Unternehmer, als Produzent, als Händler, als Verbraucher, als Arbeitgeber oder Arbeitnehmer „einzustehen" hat, liegt hier ein echter Fortschritt vor; hier wird wirklich Neuland für die Verschuldenshaftung gewonnen.

Einen ähnlichen echten Fortschritt erleben wir zur Zeit in bezug auf die Haftung aus rechtserheblichen Handlungen. Rechtswissenschaft und Rechtsprechung klären immer genauer, wofür beispielsweise eine Gewerkschaft, die einen Streik ausruft, oder ein Arbeitgeberverband, der eine Aussperrung verhängt, „einzustehen" hat; für welche etwa eintretenden nachteiligen Folgen, von denen insbesondere auch unbeteiligte Dritte betroffen werden können, haben sie aufzukommen und haben sie daher „einzukalkulieren"? Hier geht es offenbar schon gar nicht um „menschliches Versagen", sondern

um sehr bewußt und überlegt getroffene Entscheidungen, durch die Risiken manchmal ungeheueren Ausmaßes eingegangen werden. Wer solche Entscheidungen trifft, soll *wissen*, wofür er haftbar gemacht, d. h. gegebenenfalls auf Schadensersatz oder Wiedergutmachung in Anspruch genommen werden kann.

In dem Maß, wie es uns gelingt, die Tragweite unmittelbar der zivilrechtlichen, mittelbar auch der strafrechtlichen Haftung immer genauer zu umschreiben und die Verantwortungsbereiche immer schärfer zu umgrenzen, schreiten wir von roher Erfolgshaftung zu immer vollkommener ausgefeilter Verschuldenshaftung fort; für die Strafrechtspflege bleibt allerdings die unübersteigbare Grenze bestehen, daß ihr der Gott allein vorbehaltene Blick ins Innere des Menschen versagt ist (sich *dessen* vermessen zu haben, war die eigentliche Hybris des nationalsozialistischen Strafrechts!); menschliches Strafrecht bleibt immer darauf angewiesen, sich an das sinnlich Wahrnehmbare zu halten und daraus den inneren Tatbestand mehr mutmaßlich als sicher zu erschließen.

Oberflächlich betrachtet könnte die heute unaufhaltsam sich ausbreitende *Gefährdungshaftung* als ein Rückfall in die Erfolgshaftung erscheinen; dieser Schein trügt. Weit davon entfernt, in die Erfolgshaftung zurückzufallen, bedeutet die Gefährdungshaftung viel eher einen Fortschritt noch über die im herkömmlichen Sinn verstandene Verschuldenshaftung hinaus. Macht diese für Handlungen und Unterlassungen oder überhaupt für ein Verhalten verantwortlich, das im moralischen Sinn *vorwerfbar* ist, so schreitet die Gefährdungshaftung darüber hinaus, indem sie verantwortlich macht auch für die möglichen Folgen von Handlungen, die, obwohl sie an sich nicht fehlerhaft oder gar verwerflich sind, dennoch nicht ohne weiteres unbedenklich gesetzt werden können, sondern wegen der Gefahren für fremde Rechtsgüter (Leib und Leben oder was immer), die sie unvermeidlich mit sich bringen, der *Rechtfertigung* bedürfen. Daß hinreichend gewichtige Gründe bestehen, um diese Gefahren oder Gefährdungen zuzulassen, genügt *allein* noch nicht; überdies ist erfordert oder kann zum mindesten erforderlich sein, daß derjenige, der ungeachtet der damit verbundenen Gefährdung fremder Rechtsgüter den Tatbestand setzt, es auf sich nimmt, auch für die etwa eintretenden *un*vermeidlichen oder *un*abwendbaren Schadensfälle aufzukommen. Wohl alle fortgeschrittenen Länder haben heute diese über den Bereich des wie immer verstandenen Verschuldens hinaus *erweiterte* Haftung; sie erfaßt einen durch die Gesetzgebung im einzelnen zu umschreibenden Kreis von Tatbeständen, die folgende Merkmale aufweisen:

1. die unvermeidliche Gefährdung wird durch hinreichend gewichtige Gründe gerechtfertigt (Frage der Güterabwägung);

2. aus Gründen der Billigkeit, wenn nicht gar aus Rücksicht auf das allgemeine Wohl erscheint es geboten, eintretende Schäden nicht zu Lasten der betroffenen Dritten, sondern zu Lasten des Veranstalters des Gefährdungstatbestands gehen zu lassen.

Das älteste Beispiel sind die Eisenbahnen; dann wurde mehr und mehr das gesamte Fabrik- und Maschinenwesen einbezogen sowie der Straßen-, Wasser- und Luftverkehr;

das jüngste, aber bereits die Grenzen der Gefährdungshaftung sprengende Beispiel ist die *Nuklear*technik, deren Risiken so groß und zudem heute noch so wenig abschätzbar sind, daß kein Privater sie übernehmen kann und daher der Staat hier als letzter Garant auftreten muß.

Eisenbahn, Fabriken, Kraftfahrzeugverkehr usw. sind unter den heutigen Umständen unentbehrlich; trotz der mit ihnen verbundenen Gefahren auch für unbeteiligte Dritte sind sie daher sittlich nicht zu verwerfen; wer sie betreibt, lädt *dadurch* keine Schuld auf sich. Damit aber erhebt sich die Frage, *wer* die allenfalls eintretenden Schäden, für die niemand aus ihm vorwerfbarem Verschulden haftet, tragen, *wem* die Rechtsordnung sie auferlegen soll. A priori läßt sich das nicht deduzieren. Da die für die heutige Wirtschaft und Gesellschaft kennzeichnenden Gefährdungstatbestände in der Hauptsache von den wirtschaftlich Starken (Unternehmer, Kraftfahrzeughalter) gesetzt werden, während die trotz aller Vorsichtsmaßregeln nie ganz auszuschließenden, oft sehr schweren Schädigungen bis zum Verlust des Lebens ganz überwiegend wirtschaftlich Schwache treffen, erscheint es zum mindesten *billig*, sie dem Veranstalter aufzuerlegen und die Betroffenen davon zu entlasten. In dieser Frage ist das allgemeine Rechtsbewußtsein so eindeutig, daß der Gesetzgeber gar nicht gegenteilig entscheiden könnte. So wetteifern denn der Gesetzgeber und die freie Rechtsentwicklung durch Wissenschaft und Spruchpraxis, den Kreis der Tatbestände, für die diese weit über das, wofür aus Verschulden gehaftet wird, hinausgreifende Gefährdungshaftung gilt, mehr und mehr auszuweiten.

Erst verhältnismäßig spät brach die Erkenntnis sich Bahn, daß aus dem Rechtsgedanken, der zur Gefährdungshaftung führt, gewissermaßen als Umkehrschluß folgt: solche Gefahrentatbestände *darf* überhaupt nur setzen, wer imstande ist, für die absehbaren, d. h. im Bereich menschlicher Voraussicht liegenden unabwendbaren Schäden aufzukommen. Demgemäß macht die Gesetzgebung heutiger Industriestaaten beispielsweise die Zulassung von Kraftfahrzeugen von dem Nachweis abhängig, daß der Fahrzeughalter für seine Haftung aus etwa angerichteten Schäden bei einem als leistungsfähig anerkannten Versicherungsunternehmen Deckung genommen hat. Ähnlich ist – so jedenfalls in der BRD – die Haftung des Arbeitgebers gegenüber dem Arbeitnehmer geregelt: kommt der Arbeitnehmer durch einen Betriebsunfall zu Schaden, dann tritt die Berufsgenossenschaft stellvertretend für den Arbeitgeber ein; auf diese Weise ist der Arbeitnehmer auch bei Leistungsunfähigkeit (Konkurs oder dgl.) des Arbeitgebers gesichert.

Wiedergutmachung

Bis hierhin war von Meinungsstreit oder Meinungsverschiedenheiten zwischen Juristen und Moralisten überhaupt noch nicht die Rede. Bevor auf sie eingegangen wird, sei gleich im vorhinein davor gewarnt, sie zu überschätzen: so groß, wie sie

ihnen selbst in der Hitze des Gefechts erschienen, sind sie nicht. Aber der Gegenstand, mit dem sie es zu tun haben – die verletzte Gerechtigkeit und deren Wiederherstellung oder Wiedergutmachung – bietet zwei grundverschiedene Aspekte. Dem Juristen stehen die verletzten Rechtsgüter und die in ihnen verletzte Rechtsordnung vor Augen (*ob*jektiver Aspekt); dem Moraltheologen geht es wesentlich um die (Tugend der) Gerechtigkeit (*sub*jektiver Aspekt). Dem entspricht, daß die Moraltheologen sich mit den *Gewissens*fragen befassen, nicht zuletzt im Hinblick auf die Unterweisung der Beichtväter, wogegen die Juristen Lösungen suchen für die *Rechts*fragen, die sich aus einer Verletzung fremder Rechtsgüter und den damit verbundenen Schädigungen zwischen dem Verletzer und dem Verletzten ergeben. – Würden Moraltheologen und Juristen immer beachten, daß sie es zwar mit ein und demselben Gegenstand zu tun haben, jedoch unter ganz verschiedenen Rücksichten, nähmen sie sich ferner die Mühe, die Sprache des anderen zu lernen, d. h. sich die Kenntnis zu verschaffen, in welchen grundverschiedenen Bedeutungen beide Fachsprachen die gleichen Termini verwenden, dann würde sich herausstellen, daß die beiderseitigen Meinungen einander keineswegs so schroff entgegenstehen, wie die beiderseits übliche Redeweise vermuten läßt; tatsächlich lassen sie die allermeisten Differenzen überbrücken.

Interessiert, wie schon gesagt, den Theologen die *Tugend* der Gerechtigkeit, ist sie und ihre Verletzung sein Ausgangspunkt, dann wendet er sich notwendig folgenden beiden Fragen zu:

1. um welche der verschiedenen Unterarten der Gerechtigkeit geht es in diesem Zusammenhang?

2. wird die Wiedergutmachungs- oder Erstattungspflicht bereits durch die tatsächliche Rechtswidrigkeit („iniuria materialis") ausgelöst oder bedarf es dazu des förmlichen, d. h. bewußt und gewollt begangenen Verstoßes gegen die Tugend der Gerechtigkeit („iniuria formalis")?

Die erste Frage erweist sich als rein terminologischer Natur. Die theologische Fachsprache hat für die Wiedergutmachung der verletzten *ausgleichenden* (Tausch- oder Verkehrs-) Gerechtigkeit („reparatio iustitiae *commutativae* laesae") den Fachausdruck „restitutio" geprägt; daher gebraucht sie auch das deutsche Wort „Wiedergutmachung" meist nur in diesem engeren Sinn. Das darf aber nicht in den Irrtum verführen, Verletzungen anderer Arten der Gerechtigkeit, sei es der austeilenden („iustitia distributiva") oder der sog. gesetzlichen (oder Gemeinwohl-) Gerechtigkeit („iustitia legalis seu socialis") brauchten nicht gutgemacht zu werden. Selbstverständlich muß jeder Verstoß gegen jedwede Art von Gerechtigkeit in Ordnung gebracht werden, soweit er sich in Ordnung bringen läßt. So sind beispielsweise hinterzogene Steuern *nach*zuzahlen, nur heißt die Nachzahlung widerrechtlich hinterzogener Steuern in der lateinischen Fachsprache nicht „restitutio" und daher auch auf deutsch nicht Wiedergutmachung oder Wiedererstattung oder Schadensersatz, sondern ist schlicht Erfüllung einer bisher noch nicht erfüllten und daher noch fortbestehenden Pflicht. (Auch die deutsche Rechtssprache macht solche dem Sprachgebrauch des Alltags und der Straße

unbekannte Unterschiede zwischen Entschädigung, Schadensersatz, Rückerstattung u. a. m.)

Zur Sache ist festzustellen, daß die Pflicht „wiedergutzumachen" immer dann besteht, wenn die sittliche Ungeordnetheit meines Tuns, gleichviel gegen welche Tugend (Gerechtigkeit oder eine andere) es verstieß, über die Tat hinaus fortdauert, z. B. ein durch eine Lieblosigkeit zugefügtes Leid; ohne Wiedergutmachung oder wenigstens Bemühen um Wiedergutmachung würde ich die Lieblosigkeit fortsetzen. – Wurde die ausgleichende (Tausch- oder Verkehrs-) Gerechtigkeit verletzt, dann liegt in der Regel nicht nur der fortdauernde Unrechtstatbestand offen zutage, sondern läßt sich meist auch die zur Wiedergutmachung zu erbringende materielle Leistung hinreichend genau bestimmen.

Die Rechtsverletzung kann in einem rechtswidrigen Zustand bestehen, aber auch in einer Handlung oder Unterlassung, durch die ein fremdes Rechtsgut verletzt wird. Um beides zu unterscheiden, bedient der hl. Thomas sich des hübschen Wortspiels „res accepta" und „acceptio rei" (S. Th. 2. II. q. 62); die heutigen lateinischen Lehrbücher drücken dasselbe etwas unscharf aus durch „possessio rei alienae" und „damnificatio iniusta".

Besteht ein rechtswidriger *Zustand,* so ist er zu beseitigen und an seiner Stelle der rechtlich gesollte Zustand herzustellen; wie es zu dem rechtswidrigen Zustand gekommen ist, macht da keinen Unterschied; insoweit ist für die Frage des Verschuldens kein Raum; zu fragen ist nur, was erfordert ist, um den rechtlich gesollten Zustand herzustellen, und wem es obliegt, dies zu tun. – Anders, wenn durch eine *Tat* (Handlung oder Unterlassung) ein fremdes Rechtsgut unberechtigterweise beeinträchtigt, beoder geschädigt oder vernichtet worden ist; hier ist zu fragen, in welchem Umfang der Täter (oder die Mehrheit von Beteiligten) für die Handlung oder Unterlassung und deren nachteilige Folgen, d. h. für die angerichteten Schäden, einzustehen hat. Vor der göttlichen und menschlichen *Straf*gerechtigkeit zu verantworten hat der Täter seine Tat, soweit er wissentlich und willentlich Unrecht getan oder das rechtlich Geschuldete zu tun unterlassen hat. Darum geht es hier aber nicht, sondern einzig darum, inwieweit derjenige, durch dessen Tat oder Unterlassung ein fremdes Rechtsgut verletzt worden ist, für die *Folgen,* für den unmittelbaren und vielleicht auch für den mittelbaren Schaden aufzukommen hat. Hier stellt der Moralist die Frage nach dem *sittlichen Verschulden:* steht dem Geschädigten in jedem Fall Anspruch auf Wiedergutmachung des erlittenen Schadens zu, oder ist der Schädiger nur dann zur Wiedergutmachung verpflichtet, wenn der angerichtete Schaden auf ein Tun oder Unterlassen zurückgeht, das *vor Gott und im Gewissen* schuldhaft, d. h. Sünde war? Und näherhin: wenn aus geringfügiger Nachlässigkeit, also nur *leichtem* Verschulden *schwerer* Schaden entstanden ist, kann dann die drückende Last der Wiedergutmachung unter schwerer Sünde verpflichtend sein? Gerade in Fragen dieser Art reden Theologen und Juristen zwei verschiedene Sprachen und infolgedessen oft aneinander vorbei. Beide reden von „culpa"; der Theologe denkt bei „culpa" an die Schuld, die wir im Confiteor

Gott bekennen, d. i. an die Sünde; in der Begriffswelt des Juristen kommt der Begriff „Sünde" nicht vor[1].

Hat die Tat mir einen objektiv rechtswidrigen *Vorteil* erbracht, dann kommt es auf die Schuldfrage offenbar nicht an; dieses Vorteils habe ich mich auf jeden Fall zu entäußern. Anders, wenn durch meine Tat ein fremdes Rechtsgut verletzt (beeinträchtigt, beschädigt, vernichtet) worden ist, wodurch ich nichts gewonnen habe, der andere aber *geschädigt* ist; für die Pflicht, Schadensersatz zu leisten, kommt die Schuldfrage ins Spiel: haftet der Täter *nur* für Verschulden, für jedes Verschulden oder noch über die Grenzen des Verschuldens hinaus?

Diese Frage sieht der Moraltheologe in ganz besonderem Grad unter dem Gesichtspunkt der Beichtpraxis; sein Denken kreist um den Täter, um dessen Tat und deren Sündhaftigkeit. Der Beichtvater muß den Fall vom Individuum, d. h. von seinem Pönitenten her sehen und angehen. Als Beichtvater darf er auf Wiedergutmachungspflicht nur erkennen, wenn sie mit Sicherheit feststeht. Daher das Bestreben der Moralisten, die Lehre von der Wiedergutmachung scharfsinnig in zwingender Logik aus obersten Rechtsprinzipien abzuleiten und die Pflicht zur Wiedergutmachung schärfstens zu umgrenzen, d. h. einzugrenzen. Der Beichtvater, der nicht zum Sachwalter des Geschädigten bestellt ist, sondern es ausschließlich mit seinem Pönitenten zu tun hat, wendet überdies den Grundsatz an: „in dubio pro reo". Darin zeigt sich wohl am deutlichsten der verschiedene Ansatz des Moralisten und des (Zivil-) Juristen[2].

[1] Die lateinischen Lehrbücher der Moraltheologie bilden das Begriffspaar „culpa theologica" und „culpa iuridica", um damit zu unterscheiden zwischen echter Schuld vor Gott („culpa theologica") und einem Verhalten, das nur gemessen an der herzlosen Überstrenge der Juristen als schuldhaft erscheint, in Wahrheit aber schuldlos ist („culpa iuridica"). Eine solche Unterscheidung macht der Jurist selbstverständlich nicht mit. Er hat ein anderes Begriffspaar, nämlich „culpa" und „dolus". „Culpa" bedeutet für ihn, wenn schon überhaupt, dann den geringsten Verschuldensgrad: „Fahrlässigkeit" = menschliche Schwachheit, „dolus" dagegen das *qualifizierte* Verschulden: „Vorsatz". – So hat „culpa" bei Theologen und Juristen geradezu *gegensätzlichen* Sinn. Wenn der Jurist auf „culpa" erkennt, dann *ent*schuldigt er mehr als er beschuldigt, d. h. er weist den Vorwurf schwerer Schuld ab, erkennt auf Versagen aus menschlicher Schwachheit und befürwortet damit ein eher nachsichtiges, mildes Urteil; wenn der Theologe, der Beichtvater auf „culpa" erkennt, dann *be*schuldigt er den armen Sünder: „Du hast dein Gewissen mit Schuld beladen, bist schuldig geworden vor Gott." Beiderseitiges Wissen um diesen Doppelsinn von „culpa" würde viele Mißverständnisse ersparen.

[2] Die verschiedene Sicht und Verfahrensweise des Moraltheologen und des Juristen lassen sich vielleicht am besten so kennzeichnen: der Moraltheologe fragt, ob der Schädiger durch seine Tat sich eine Entschädigungs*pflicht* zugezogen habe, und erkennt, wenn dies zutrifft, dem Geschädigten einen Entschädigungsanspruch zu. Der Jurist fragt, ob dem Geschädigten aus dem schädigenden Eingriff in seine Rechtsgüter ein Entschädigungs*anspruch* gegenüber dem Schädiger erwachsen ist, und legt zutreffendenfalls diesem die Entschädigungspflicht auf. – Für den Moraltheologen ist die Entschädigungspflicht die Quelle, aus der ein Entschädigungsanspruch entspringen kann; für den Juristen ist umgekehrt die Entschädigungspflicht der Reflex oder das Spiegelbild des Entschädigungsanspruchs. – Anspruch und Verbindlichkeit sind Wechselbegriffe; nichtsdestoweniger kann man sinnvoll fragen, was *logisch* früher ist: mein *Recht*, dessen Spiegelbild die Leistungs- oder Duldungspflicht des anderen ist, oder meine *Pflicht*, aus der als ihr Spiegelbild der Anspruch des anderen erwächst.

Auffallend wenig Beachtung schenken die Moralisten dem die Juristen stark beschäftigenden Problem des „konkurrierenden Verschuldens" (BGB §§ 254 und 846): wie weit entlastet es den Schädiger von der Wiedergutmachung, wenn der Geschädigte den Schaden *mit*verschuldet hat? – Der Umstand, daß Schadensersatz im allgemeinen nur bei vermögenswerten Gütern möglich ist, Schädigungen in anderen Rechtsgütern daher im allgemeinen nur insoweit zu einer Wiedergutmachung führen, als sie zugleich Vermögensschäden im Gefolge haben (z. B. bei körperlicher Verletzung Heilungskosten und Verdienstausfall), erklärt es, daß die Moraltheologie die Lehre von der Wiedergutmachung im Zusammenhang mit der Lehre von den vermögenswerten Gütern (Lehre vom 7. Gebot) zu behandeln pflegt. Ebendort behandelt sie auch die Verwicklungen, die sich ergeben, wenn nicht ein einzelner, sondern das Zusammenwirken mehrerer den Schaden verursacht hat. An sich gehört all dies in die allgemeine Lehre von Recht und Gerechtigkeit bzw. in die Lehre von der Zurechnung.

Im Unterschied zum Theologen, der es mit der *Tugend* der Gerechtigkeit und deren Verletzung zu tun hat, befaßt der Jurist sich mit den verletzten *Rechtsgütern*. Menschliches Recht und menschliche Gerechtigkeit bleiben immer auf den äußeren Rechtsbereich beschränkt, d. i. auf das, was wahrnehmbar ist und als solches sich feststellen läßt. Im Gegensatz zur Moraltheologie, die nach dem Verschulden im Gewissen fragt und daher immer in Gefahr ist, auf die Verschuldenshaftung im ethischen Sinn zurückzufallen, muß die menschliche Rechtsordnung und Rechtspflege den Anspruch des Geschädigten auf Schadensersatz an äußerlich feststehende oder feststellbare Tatsachen knüpfen. Wo keine offenbare Bosheit (Vorsatz, Absicht), sondern nur Schwäche, Unaufmerksamkeit oder andere Nachlässigkeit, allenfalls eine gewisse Oberflächlichkeit oder Leichtfertigkeit im Spiel ist, kann meist nicht einmal der Mensch selbst und noch viel weniger ein anderer (Richter, Sachverständiger, Zeuge u. a. m.) auch nur einigermaßen zuverlässig beurteilen, ob oder inwieweit dieses „menschliche Versagen" *vorwerfbar* ist. So muß der Jurist sich mit groben Maßstäben begnügen und kann nur gewisse Standards aufstellen, so insbesondere den Standard der „im Verkehr erforderlichen Sorgfalt"; wer diese nicht aufbringt, wird mit den bösen Folgen belastet; mit welchem Recht?

Anders als der Beichtvater, der es nur mit seinem Pönitenten zu tun hat, muß der Jurist – das gilt an erster Stelle vom Gesetzgeber, der die Rechtsregeln aufstellt, gilt entsprechend aber auch vom Richter, der sie anwendet – den Blick nach *zwei* Seiten richten und Lösungen suchen, die für alle Beteiligten, hier zunächst für den Verletzer und den Verletzten, den Schädiger und den Geschädigten tragbar sind, die zugleich aber auch den Bedürfnissen des Gesellschafts- und Wirtschaftslebens von heute entsprechen und sich dessen Wandlungen schmiegsam anpassen. Mit begrifflichen Ableitungen aus Rechtsprinzipien ist das nicht geschafft; vielmehr muß schöpferisch Recht gestaltet werden; aus diesem Grund erscheint dem Juristen die Regelung der Schadenstragung nicht so sehr eine Aufgabe juristischer Logik zu sein als vielmehr eine unter Rücksichten der Billigkeit, aber auch der Praktikabilität zu lösende Gestaltungsauf-

gabe. – Ob beispielsweise, wer grob oder nur leicht *fahrlässig* den Tod des Ernährers einer Familie verschuldet hat, der Ehefrau und den Abkömmlingen, vielleicht auch noch anderen von ihm bisher unterhaltenen Angehörigen zur Unterhaltsleistung verpflichtet sein soll und wie hoch diese Leistungen zu bemessen sind, kann nur positiv in Anpassung an die jeweiligen allgemeinen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse wie auch an die speziellen Bedürfnisse des Einzelfalls geregelt werden, läßt sich nur ex aequo et bono, nicht im Weg logischer Stringenz ableiten.

Schließlich sind aber auch die *technischen Schwierigkeiten,* die einer Verständigung zwischen Juristen und Moralisten im Weg stehen, nicht zu unterschätzen. – Gesetzgebung, Rechtsprechung und Rechtswissenschaft von heute arbeiten mit einer völlig anderen Begriffstechnik, als die Moraltheologie in Jahrhunderten sich erarbeitet hat. Für das heute geltende Recht, ausgesprochenermaßen für das Recht des deutschen BGB, grundlegend (systembildend) ist die messerscharfe Scheidung von Sachenrecht und Schuldrecht, der Gegensatz von (kausalem) Verpflichtungs- und (abstraktem) Verfügungsgeschäft. Dazu kommt das überaus große Gewicht, das unsere Rechtsordnung um der nötigen Sicherheit und Schnelligkeit des Rechtsverkehrs willen dem *Rechtsschein* beilegt – ein Begriff, von dem die Moraltheologie noch keine Kenntnis genommen zu haben scheint. Aus all dem ergibt sich eine völlig andere Stoffgliederung und Behandlungsweise in Jurisprudenz und Moraltheologie.

Was die Moraltheologie unter „possessio rei alienae" behandelt, findet sich im BGB in der Hauptsache unter „Ansprüche aus dem Eigentum" (§§ 985–1007) und unter „Besitz" (§§ 854–872). – Anstatt zwischen „bona" und „mala fides" (innerer Tatbestand) wird unterschieden: vor und nach Rechtshängigkeit (äußerer, leicht feststellbarer Tatbestand). Davon abgesehen stimmt die juristische Kasuistik mit der moraltheologischen weitgehend überein. Während aber die Moralisten hier alles unterbringen, was sie aus dem Grundsatz „non licet ditescere ex re aliena" ableiten, legt das BGB – seiner Systematik getreu – hier einen Schnitt und bringt die „ungerechtfertigte Bereicherung" im Schuldrecht als Titel 24 (§§ 812–822); hier geht es ja nicht darum, den Berechtigten den Besitz der ihm zu Unrecht vorenthaltenen „Sache" zu verschaffen, sondern um einen meist in Geld zu leistenden Wertausgleich. Von dem, was bei den Moraltheologen „damnificatio iniusta" heißt, handelt der anschließende Titel 25 „Unerlaubte Handlung" (§§ 823–853); hier verpflichtet der Gesetzgeber jedoch außer im Fall der Sittenwidrigkeit (§ 826) zur Wiedergutmachung *nur* wegen Verletzung der von ihm ausdrücklich aufgezählten Rechtsgüter; der Moralist sähe diese Pflicht lieber in jedem Fall auf alle verletzten Rechtsgüter erstreckt, sollte sich aber nicht für klüger halten als der Gesetzgeber und sollte anerkennen, daß dieser gute Gründe für seine einschränkende Vorschrift haben kann.

Nachdem heute die aus Gefahren aller Art „zufällig", aber unvermeidlich sich ergebenden Schäden an Zahl und Schwere immer mehr zunehmen, ist es zu einer der gewichtigsten Fragen unserer Sozialordnung geworden, *wer* diese Schäden tragen soll, der Betroffene oder derjenige, der den Gefährdungstatbestand gesetzt hat. Das klas-

sische Axiom „casum sentit dominus" (der [glückliche oder unglückliche] Zufall trifft, wen er eben trifft, d. h. der Vorteil oder Nachteil verbleibt dem einmal Betroffenen) würde auf diesen Bereich angewandt zu sozial unerträglichen Ergebnissen führen. Als nun die Gesetzgebung fortgeschrittener Länder begann, die *Gefährdungshaftung* einzuführen, wollten die Moraltheologen mit Berufung auf das Verschuldensprinzip, wie *sie* es verstanden, ihr die Verbindlichkeit im Gewissen absprechen oder sie nur mit der Einschränkung „post sententiam iudicis", „nach richterlicher Entscheidung" gelten lassen. Diese auf den ersten Blick höchst befremdliche Einschränkung ist nur daraus zu erklären, daß die Moraltheologen die Gefährdungshaftung irrtümlich als eine Maßnahme *straf*rechtlicher Generalprävention verstanden; die auferlegte Schadensersatzpflicht sei als Strafdrohung gedacht, die von leichtfertigem Handeln abschrecken und zu größerer Vorsicht erziehen sollte; einer „Strafe" braucht man sich aber nicht zu unterziehen, ohne rechtskräftig dazu verurteilt zu sein. Inzwischen dürfte ein zutreffenderes Verständnis der Gefährdungshaftung sich durchgesetzt haben, womit die Einschränkung hinfällig geworden ist. – Richterlicher Entscheidung bedarf es nur dann, wenn – was nicht selten der Fall ist – ein zweifelhafter Sachverhalt erst durch richterliche Beweiserhebung geklärt werden muß.

Noch keinen Gedankenaustausch haben – soweit ersichtlich – Juristen und Moraltheologen miteinander gepflogen über die bei sogenannter „schadengeneigter Arbeit" unvermeidlich immer wieder vorkommenden Schadensfälle, bei denen bald der Arbeitgeber, bald der von einem Unfall betroffene Arbeitnehmer der Geschädigte ist. Ob ein geringfügiges, auf die Dauer überhaupt nicht völlig auszuschließendes Versehen oder Versagen, das zu einem schweren Schaden geführt hat, im vorliegenden Einzelfall sich hätte vermeiden lassen und darum „zurechenbar" ist, entzieht sich weitgehend menschlichem Urteil. Der Jurist, für den die Wiedergutmachung überhaupt mehr eine Sache der Billigkeit und des sozialen Ausgleichs ist, neigt dazu, in Fällen dieser Art statt der Alternative „alles oder nichts" den Schaden zwischen Schädiger und Geschädigtem in einer für beide tragbaren Weise zu *teilen* – eine geradezu befreiende Lösung, zu der die Moralisten (Beichtväter) sich nur beglückwünschen können.

Versicherung

Der die Gefährdungshaftung tragende Grundsatz hat, wie schon erwähnt, im Weg des Umkehrschlusses zu der Folgerung geführt, wer einen Gefährdungstatbestand setze, müsse in der Lage sein, den gegebenenfalls an ihn herantretenden Ansprüchen auf Schadensersatz zu genügen. Der damit gegebene Anstoß hat die Entwicklung weit über die Gefährdungshaftung hinaus vorangetrieben.

Nur ausnahmsweise dürften die eigenen Mittel eines Unternehmers ausreichen, um für durchaus im Bereich des Möglichen und Voraussehbaren liegende Großschäden aufzukommen; in der Regel wird er darauf angewiesen sein, seine Haftpflichtrisiken

durch eine Haftpflichtversicherung abzudecken. Darum schreibt der Gesetzgeber dem Kraftfahrzeughalter dies zwingend vor, damit gewährleistet ist, daß der Schadensersatzanspruch eines Geschädigten nicht ins Leere greift. Nicht der Form, aber der Sache nach zum gleichen Erfolg führt die berufsgenossenschaftliche Unfallversicherung der Arbeitnehmer; für den möglicherweise zahlungsunfähigen und zudem noch zahlungswilligen Arbeitgeber springt die Berufsgenossenschaft ein und befriedigt die Ansprüche des verunfallten Arbeitnehmers; ihre Leistungskraft ist durch die Pflichtbeiträge aller zu einer *Gefahrengemeinschaft* zusammengeschlossenen Arbeitgeber gesichert. Aber gerade bei Einrichtungen von dieser Art macht sich eine neue Schwierigkeit unangenehm bemerkbar: *ob* sie zuständig ist und einspringen kann, bestimmt sich nach der *Schadensursache*. So deckt beispielsweise die Berufsgenossenschaft nur Schäden aus Betriebsunfällen einschließlich einer Reihe von sogenannten Berufskrankheiten sowie „Wegeunfälle" (Weg von und zur Arbeitsstätte). Diese Anknüpfung an die Schadens*ursache* hat äußerst schwierige Abgrenzungen mit daraus sich ergebenden schwer erträglichen Härten zur Folge. Nur ein Beispiel: auf dem Heimweg sucht der Arbeitnehmer ein Geschäft auf, um etwas einzukaufen, oder holt eines seiner Kinder von der Schule ab und erleidet dabei einen Unfall. Befand er sich bei diesem Unfall auf dem „Heimweg", auf dem er geschützt ist, oder war es ein „Umweg", auf dem er *un*geschützt ist? Unter Aufbietung eines Höchstmaßes an Scharfsinn hat die Rechtsprechung unzählige Fälle solcher Art im Ganzen mehr weitherzig als engherzig entschieden; nicht wenige dieser Fälle hätte ein anderer Richter mit gleich guten Gründen gegenteilig entschieden. In jedem Fall aber bestand nur die Wahl zwischen Ja und Nein, „alles oder nichts" (der Ausweg, den Schaden wie im Fall der „schadengeneigten Arbeit" [siehe oben] zu teilen, scheint hier nicht gangbar zu sein oder wurde jedenfalls noch nicht erschlossen).

Die Qual, über menschliches Versagen eindeutige Entscheidungen treffen zu müssen, aus der die Gefährdungshaftung uns glücklich befreit hatte, kehrt hier bei der Abgrenzung der Schutzbereiche wieder! Solange der Anspruch auf Schadensersatz *ursächlich* begründet wird (der Schaden muß beispielsweise durch *Betriebs*unfall verursacht sein), läßt sich diesem Übelstand nicht abhelfen und bleibt es daher bei der menschlich schwer zu ertragenden Härte, daß es von einer geringfügigen, im Grund völlig belanglosen Zufälligkeit abhängen kann, ob dem Geschädigten eine Entschädigung zuerkannt wird oder die ganze Last des in manchen Fällen existenzvernichtenden Schadens auf ihm liegen bleibt. Um dem abzuhelfen, müßte man sich zu einem grundsätzlichen Umdenken entschließen, müßte von der Verursachung gänzlich absehen und lediglich auf das abstellen, was von Anfang an die tragende Grundlage für die Gefährdungshaftung gewesen war, nämlich das *Schutzbedürfnis* des Schwachen: wer von einem Schaden, den zu tragen über seine Kräfte geht, betroffen wird, dem muß auf *jeden* Fall geholfen werden, auch wenn niemand an seinem Unglück „schuld" ist. Sein Anspruch auf Hilfe hat seinen Rechtsgrund *nicht* in der Haftung eines Verursachers und erwächst *nicht* aus ihr, sondern umgekehrt: der Anspruch gründet un-

mittelbar in der Person des Verunfallten oder sonstwie Geschädigten; er erwächst aus seiner Not und seinem Bedürfnis nach Abhilfe und *sucht* einen Pflichtigen, den er auf Hilfeleistung „behaften" kann; am Anfang steht der *Anspruch;* die Haftung – sofern überhaupt eine solche besteht und sich ausmachen läßt, *wer* haftet – ist nur der *Reflex* dieses Anspruchs. Demzufolge würde die zu treffende Maßnahme sich unmittelbar nach dem Hilfebedürfnis, der Schadensersatz ebenso unmittelbar nach Art und Ausmaß des Schadens bestimmen; die Frage nach der Schadensursache oder nach dem Verursacher wäre nur noch von Bedeutung dafür, *wer* für die Kosten aufzukommen hat. Die Gefahrengemeinschaft (Versicherung, Berufsgenossenschaft oder was immer), die nach der getroffenen gesetzlichen oder vertraglichen Regelung für alle Schäden aufzukommen hat, kann für vorsätzlich oder *grob*fahrlässig und daher unzweifelhaft *vorwerfbar* schuldhaft verursachte Schäden auf den Verursacher Rückgriff nehmen; alle nicht vorsätzlich oder grobfahrlässig verursachten, insbesondere alle Zufallsschäden, werden auf die Gesamtheit der Angehörigen (Mitglieder, Versicherten) der Gefahrengemeinschaft, äußerstenfalls auf die Allgemeinheit der Steuerzahler umgelegt. Anders ausgedrückt: nicht mehr die Haftenden bilden je nach den von ihnen gesetzten Gefahrentatbeständen unterschiedliche Gefahrengemeinschaften, sondern eine Gefahrengemeinschaft umfaßt wie *alle* Gefährdungen so auch *alle* Gefährdeten ohne Unterschied. Das Verursachungsprinzip wirkt sich nunmehr darin aus, daß die von jedem einzelnen gesetzten Gefährdungstatbestände den *Maßstab* bilden für den von ihm zur Gefahrengemeinschaft zu leistenden Beitrag.

Ein solcher Übergang von der kausalen zur finalen (teleologischen) Denkweise, die an erster Stelle fragt, welcher Hilfe es bedarf, und erst an zweiter Stelle den Kostenträger dafür sucht, hat unverkennbare Vorzüge; demgemäß verläuft die Entwicklung denn auch eindeutig in dieser Richtung, schlagwortartig *von der Haftung zur Versicherung;* nichtsdestoweniger erheben sich dagegen auch gewichtige Bedenken.

Die gesellschaftspolitische Grundsatzfrage, ob hier nicht ein Weg beschritten wird, der zuletzt zum „risikofreien Leben" und zum totalen Versorgungsstaat führt, braucht hier nicht vertieft zu werden; dazu genügt an dieser Stelle zu sagen, daß man zwar auf diesen Weg geraten kann, daß aber kein Zwang dazu besteht, es vielmehr nur der gehörigen Aufmerksamkeit bedarf, um ihn zu vermeiden. – Dagegen ist hier noch auf die Frage einzugehen, ob der unbestreitbare, auch heute schon durch die Haftpflichtversicherung gebotene und in großem Ausmaß wahrgenommene Vorteil für den Träger namentlich von Gefährdungshaftung, sich durch den von ihm zu entrichtenden, durchaus tragbaren Versicherungsbeitrag von der Gefahr durch eine geringfügige Fahrlässigkeit, ja durch einen unvermeidlichen Unglücksfall sich eine untragbare Last an Entschädigungspflichten zuzuziehen, loskaufen zu können, nicht einen schwerwiegenden Nachteil mit sich bringe. Für viele schwache Gewissen ist das Bewußtsein, für jedes Zurückbleiben hinter der im „Verkehr erforderlichen Sorgfalt" und den dadurch verursachten Schaden zu haften, ein wirksamer Ansporn zu gesteigerter Sorgfalt und Aufmerksamkeit (man erinnere sich an den erzieherischen Wert, den die Moraltheo-

logen der Gefährdungshaftung zuschrieben, was sie zu der irrigen Meinung verführte, der auferlegte Schadensersatz sei eine „Strafe"). Offenbar entfällt diese Stütze, wenn man persönlich nur noch wegen vorsätzlich oder grobfahrlässig angerichteter Schäden in Anspruch genommen wird, die Begleichung schlicht fahrlässig angerichteter Schäden dagegen der Versicherung (Gefahrengemeinschaft) zuschieben kann. Diese an sich unerfreuliche Folge läßt sich nicht ausräumen[3]; infolgedessen bleibt nichts anderes übrig, als das Mögliche zu tun, um die Gewissen immer wieder wachzurütteln und zu schärfen. Das heutige gesellschaftliche Zusammenleben macht es unerläßlich, vieles, was sich früher auf handfeste Weise sichern oder erzwingen ließ, der Gewissenhaftigkeit jedes einzelnen Glieds der Gesellschaft zu überantworten. So entlastet auch *diese* Regelung die Gewissen nicht, sondern beansprucht sie in gesteigertem Maß.

An dieser Problematik hat sich bisher kein Streit zwischen Juristen und Moraltheologen entzündet; bei der Versicherung interessiert die Moraltheologen, soweit ersichtlich, nur die Frage der Wiedergutmachungspflicht von Versicherungs*betrug*, wobei sie meist nur die Beziehung der Versicherten zum Versicherungsunternehmen ins Auge fassen und dadurch die zwischen den Versicherten selbst – nicht nur im Fall der Versicherung auf Gegenseitigkeit – bestehende Gefahrengemeinschaft nicht in den Blick bekommen.

Im Zusammenhang mit der Wiedergutmachung behandeln die Moraltheologen vielfach auch die Unterhaltspflicht der unehelichen Väter sowie den Konkurs. Im ersteren Fall kann (und wird oft) eine Wiedergutmachungspflicht gegenüber der Kindesmutter bestehen; dem Kind gegenüber besteht keine Wiedergutmachungspflicht, sondern die Unterhaltspflicht als ursprüngliche Rechtspflicht des Erzeugers. – Beim Konkurs handelt es sich darum, eine Ordnung zu finden, nach der die bestehenden Verbindlichkeiten zu erfüllen sind, wenn die Mittel zu voller Befriedigung aller Ansprüche nicht reichen.

Aufs Ganze gesehen sind Moraltheologen und Juristen näher beieinander, als die völlig verschiedene Sprache, die sie reden, nicht nur Dritte, sondern vielfach sie selbst vermuten läßt.

[3] Immerhin läßt sich auch hier eine gewisse Abhilfe schaffen, so z. B. wenn die Kraftfahrzeugversicherer dem unfallfreien Fahrer bzw. Kraftfahrzeughalter eine Minderung oder teilweise Rückvergütung des Versicherungsbeitrags gewähren.

Hans Rotter SJ

Die Eigenart der christlichen Ethik

In der Diskussion um die Eigenart der christlichen Ethik, wie sie augenblicklich geführt wird[1], geht es nicht um irgendeine Detailfrage der Moraltheologie, sondern um ihre Grundstruktur. Es geht um die praktische Bedeutung der christlichen Offenbarung überhaupt. In der Geschichte des Christentums war diese Frage meist nicht so aktuell; denn man hatte das Empfinden, in einer christlichen Gesellschaft zu leben, und man erwartete von ihr jene Orientierung, die man zu einem christlichen Leben brauchte. In einer Zeit der Säkularisierung und des Pluralismus in allen Bereichen des Lebens ist die Frage nach christlichen Maßstäben sehr viel dringlicher geworden. Das spürt man ganz besonders in den konkreten Bereichen der Sexualethik, der christlichen Gesellschaftslehre, der Eigentumsethik usw. Wenn es in der heutigen Moraltheologie eine brennende theologische Frage gibt, dann ist es die nach der Eigenart der christlichen Ethik.

Sittlichkeit und Eschatologie

Entscheidend für jede weitere Überlegung ist die Frage, was man unter Ethik überhaupt verstehen will. Es ist nicht selbstverständlich und für den Gang der Untersuchung vielleicht sogar irreführend, Ethik etwa mit der Summe der konkreten Normen gleichzusetzen, die in einer bestimmten Gesellschaft gelten. Nach allgemeinem Verständnis läßt sich nämlich von Sittlichkeit nur dort sprechen, wo Freiheit und Verantwortung bestehen. Normen finden wir aber wenigstens in analoger Weise bereits im Tierreich[2], wo man ihnen sicher keine sittliche Bedeutung zuschreiben kann. Auch in der menschlichen Gesellschaft können Normen ohne die Annahme personaler Freiheit gedacht und begründet werden[3]. Sie scheinen sich einfach als Ausgleich der verschiedenen konkurrierenden Interessen innerhalb einer Gesellschaft zu ergeben. Das Interesse der

[1] A. Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube (Düsseldorf 1971); F. Böckle, Was ist das Proprium einer christlichen Ethik?, in: Zeitschrift für evangelische Ethik 11 (1967) 148–158; K. E. Løgstrup, Das Proprium des christlichen Ethos, ebd. 135–147; K. Demmer, Sein und Gebot (Paderborn 1970) 199–243; C. van Ouwerkerk, Säkularität und christliche Ethik, in: Concilium 3 (1967) 397–416; J. Fuchs, Gibt es eine spezifisch christliche Moral?, in dieser Zschr. 185 (1970) 99–112.

[2] Von den zahllosen Arbeiten der Vergleichenden Verhaltensforschung sei hier nur verwiesen auf W. Wickler, Die Biologie der Zehn Gebote (München 1971).

[3] Vgl. G. C. Homans, Elementarformen sozialen Verhaltens (Köln 1968).

Selbsterhaltung muß auch die Interessen der Mitmenschen in einem gewissen Maß respektieren, weil man sonst Aggressionen weckt und indirekt sich selber schadet.

Daß man Norm und Gesetze nicht ohne weiteres mit Sittlichkeit gleichsetzen darf, legt sich aber besonders vom Neuen Testament her nahe. Paulus betont mit großem Nachdruck, daß der Glaube, nicht aber die Werke rechtfertigen. Der Gläubige steht nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter dem Evangelium. Das bedeutet nicht absolute Bindungslosigkeit, vielmehr ist der Christ gehalten, seinen Nächsten zu lieben und damit das Gesetz zu erfüllen. – Die Evangelien berichten, wie Jesus Gesetze übertritt und wie er die Gesetzesgerechten kritisiert, weil sie zwar die Überlieferung auf den Buchstaben genau befolgen, aber in Wirklichkeit übertünchte Gräber sind (Mt 23, 27). Jedenfalls für ein christliches Verständnis kann also die Ethik nicht einfach mit der Summe äußerer Normen gleichgesetzt werden. Demnach läßt sich auch die Eigenart dieser Ethik nicht einfach an solchen Normen ablesen. Es ist also grundsätzlicher zu fragen, was eigentlich Ethik bzw. sittliches Handeln ist.

1. Zur Struktur des Wertes

Es geht in der Ethik nicht um Objekte von der Art, wie sie die Naturwissenschaften vor sich haben, sondern um einen Wert, und zwar um den sittlichen. Allgemein versteht man unter einem Wert die Eigenschaft eines Seienden, die jemand schätzt, begehrt oder will. Diese Eigenschaft besagt die Fähigkeit, eine bestimmte Wirkung hervorzubringen. Ein Objekt hat z. B. einen Nutzwert, wenn es Funktionen ausüben kann, nach denen ein Bedarf besteht. Ein ästhetischer Wert liegt vor, wenn ein Objekt die Fähigkeit hat, das ästhetische Empfinden „anzusprechen".

Die Werthaftigkeit eines Gegenstands ist sowohl objektiv wie auch subjektiv bestimmt. Sie hängt ab von der Art und Wirkmächtigkeit des Wertobjekts, aber auch vom Bedarf des strebenden Subjekts. So hängt etwa der Wert bestimmter Lebensmittel sowohl von ihrer eigenen Qualität ab als auch vom Bedarf dessen, der sie zu sich nimmt. In der Wirtschaft sinkt oder steigt der Preis, wenn von einem bestimmten Gegenstand zu viel oder zu wenig angeboten wird, bzw. wenn der entsprechende Bedarf abnimmt oder zunimmt.

Diese Variablen, von denen der genauere Wert eines Gegenstands abhängt, haben ihren Grund aber nicht immer nur in natürlichen Gegebenheiten oder in zufälligen äußeren Konstellationen, sondern vielfach auch in der menschlichen Freiheit. Der Mensch als geschichtliches Wesen kann sein Leben nach eigenem Wollen und Ermessen gestalten. Er kann sich bestimmte Ziele setzen und andere unbeachtet lassen. Durch solche Entscheidungen wird jeweils auch die Funktion und der Wert von Objekten und Handlungen mitbestimmt, insofern diese zu dem betreffenden Ziel in Beziehung stehen. Wenn jemand etwa eine bestimmte Berufsentscheidung trifft, dann gewinnt alles an Wert, was ihm zur Erlangung dieses Berufs dient, und es ist alles nachteilig, was ihm

dabei hinderlich ist. Die verschiedenen Kenntnisse und Fertigkeiten, die jemand im Lauf der Ausbildung erwirbt, sind in ihrem Wert nicht objektiv bestimmbar; sie sind nicht für alle Menschen gleich nützlich, sondern ihr Wert hängt entscheidend davon ab, in welcher Weise sie sich bestimmten Berufszielen oder der freien Lebensgestaltung überhaupt zuordnen lassen.

Auch die Hierarchie der Werte ist nicht etwas Vorgegebenes und objektiv für alle Gültiges, sondern sie hängt mit den Zielen zusammen, die sich der einzelne Mensch oder auch ein größerer sozialer Verband setzt. Ändern sich diese Ziele, dann ändern sich auch die Werte und es kann zu einer Umgestaltung der Werthierarchie kommen.

2. Der sittliche Wert

Von einem Nutzwert spricht man, insofern etwas geeignet ist, ein bestimmtes Teilziel im menschlichen Leben zu verwirklichen. In der Sittlichkeit geht es hingegen um den letzten umfassenden Sinn menschlicher Existenz. Sittlich ist eine Handlung, insofern sie dazu beiträgt, diesem letzten Sinn näherzukommen. Hier sollen also nicht nur irgendwelche organische oder psychische Bedürfnisse befriedigt werden; es geht nicht nur um ein Ziel, das für einige Zeit Gültigkeit hat, um dann einem anderen zu weichen, sondern hier handelt es sich um eine Zielsetzung, der das ganze menschliche Leben zugeordnet werden soll. Die verschiedenen anderen Ziele, die der Mensch anstrebt, können von der letzten sittlichen Orientierung nicht unberührt bleiben, sondern müssen sich ihr einfügen. Man kann also den sittlichen Wert auch als die Spitze der Werthierarchie auffassen, die für das Leben eines Menschen Gültigkeit hat.

Der letzte Sinn menschlichen Daseins liegt nicht in irgendeinem beliebigen Objekt. Er ist nicht objektiv festzustellen. Man kann zwar das letzte Ziel seines Daseins in materiellem Besitz sehen, aber auch dann läßt es sich nicht objektiv nachweisen, daß das menschliche Leben diesen Sinn haben muß und daß jemand, der andere Werte höher schätzt, seinen Lebenssinn verliert. Was der oberste und letzte Zweck menschlichen Daseins ist, läßt sich nicht einfach objektiv bestimmen, sondern hier ist eine Entscheidung des Glaubens zu treffen. Der Mensch ist gezwungen, diese Frage für sein eigenes Leben zu beantworten, aber jede derartige Antwort beruht auf einer subjektiven Entscheidung und kann nicht einfach von außen aufgezwungen werden. Tatsächlich verstehen verschiedene Religionen und Kulturen den Sinn menschlicher Existenz in verschiedener Weise. Es gibt viele Sinndeutungen des menschlichen Lebens und alle setzen eine Glaubensentscheidung voraus.

Wenn man nun den sittlichen Wert einer menschlichen Handlung vom letzten Ziel her bestimmt, an das der Mensch glaubt, und wenn dieses Ziel in verschiedener Weise gedeutet werden kann, dann muß sich daraus auch ein verschiedenartiges Verständnis von Sittlichkeit ergeben. Wie jeder Wert unter anderem dadurch bestimmt ist, in

welchem Wirkzusammenhang er mit dem erstrebten Ziel steht, so muß auch der sittliche Wert von dem Zusammenhang her gedeutet werden, der zwischen dem menschlichen Verhalten und der letzten Sinngebung des Lebens besteht.

3. Sittlichkeit und Glaube

Wenn unsere Überlegungen zutreffen, dann besteht ein unaufhebbarer Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Glaube. Denn was eine sittliche Handlung ist, läßt sich eben nicht allein aus den Gesetzmäßigkeiten der Natur oder den biologischen und psychologischen Bedürfnissen des Menschen bestimmen, sondern das hängt notwendig mit der Frage zusammen, worin der Mensch den letzten Sinn seines Lebens und damit auch das letzte Ziel seines Handelns sieht. Der Ethiker fragt also nicht bloß nach den Wirkursachen des menschlichen Tuns, sondern entscheidend nach der Finalursache. Diese aber setzt eine Glaubensentscheidung voraus.

Demnach kann es auch keine rein natürlich begründete Ethik im Unterschied zu einer nur im Glauben anzunehmenden Offenbarungsethik geben. Natur und Gnade lassen sich nicht nach dem Modell von zwei übereinanderliegenden Stockwerken denken. Das menschliche Leben hat nicht zwei Zielsetzungen, eine natürliche und eine übernatürliche. Wenn der Mensch aber an einen einzigen letzten Sinn seines Lebens glaubt, dann sind auch alle seine Handlungen auf dieses einzige Ziel hinzuordnen.

Eine Ethik ist immer geprägt von einer dazugehörenden „Eschatologie“ [4]. Es kann sich dabei um eine transzendente Zukunft im Sinn des Christentums handeln oder auch um eine immanente Zukunft im Sinn einer marxistischen Utopie. Es kann ein agnostischer Skeptizismus vorliegen oder sonst eine wie immer geartete Weltanschauung. Immer gibt es in der Werthierarchie des Menschen einen obersten Wert, dem alles andere zugeordnet wird. Wenn also die moderne Exegese aufweist, daß die Eigenart der biblischen Ethik durch die christliche Eschatologie bestimmt sei [5], dann ist das an sich selbstverständlich, soll aber besagen, daß sich in diesem Zusammenhang tatsächlich die Ethik des Neuen Testaments von der der jüdischen Tradition und der griechisch-römischen Umwelt deutlich abhebt.

Das christliche Verständnis von Ethik

Christliche Ethik ist nicht zu verstehen ohne christliche Eschatologie. Die Diskussion, die heute in Exegese und Dogmatik über eschatologische Themen, etwa über die Auf-

[4] Wir meinen hier nicht eine spezielle Endzeiterwartung, sondern die Prägung jedes ethischen Systems durch einen bestimmten Sinnentwurf und die Annahme bestimmter „letzter“ Ziele.

[5] R. Schnackenburg, Biblische Ethik II, in: Sacramentum Mundi I (1967) 546; H.-D. Wendland, Ethik des Neuen Testaments (NTD Ergänzungsreihe 4, Göttingen 1970) 4–33.

erstehung, geführt wird, ist infolgedessen von größter Bedeutung für die Moraltheologie. Umgekehrt lassen sich aus der biblischen Ethik auch wichtige Folgerungen für das biblische Verständnis von den letzten Dingen ziehen. Vor allem geht es dabei um die folgenden Momente.

1. Aspekte christlicher Eschatologie

Zunächst ist das Heil im christlichen Verständnis eine *transzendente Wirklichkeit.* Das Heil ist also nicht identisch mit einem einzelnen endlichen Wert, den der Mensch im Lauf seines Lebens verwirklichen könnte. Es besteht auch nicht in der Summe all dieser Werte, also in der Ganzheit eines menschlichen Lebens von der Geburt bis zum Tod. Dagegen spricht schon das Liebesgebot, nach dem der Sinn menschlichen Handelns und damit auch des menschlichen Lebens das einzelne Subjekt eindeutig übersteigt. Das Neue Testament würde aber auch ausschließen, daß man den Sinn menschlichen Daseins in der ganzen menschlichen Gesellschaft ansetzt und den einzelnen als bloße Funktion einer übergeordneten Gesellschaft auffaßt. Der einzelne hat vielmehr als Person eine „absolute" Würde, die aber gerade dadurch zur Geltung kommt, daß er sich den Mitmenschen zuwendet. Wenn er sein Leben hingibt, wird er es in Wahrheit gewinnen. Aber dieser Gewinn ist eben nicht immanent zu verifizieren, sondern er liegt über die Hingabe des Lebens, also über den Tod hinaus. Die Auferstehung ist nur durch das Kreuz hindurch zu finden.

Christliche Eschatologie ist weiterhin *personal* zu verstehen. Das Neue Testament schildert das Heil als Gottesschau (1 Kor 13, 12; 2 Kor 5, 7; 1 Joh 3, 2) und als Mahlgemeinschaft (Mt 25, 10; Lk 14, 15 ff.). Das Heil ist also offenbar nicht nur ein Zusichkommen des Menschen, sondern eine personale Beziehung zu einem Gegenüber. Es gehört ja zur Grundstruktur des Menschen, daß er sein Ich nur entfalten kann in der Begegnung mit dem Du. Ein menschliches Du aber, das selber der Vergänglichkeit und Begrenztheit unterworfen ist, genügt nicht, um die tiefste Bedürftigkeit einer Person zu erfüllen. Der Glaube sieht diese Erfüllung in der Teilnahme am göttlichen Leben.

Schließlich ist für christliche Eschatologie noch bezeichnend, daß Gott als der *gnädige* Richter erscheint. Gott ist nicht nur ein Wesen, das über den Menschen hinwegsieht oder seine Schuld unerbittlich bestraft, sondern Gott hat sein Ja zum Menschen gesprochen und damit die Vergebung jeder Schuld ermöglicht. Christliche Eschatologie ist nicht nur ein philosophischer Entwurf, sondern sie beruht auf der Erfahrung der Geschichte. Nur weil in dieser die Gnade Gottes erschienen ist, ist christliche Hoffnung wirklich zu begründen. Hier zeigt sich der unaufgebbare Zusammenhang zwischen Eschatologie und Geschichte.

2. Kriterien christlichen Handelns

Wenn zwischen dem Heil im christlichen Verständnis und dem menschlichen Akt ein Wirkzusammenhang bestehen soll, dann muß es an diesem Akt Aspekte geben, die zu dem christlich verstandenen Heil in Beziehung gesetzt werden können. Hier ist zunächst an die *Transzendenz* zu denken. Wir können nur insofern von einem sittlichen Vollzug sprechen, als dieser bloß endliche Werte übersteigt und sich auf eine transzendente Wirklichkeit bezieht. Das geschieht, insofern es sich um einen Akt des Glaubens handelt. Nach neutestamentlichem Verständnis findet der Mensch sein Heil nicht durch das äußere Tun, sondern durch den Glauben (vgl. Röm 3; 4; Gal 2–3). Natürlich verlangt dieser Glaube auch Hoffnung (Gal 5, 5) und Liebe und damit auch eine Wirksamkeit gegenüber dem Mitmenschen (1 Kor 13; Gal 5, 6). Aber das entscheidende Kriterium für die sittliche Bewertung des Aktes ist nicht der äußere Ausdruck, sondern die innere Intention. Die Wirkung des äußeren Handelns ergibt sich ja nicht nur aus der personalen Freiheitsentscheidung, sondern auch aus der biologischen und psychologischen Veranlagung sowie aus der Gunst oder Ungunst der äußeren Situation. Aber nicht diese Momente sind für die sittliche Beurteilung maßgeblich, sondern der Vollzug, insofern er in der freien Entscheidung der Person und damit in Glaube, Hoffnung und Liebe gründet.

Das ist nun keine Selbstverständlichkeit. Wir kennen genug Ethiken, angefangen von tabuistischen Naturreligionen über das Verständnis der altgriechischen Tragödie bis herauf zum modernen Marxismus, wo die äußere Wirkung der Handlung, also der Erfolg oder Mißerfolg, das äußerlich richtige oder falsche Tun für die sittliche Beurteilung mehr oder weniger entscheidend ist. Das ist auch ganz logisch, wenn man den Sinn menschlicher Existenz in einer innerweltlichen Zielsetzung sieht, die durch die äußere Wirkung des Handelns verwirklicht bzw. verfehlt werden kann. Die innere Intention der menschlichen Freiheit kann nur da entscheidend werden, wo der Aspekt der Transzendenz am menschlichen Akt wesentlich ist, und das ist eben der Fall, wenn auch das Heil als transzendente Wirklichkeit verstanden wird.

Charakteristisch für immanent ausgerichtete Ethiken sind sehr oft Züge des Fanatismus oder des Fatalismus. Der Fanatiker ist bereit, jedes Mittel einzusetzen, das zu einem äußeren Erfolg führt. Der Fatalist glaubt an ein unentrinnbares Schicksal, an dem seine eigene Freiheit weder zum Guten noch zum Bösen etwas ändern kann. Dem Christen liegt beides fern, weil er glaubt, daß sein Heil nicht vom äußeren Geschick abhängt, wohl aber von seiner Bereitschaft zum Glauben. Für den Christen ist deshalb eine Haltung typisch, die gleichzeitig Distanz und Engagement aufweist. Eine gewisse Distanz zu der äußeren Situation und dem persönlichen Geschick ergibt sich daraus, daß dem Christen alle Werte und Vorgänge des Lebens nur als „vorletzte Dinge" (Bonhoeffer) erscheinen. Der Wille zum Engagement ergibt sich hingegen aus der Auffassung, daß sich Glaube und Gottesliebe im Einsatz für den Mitmenschen ausweisen müssen und nur so überhaupt realisiert werden können.

Wo die Sittlichkeit eines Aktes nicht nach der äußeren Wirkung, sondern nach ihrem Transzendenzbezug beurteilt wird, erhält die menschliche *Freiheit* eine zentrale Funktion. Zum äußeren Tun kann man jemanden nötigen, aber man kann ihn nicht zwingen, eine bestimmte freie Entscheidung zu treffen. Deshalb ist es in einem christlichen Verständnis unmöglich, jemanden durch Zwang zum Guten zu veranlassen oder vom Bösen abzuhalten. Hier liegt der Grund für die fundamentale Achtung der Person und ihrer freien Entscheidung, die die christliche Tradition wenigstens theoretisch immer gefordert hat. Hier liegt auch der Grund für eine echte Toleranz, die nicht mit Indifferentismus gleichzusetzen ist.

Eine derartige Auffassung von Freiheit wäre unbegründet, wenn der Sinn menschlichen Lebens in einem immanenten Ziel gesehen wird. Denn ein solches Ziel ist nicht durch die Intentionalität und Transzendenz des personalen Aktes zu erreichen, sondern nur durch die äußere Wirkung menschlichen Tuns. Betrachtet man etwa materiellen Wohlstand als das letzte Ziel menschlichen Bemühens, dann erscheint die Arbeit und die äußere Produktivität des Menschen als das sinnvollste Verhalten. Weil man aber die Produktion materieller Güter auch erzwingen kann, ist eine erzwungene Handlung prinzipiell nicht weniger sinnvoll als eine in voller Freiheit gewählte. Sieht man dagegen den Sinn menschlichen Daseins etwa in der sozialen Harmonie, dann wird man Höflichkeit, Ehrenbezeugungen und überhaupt alles schätzen, was dieser Harmonie dient, während eine Gewaltanwendung kaum in Frage kommt.

Besonders kennzeichnend für eine christliche Ethik ist weiter die Funktion, die man dem *Gewissen* zuschreibt. Daß sittliches Handeln am Urteil des Gewissens zu messen ist, ist bei einem Vergleich verschiedener ethischer Systeme durchaus keine Selbstverständlichkeit. Auch wenn man zugeben muß, daß schon ein Sokrates das Gewissen als oberste sittliche Instanz aufgefaßt hat, fällt doch gerade bei diesem Philosophen auf, daß er im Gewissen die Stimme des Daimonion, also des Göttlichen, gesehen hat. Insofern er hier in der Sicht der Beziehung des Menschen zu Gott dem Christentum nahekommt, kann er auch eine ähnliche Aussage über das Gewissen machen. Im übrigen ist leicht einzusehen, daß man von einer Unfehlbarkeit des Gewissens nur sprechen kann, wenn man jeden Gehorsam gegenüber der Gewissensstimme als sittlich guten und jeden Ungehorsam als sittlich bösen Akt auffaßt. Beurteilt man dagegen die sittliche Qualität menschlichen Handelns nach ihrer äußeren Sachgerechtigkeit, dann ist damit eine sittliche Fehlbarkeit des Gewissens ebenso vorausgesetzt wie auch eine Abwertung des Gewissens als sittliches Kriterium.

Besonders deutlich zeigt sich die Eigenart einer Ethik jeweils im Verständnis von *Schuld und Vergebung*. Von sittlicher Schuld ist ja insofern zu sprechen, als der Mensch durch sein Handeln den tiefsten Sinn seiner Existenz gefährdet. Für den Christen betrifft deshalb die Schuld das Verhältnis zwischen Mensch und Gott und somit ein transzendent verstandenes Heil. Diese Schuld ist aber prinzipiell vergebbar, wenn der Mensch bereut und auf die Barmherzigkeit Gottes vertraut. Versteht man dagegen die Sittlichkeit und damit auch die Schuld mehr vom äußeren Erfolg mensch-

lichen Tuns her, dann gibt es keine oder keine vollkommene Überwindung der einmal begangenen Verfehlungen. Schuld muß dann fatalistisch übernommen und ausgelitten werden. Ähnlich wäre es, wenn man Schuld nur in der Ebene der Mitmenschlichkeit sähe. Dann wäre sie bestenfalls soweit zu überwinden, wie der Mitmensch sie vergibt. Wo er die Vergebung verweigern würde, wäre Schuld nicht mehr aus der Welt zu schaffen. Das Heil läge dann in der Hand des Mitmenschen. Das christliche Reden von Sünde ist also in Wirklichkeit nicht inhuman, wie man oft gemeint hat, sondern wegen des komplementären Begriffs der Vergebung zutiefst befreiend und hilfreich.

Jedes ethische System muß eine bestimmte *Einschätzung der menschlichen Person* voraussetzen. Auch hier genügt eine rein philosophische Bestimmung nicht. Wenn der Mensch kein transzendentes Ziel hat, dann kann sein Leben für ihn nur soviel wert sein, wie es ihm an positiver Erfahrung bringt. Ein unglückliches, leidvolles Leben müßte dann sehr bald als wertlos angesehen werden. Gibt es aber ein transzendentes Heil, dann ist der Wert menschlicher Existenz entscheidend von da her zu bestimmen. Die Würde des Menschen ergibt sich dann aus seiner Berufung und aus dem Ziel seiner Hoffnung. Die Bibel vertritt aus diesem Grund die völlige Gleichstellung aller Menschen, denn alle haben die gleiche Berufung zur Gotteskindschaft und zum Heil. „Da gilt nicht mehr Jude oder Grieche, nicht mehr Sklave oder Freier, nicht mehr Mann oder Frau" (Gal 3, 28). Zwar konnte das Christentum nicht von Anfang an eine völlige soziale Gleichstellung durchsetzen, aber soweit es die Gegebenheiten zuließen, mußte die Gleichbewertung der Personen über kurz oder lang auch zu einer Angleichung der äußeren Rechte und Lebensbedingungen führen[6].

Das christliche Verständnis von Mensch und Gott, von irdischem Leben und ewigem Heil, hat das abendländische Denken zutiefst beeinflußt. Das zeigt sich im Begriff der Geschichte ebenso wie im Prozeß der Säkularisierung. Es ist gar nicht anders denkbar, als daß so grundlegende geistige Vorgänge auch ihre Auswirkung auf das Verständnis von Sittlichkeit haben. Besonders die ethischen Grundbegriffe, soweit sie nicht rein formaler Art sind, sind zutiefst von christlichen Voraussetzungen geprägt.

Offenbarung und sittliche Normen

Sittliche Normen, wie wir sie etwa von den zehn Geboten her kennen, sind Konkretisierungen der sittlichen Grundauffassung. Hier kommen vor allem die Sachgesetzmäßigkeiten menschlichen Zusammenlebens und menschlicher Bedürfnisse zur Geltung.

[6] Es ist überhaupt zu bedenken, daß sich die christliche Ethik in der Praxis nur ganz allmählich durchsetzen konnte. Denn die gelebte Ethik steht in einem sozialen Kontext und setzt bestimmte Wertungen nicht nur beim einzelnen, sondern auch in der Gesellschaft voraus. Das frühe Christentum hatte sich zunächst mit der griechisch-römischen Kultur auseinanderzusetzen und wurde von dieser sehr tiefgehend geprägt. Vgl. dazu P. Stockmeier, Christlicher Glaube und antikes Ethos, in: Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs, hrsg. v. M. Seckler u. a. (Graz 1972) 433–446; A. Dihle, Ethik, in: RAC 6, 646–796.

Es gibt bestimmte Grundbedingungen des sozialen Lebens. Bei Tieren sind derartige Bedingungen durch Instinkte garantiert. Tiere töten gewöhnlich keine Artgenossen, sie sorgen ausreichend für den Nachwuchs, sie kennen bestimmte Normierungen des Geschlechtslebens, sie warnen sich gegenseitig vor Gefahren und tauschen notwendige Informationen aus. Beim Menschen sind entsprechende Instinkte zwar weithin reduziert, aber schon der Selbsterhaltungstrieb verlangt, daß dafür entsprechende kulturelle Normen ausgebildet werden. Es ist deshalb von vornherein zu erwarten, daß sich diese Normen, wie wir sie aus dem Dekalog kennen, in allen Kulturen und Religionen finden. Analoges gilt auch von anderen Normen des sozialen Lebens, die sich bei einer kulturellen Höherentwicklung als erforderlich oder zweckmäßig erweisen.

Soweit Normen einfach Möglichkeitsbedingungen des sozialen Lebens sind, ist in ihnen noch nicht eindeutig Freiheit und Ethos zu erkennen. Allerdings führt bereits die Tatsache, daß soziale Grundnormen beim Menschen nicht instinktiv angelegt, sondern kulturell geformt sind, dazu, daß diese Normen verschieden verstanden und vor allem auch verschieden abgegrenzt werden können. In jeder sittlichen Verpflichtung geht es um einen Wert. Weil aber die Größe des Wertes auch von dem im Glauben vollzogenen Sinnentwurf des Lebens abhängt, deshalb kann der Wert, in dem eine Norm gründet, verschieden eingeschätzt werden. Das wirkt sich dann aus, wenn zwei Normen zueinander in Konkurrenz treten und der Mensch eine Güterabwägung vornehmen muß. Diese kann dann in verschiedenen Kulturen und Weltanschauungen verschieden ausfallen. Daher kommt es, daß z. B. die Todesstrafe prinzipiell abgelehnt, nur bei schwersten Verbrechen angewendet oder auch bei relativ geringen Verstößen verhängt werden kann, obwohl man in all diesen Fällen das Tötungsverbot grundsätzlich anerkennt.

Ebenso wird man zwar in allen Kulturen ein Verantwortungsbewußtsein gegenüber dem eigenen Leben kennen, aber dennoch wird man nicht überall die gleiche Einstellung zum Selbstmord beziehen. Wenn der Sinn menschlichen Lebens in einem innerweltlichen Wert, etwa in der sozialen Hochschätzung, gesehen wird, dann wird das Weiterleben völlig sinnlos, sobald man seinen guten Ruf endgültig verloren hat. Unter diesen Umständen kann dann für einen Konfuzianer der Selbstmord durchaus richtig erscheinen, während der Christ ihn auch aus diesem Grund nicht billigen kann.

Die Verschiedenheit von Ethiken zeigt sich auch in der Einstellung, die man grundsätzlich gegenüber Normen hat. Man kann sittliche Verpflichtungen als absolut verbindlich ansehen (vgl. Mt 6, 6b) oder man kann ihre Befolgung davon abhängig machen, welche Sanktionen von der Gemeinschaft her zu erwarten sind. Aufschlußreich ist auch die Frage, wie weit man die geltenden Normen vom Gesichtspunkt des Eigennutzes her relativiert[7].

Die Frage nach der Eigenart der christlichen Ethik oder nach der Eigenart einer

[7] Zum Einfluß der christlichen Ethik auf die abendländische Rechtsgeschichte vgl.: Der Einfluß des katholischen Denkens auf das positive Recht, hrsg. v. Th. Tomandl (Wien 1970).

Ethik im allgemeinen ist also nicht einfach durch eine Inventur der geltenden Sittennormen zu beantworten. Es ist vielmehr zu fragen, welches Wertsystem den einzelnen Normen zugrunde liegt und in welcher Eschatologie diese Werte gründen. Sicher hängen die Eigenarten einer Kultur und damit auch der betreffenden Ethik weithin mit den äußeren Lebensbedingungen zusammen. Aber ebenso sicher besteht ein Zusammenhang zwischen den Fundamenten von Kultur und Ethik und dem Weltbild, das in einem bestimmten Glauben gründet. Gerade in einer Zeit des Pluralismus und der religiösen Krise ist es notwendig, daß sich der Christ auf seine Eigenart besinnt, weil er sie nur so auf die Dauer bewahren kann.

UMSCHAU

Ein großer Unzeitgemäßer?

Daß er ein Großer war, ja einer der Größten im deutschen Katholizismus unseres Jahrhunderts, ist über jede Frage erhaben. Beim Verhältnis *Joseph Bernharts* zur Zeit ist dagegen manches zu bedenken. Wer mit der Zeit geht, den wird sie hochtragen (oft freilich versinkt er dann mit ihr zusammen). Die Zeit hat Bernhart nicht zu einem breiten Erfolg geführt. Er hat sich zeitlebens schwer getan, und alle seine Ehrungen: die Berufung in zwei Akademien, die Verleihung von zwei Orden und die Ernennung zum Honorarprofessor für mittelalterliche Geistesgeschichte an der Münchener Universität wurden ihm erst im Alter zuteil. – Man kann seiner Zeit vorauseilen; dann muß man es gewöhnlich entgelten. Das hat Bernhart tatsächlich getan und erfahren. Schon als der noch nicht Dreißigjährige auf dem Augsburger Katholikentag von 1910 mit seiner Rede Aufsehen erregte, sagte Carl Sonnenschein zu ihm: „Herrlich, mein Lieber, herrlich, nur um zwanzig Jahre zu früh!" Und auch weiterhin bohrte sein fragender Geist nicht selten tiefer, als daß er zur damaligen Zeit nicht unbequem gewesen wäre. – Schließlich kann man sich quer zu seiner Zeit stellen, aber das erfordert Kampfgeist, und Satire und Polemik lagen Bernhart ungleich weniger als etwa Theodor Haecker, zumal in dessen früherer Phase. So unbeirrt er für die Wahrheit im Weltanschauungskampf eintrat, selbst als es am gefährlichsten war.

Ein völliges Mißverständnis wäre es allerdings, wollte man ihn für heute zeitnah nur deshalb halten, weil er sich nicht der Kritik an der Kirche enthielt und weil er den Priesterberuf aufgab und heiratete. Auf die heutige Mode des Nonkonformismus hätte er sich niemals eingelassen. Er hatte ebensowenig für Menschen übrig, die das Kirchenschwänzen als Weltanschauung hinstellen, wie für solche, denen der Priester erst dann interessant wird, wenn er, wie sie es nennen, „scheitert". Aber lassen wir uns von seinen „Erinnerungen" [1] zeigen, wie er aus seiner Zeit herauswuchs.

Als der damalige Herausgeber des „Hochland", Franz Josef Schöningh, um die Mitte der fünfziger Jahre Bernhart in seinem schwäbischen Wohnsitz Türkheim, seit 1934 seiner Wahlheimat, besuchte, legte der damals schon Bejahrte (geboren 1881, gestorben 1969) ihm die Frage vor, ob er nun noch eine Problemgeschichte der Frömmigkeit oder seine Erinnerungen schreiben solle; zu beidem reiche seine Lebenskraft nicht mehr aus. Schöningh empfahl ihm das zweite, und Bernhart entschied sich selber für dieses. Er arbeitete bis zuletzt daran und mußte es sich immer mehr abringen, zumal seine Sehkraft stark nachließ. Das Ergebnis aber war ein Konvolut von vielen hundert Seiten, das doch nur die Hälfte seines Lebens deckt. Die volle Veröffentlichung war ein verlegerisch unlösbares Problem. Bernharts langjähriger, mehr als ein Vierteljahrhundert jüngerer Freund Max Rössler fand mit dem schon genannten Band eine in ihrer Art gute Teillösung: Indem er das Schicksal des Priesters Bernhart in die Mitte rückte, kam er mit 327 Seiten aus, von denen der Abdruck des 1924 erschienenen „Kaplans" zwei Drittel erfordert hat, und gewann so ein überaus ansprechendes, einigermaßen geschlossenes, vor allem lebendiges Bild des Menschen Bernhart. „Der Kaplan" insbesondere ist ja eine Selbstdarstellung, so prall gefüllt mit Realität, daß man sich wundert, wie er anfangs als Erzäh-

[1] Joseph Bernhart, Erinnerungen. Hrsg. u. eingel. v. Max Rössler. Köln: Hegner 1972. 327 S. Lw. 24,–.

lung mißverstanden werden konnte. Die Personen treten geradezu plastisch heraus, und was über die Priestergestalten an Negativem berichtet wird, erhält schon dadurch Glaubwürdigkeit, daß ebenso ihr Positives unverkürzt zu Wort kommt. Es ist auch heute noch nicht unzeitgemäß, weil allgemein menschlich, wenn unter diesen Geistlichen welche geschildert werden, die Güte und Frommheit in einer sehr rauhen Schale verbergen oder durch Enge starr sind oder ein recht verschiedenes Niveau aufweisen; nur Pfarr-Herren, absolutistische geistliche Monarchen, sind heute so wohl nicht mehr möglich. Umwerfend ist das alles an sich nicht; doch unter der Belastung durch dieses Milieu wurde Bernhart klar, daß er eben doch nicht zum Priester berufen war. Schon im Priesterseminar war er sich dessen nicht sicher gewesen. Niemand hatte ihn zwar gezwungen, doch er selber hatte sich allzusehr den Satz „Bist du nicht berufen, so mache dich berufen" zu Herzen genommen, dieses harte Wort des über alles von ihm verehrten Augustinus, das an einer Wand des Georgianums zu lesen war. Jetzt fühlte er sich vereinsamt und auf dem falschen Weg. Nur drei Jahre blieb er denn in der Seelsorge aktiv, und nach sechs weiteren heiratete er.

Wenigstens früher bedeutete die Aufgabe des Priesterberufs eine so tief reichende Erschütterung, daß sich dann Glaubens- und Lebensschwierigkeiten häufig nicht unterscheidbar durchdrangen. (Bei dem Fall Joseph Wittig, der in der Mitte der zwanziger Jahre so viel Staub aufwirbelte, habe ich das aus relativer Nähe beobachten können.) Nicht so bei Bernhart. Er verstand seine Ehe sakramental – dreißig Jahre lang, bis der Tod 1945 sie schied –, eine ungewöhnlich glückliche Ehe, und wandte sich trotzdem niemals grundsätzlich gegen das Zölibatsgebot der Kirche. Bezeichnend dafür ist folgende Stelle in der Vorbemerkung seiner „Erinnerungen": Er habe den Zölibat auch in diesem Buch nie angetastet, „nur die Praxis der Exkommunikation und gesellschaftlichen Diffamierung des sich verehelichenden Priesters". In letzterer Beziehung hatte er ja reichlich viel zu ertragen gehabt. Doch dies alles vermochte nicht, seine Liebe zur Kirche ins Wanken zu bringen; die Kirche war für ihn von Kindheit an und blieb „das Gut der Güter", obwohl schon den Heranwachsenden ein prügelnder Katechet und die „bloß kalte Lehre der Predigt" hätten irremachen können. Vielmehr schreibt er mit 28 Jahren wörtlich, inmitten einer widerchristlichen Umgebung sei er von einem gewaltigen Protest beseelt gewesen, so wenig er das Herkömmliche schon als solches für unverletzlich gehalten habe.

Die Teile seiner Erinnerungen, die nun wohl leider ungedruckt bleiben werden, hätten in die Umwelt seiner ersten Lebenshälfte weitere interessante Einblicke gewähren können. Dafür nur ein paar Beispiele. In der Glanzzeit der Universitäten München und Jena, an denen er studierte (den theologischen Doktor erwarb er in Würzburg, ebenso achtzehn Jahre später den philosophischen), kam er den Trägern damals berühmter Namen so nahe, daß er sie mit der Feder trefflich porträtieren konnte. Flüchtiger lernte er immerhin Max Scheler und Ernst Haeckel kennen. Besonders aufschlußreich sind die Eindrücke von zwei damals sehr umstrittenen Theologen. Der eine, Herman Schell, war ein bahnbrechender Gelehrter, den Bernhart verehrte, ohne doch kritische Vorbehalte zu unterdrücken. Auch bei dem Auftreten in München, über das man in dem Buch nachlesen kann, bewährte sich seine Vornehmheit, und doch wurde er mit verwerflichen Mitteln diffamiert und abgeschossen. Der andere, der Exjesuit Graf Hoensbroech, hatte sich zum üblen Hetzer entwickelt. Aber daß es wegen seiner skandalumwitterten Gestalt zu einer regelrechten Saalschlacht kam, ist doch für die Zeit sehr bezeichnend. Bernhart hätte wirklich an ihr vorbeileben müssen, wenn er sich nicht mit starken kirchen-, ja glaubensfeindlichen Kräften konfrontiert gesehen hätte. Da war etwa der Monistenbund und die „Gesellschaft für Ethische Kultur". Auf der anderen, der kirchlichen Seite aber harmonisierte man, von alledem nicht einmal beeindruckt, Glauben und Wissen und sah über die schon bedrohlichen Zeichen der Entwicklung hinweg, weil ja Christus seiner Kirche die Unüber-

windbarkeit verheißen hatte. (Besonders grelle Lichter lassen in dieser Hinsicht Bernharts Impressionen aus Spanien auf eine erstarrte Kirche fallen.) Die in den Erinnerungen mehr am Rand aufscheinenden Gegenbewegungen des Modernismus und Reformkatholizismus waren da zumindest aufrüttelnd. Die Ziele der Reformkatholiken sind heute größtenteils offiziell in der Kirche verwirklicht. Auch Bernhart billigte sie, während er den Modernismus ablehnte, der zu einer so schweren und doch recht nachhaltigen Krise führte, obwohl Papst Benedikt XV. gleich anfangs deutlich von der Ketzerriecherei abrückte und den Haupthetzer der „Integralen" entfernen ließ. Bernharts Erlebnis mit dem Antimodernisteneid steht in dem vorliegenden Band. Seine Grundhaltung aber drückte er in einem Brief von 1909 sehr klar aus: „Ich hasse den Fortschritt ohne Glauben, ich hasse den Glauben ohne Fortschritt, weil ich die Kirche liebe ... Aber mich weiß ich als Persönlichkeit, die mein Gott nicht vernichtet sehen will ... Und Christus weiß ich als den Helfer, der Vertrauen um sich sehen will. Ich will ihm dienen mit jeder Zeile, die ich schreibe."

Diesem Vorsatz wurde er auch nicht untreu, als es sehr „unzeitgemäß" und gewagt war: im Dritten Reich. Schade, daß er die „Erinnerungen" nicht bis in diese Epoche fortführen konnte. Fast zwei Jahre nach der „Machtergreifung" trat er offen für das Alte Testament ein, noch dazu mit unüberhörbaren Anspielungen auf die Gegenwart. Starke Beachtung fand zudem nach wie vor sein erfolgreichstes Buch, die Geistesgeschichte des Vatikans, die auch in fünf Fremdsprachen übersetzt wurde und in der er ein gewichtiges Zeugnis für die religiöse Papstidee ablegte. Durch eine Reihe von Aufsätzen hatte er sich auch sonst als wirkungsvoller Vorkämpfer des Christentums erwiesen und sich so den Haß der damaligen Machthaber zugezogen. Er wurde von Alfred Rosenberg auf einem Nürnberger Parteitag namentlich angeprangert, so daß seine Freunde sich große Sorgen um ihn machen mußten. Zum Dezemberheft 1939 des „Hochland" schließlich trug er eine Weihnachtsbetrachtung „Hodie" bei, die voller Durchblicke auf die Zeitverhältnisse war. Da stand geschrieben, daß die prophetische Religion, auch in vielen Psalmen erkennbar, der völkischen Selbstsucht die souveräne Wirklichkeit Gottes und seinen völlig anderen Anspruch auf die Geschichte verkündige, und: „Wo das richtende Licht verworfen wird, ist gesorgt, daß der abtrünnige Weltlauf es bestätigen muß." Daß das Heft mit einem solchen Beitrag beschlagnahmt wurde, hat die „Hochland"-Redaktion selber nicht überrascht.

Bernhart liebte wahrhaftig sein Volk und auch die Natur, aber nicht die von einer Ideologie zu „Blut und Boden" zurechtgestutzte, sondern die in der Heimat erlebte. Hat er doch fast die Hälfte seines Lebens fern einer Großstadt verbracht. Im „Kaplan" bilden die anmutigen Naturschilderungen den lichten Hintergrund für das geistige Geschehen. Er machte sich zum Anwalt der von manichäischen Christen bis in die neueste Zeit herein oft herabgewürdigten Schöpfung, trat deshalb für den „Leib und sein Recht" (1930) ein und war ein großer Tierfreund. Das offenbarte sich nicht nur in einer breiten Episode des „Kaplans", sondern auch in der prächtigen Legendensammlung „Heilige und Tiere" und in Reflexionen über „Die unbeweinte Kreatur", die metaphysische Tiefen aufreißen. In erster Linie aber sah er die sinnfällige Natur mit dem Blick des Künstlers, der sich in das Nicht-Ich hineinlebt, ohne sich darin zu verlieren. Er hatte auch Kunstgeschichte studiert und war, als er sich aus der aktiven Seelsorge zurückzog, Sekretär der Deutschen Gesellschaft für christliche Kunst gewesen. Das war für ihn aber keineswegs nur eine Notlösung; schon allein seine Bücher über Holbein den Jüngeren und Spitzweg haben das unter Beweis gestellt.

Vom Künstlerischen her erklärt sich auch Bernharts leidenschaftliche Liebe zur Sprache. Bereits an der ersten großen wissenschaftlichen Arbeit, die er an der Universität München vorlegte, hatten die Professoren die kristallklare Sprache gerühmt. Auf sie kam es ihm stets vor allem an. Um feine Nuan-

cen herauszuholen, wurde er auch sprachschöpferisch in einem Maß, wie es nur die Plastizität des Deutschen ermöglicht. Hier ist ein Vergleich seiner Ausdrucksweise mit der Guardinis und besonders Haeckers aufschlußreich: Er schreibt subtiler und deshalb schwieriger als Guardini und erreicht nicht die im besten Wortsinn pathetische Sprachgewalt Haeckers. Wie tief er sich in Texte hineinhörte, kann man am deutlichsten an seiner dreibändigen kommentierten Auswahlübersetzung des Aquinaten und an der Übertragung von Augustins „Bekenntnissen" verfolgen. 1934 hatte er sogar nicht nur eine Thomas-Ausgabe herausgebracht, deren Verfasser damals nicht genannt werden durfte, sondern selbst die Übersetzung im wesentlichen gedeckt, obwohl sie so eigenwillig war, daß etwa „materia" mit „Wesungsstoff" und „substantia" gar mit „Selbtrage" wiedergegeben wurde. In der Kontroverse, die wegen dieser Übersetzung entstand, machte er die für ihn bezeichnende Feststellung, er könne sich kaum mit einem Kritiker verständigen, der „evident" nicht mit „einsichtlich", sondern „einsichtig" übertragen haben wolle. Ja, er ging so weit, Rudolf Borchardts Dante-Verdeutschung, von der böse Zungen behauptet hatten, sie sei durchaus verständlich – wenn man das italienische Original daneben lege, als überaus geglücktes Experiment anzusprechen. Bei ihm selber begegnen Neologismen wie „Ichen" für „Ichwerdung", „Freugenuß haben" für „perfrui" und – sehr schön! – „sich erwahren" für „sich bewahrheiten". Bei den Mystikern hatte er sehr eindrucksvolle sprachliche Vorbilder gefunden. Wenn er aber in seinen Übersetzungen möglichst ohne Fremdwörter auszukommen suchte, war das bei ihm alles andere als nationalistische Enge, vielmehr gestalterische Lust an der Muttersprache. (Was heute mit unserer Sprache geschieht, ist genau das Gegenteil: sie wird durch Wortklischees entpersönlicht und mit amerikanischen Ausdrücken zu einem Gemisch überfremdet, das man früher „Makkaronideutsch" nannte.) Im übrigen blieb er sich immer bewußt, daß es Dinge gibt, die alle menschliche Sprachkraft übersteigen, weil unsere Erkenntniskraft für sie nicht ausreicht; sie entziehen sich jeder Wiedergabe im Wort.

Sowohl Bernharts Gestaltungsvermögen als auch sein wissenschaftlicher Rang bewährten sich in seinen Heiligenleben. Die Untugend so vieler Hagiographen, alles glattzupolieren und womöglich noch zu verzuckern, lag ihm denkbar fern. Als der Geistesgeschichtler, der er war, ging er auch problematischen Dingen in der Welt und im Leben seiner Heiligen nach. In der so geschaffenen durchsichtigen Atmosphäre konnte aber ihre wahre Größe nur desto heller erstrahlen. Man sieht das an seinem Bonifatius, seinem Franz von Assisi (der Heilige und die Tiere!), an Bernhard von Clairvaux, Hildegard von Bingen, Albertus Magnus und vor allem an seinem Augustinus-Bild; wie kein anderer wirkte Augustinus in seinem ganzen Denken und Trachten nach. Mit der Mystik des Eckhart hatte ihn schon seine theologische Dissertation vertraut werden lassen, und die Mystik wurde überhaupt ein weiterer Bezugspunkt seines ganzen Schrifttums. Er widmete ihr mehrere Bücher und die seinerzeit viel beachtete Anthologie „Der stumme Jubel".

Wie das Schwierige, Dinge, „wo die Rechnung nicht aufgeht", ihn nie abschrecken konnten, ging er auch dem für unsere Vernunft Anstößigen nicht aus dem Weg. (Hier war er in unserer Epoche der Aufklärung tatsächlich nicht zeitgemäß.) So beunruhigte und beschäftigte ihn zutiefst auch das Mysterium iniquitatis, desgleichen das Dämonische in der Schöpfung. Sehr charakteristisch für ihn ist folgende, im „Kaplan" festgehaltene Episode: Er riskierte und verlor die Freundschaft einer strenggläubigen Familie dadurch, daß er den Standpunkt verfocht, recht besehen sei das Licht der Schuldner der Nacht; denn das Böse habe eine tragische Rolle im Dienst des Guten, das ohne seinen dunklen Gegensatz nicht einmal zu denken sei. (Eine ähnliche Hypothese samt ihren bedenklichen Folgerungen hatte Fedor Stepun in seinem „Nikolai Pereslegin" vertreten.) Ein Vierteljahrhundert später, in „Chaos und Dämonie", führte er den Gedanken in einem bemerkenswerten Erklärungsversuch weiter: Die Kreatur ist das

durch Gott seiende Nichtgottseiende. Der Mangel Gottes in dieser geschaffenen Welt mache sie aber notwendig zu einer Welt des Übels: eingeschränkt in die Endlichkeit und doch aufgeboten zur Unendlichkeit. In seinem letzten Lebensjahrzehnt findet sich dann die entschärfte Fassung, es gäbe das Böse nicht, wenn es nicht gut wäre, daß es auch das Böse gibt. So formuliert er jetzt an einer Stelle, wo man es gewiß nicht erwartet, in einem Buch, das man als Ganzes nicht von ihm erwartet hätte. Den hochgeistigen, nicht selten schwierigen Denker befähigte nämlich seine Altersweisheit dazu, unter dem Titel „Da rief Er ein Kind" Kinderpredigten erscheinen zu lassen, die zum Teil wirklich kindertümlich sind, deren tiefsinnige Kindlichkeit aber jung *und* alt ansprechen und bereichern kann. Ist es nicht das schönste Zeugnis für die Fülle und Weite eines Menschen, wenn seine Reichweite von geschliffener Wissenschaftlichkeit bis zu frommer Kindlichkeit geht?

Joseph Bernhart war eben als Mensch und als Denker groß; das sollten diese Zeilen wenigstens andeutungsweise in Erinnerung bringen. Er konnte allerdings unbequem sein, nach außen durch seine Grundsatztreue, nach innen durch die ungedämpfte Wahrheitsliebe und die Kühnheit seiner Gedanken. An Widerständen gegen einen solchen Mann hat es noch nie gefehlt. Als er beim Augsburger Katholikentag von 1910 als Redner auf dem Programm stand, genügte diese Tatsache, daß ein Schweizer und ein deutscher Bischof schon zuvor abreisten (es war drei Jahre vor Bernharts Verheiratung). Aber ganz abgesehen davon, daß unbequem nicht soviel wie unzeitgemäß bedeutet – ist denn im Grund Zeitgemäßheit ein absoluter Wert? Bernhart selbst gab einmal diese Antwort: „Was der Zeit not tut, ist das Unzeitgemäße." Wäre es umgekehrt, so müßte man diejenigen von uns Älteren, die dem Dritten Reich inneren Widerstand entgegensetzten, noch heute tadeln, dagegen die Mitläufer loben. Ein Gedanke, den man sich in unserer „allzusehr zu fleißiger Anpassung neigenden Zeit" (H. v. Hentig), wo so viele um jeden Preis zeitgemäß werden wollen, immer aufs neue vor Augen halten müßte.

Bernhart störte es nicht, wenn er zeitlos war; ja in vielem Wesentlichen mag man ihn sogar konservativ nennen. Auch seinen oben zitierten Satz, er hasse den Fortschritt ohne Glauben, werden heute manche Leser nur so auffassen und als vorgestrig belächeln. Und doch könnte auch dieser Satz wieder zu Aktualität kommen. Läßt doch sogar die Ökologie immer deutlicher die Grenzen der machbaren Welt und damit indirekt des rein anthropozentrischen Weltverständnisses sichtbar werden. Da aber müßte die Sinnfrage neues Gewicht und damit wieder größeren Tiefgang bekommen.

Den innerweltlichen „Sinn der Geschichte" (so der Titel eines Buchs, das er 1931 herausbrachte) aber hat Joseph Bernhart im Wechsel von Beharren und Voranschreiten gesehen. Seine Forschungen und Erfahrungen haben es ihm bestätigt. Um so mehr konnten seine geistige Standfestigkeit und gedankliche Kühnheit zu einem gesunden Ausgleich kommen.

Karl Schaezler

Der Gastarbeiter und sein Kind

Als sich die Deutschen der heutigen Bundesrepublik im Jahr 1949 mit dem Bonner Grundgesetz ihre Verfassung gaben, kannten sie aus bitterer Erfahrung, wie man Menschen quälen und erniedrigen konnte. So war es für sie keine leere Phrase, als sie an den Anfang des Grundgesetzes den Satz stellten: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt." Das Grundgesetz fährt fort, daß das deutsche Volk sich um dieser Menschenwürde willen zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft bekennt.

Die Wahrung der Würde des Menschen

ohne Beschränkung auf seine Volks- oder Staatszugehörigkeit war bestes deutsches Geisteserbe. „Der Menschheit Würde ist in eure Hand gegeben, bewahret sie!" hatte einst Schiller den Menschen zugerufen. In der Geschichte der Grundrechte war der Ausdruck neu. Die Satzung der Vereinten Nationen (UNO) vom 26. 6. 1945 hatte zum ersten Mal von „Würde und Wert der menschlichen Person" gesprochen. Mehr als die Hälfte der Grundrechte des ersten Abschnitts des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland wendet sich um der Würde willen an alle Menschen und nicht nur an die deutschen Staatsangehörigen.

Auch eine andere Erkenntnis war im Grauen des zweiten Weltkriegs gewachsen: Die Zeit der souveränen Nationalstaaten war zu Ende. Die Welt verlangte nach großräumigen Zusammenschlüssen. Weltweite Ideale trafen sich mit nüchternen technischen Überlegungen. Goethe hatte am 23. 10. 1828 zu Eckermann gesagt: „Mir ist nicht bange, daß Deutschland nicht eins werde; unsere guten Chausseen und künftigen Eisenbahnen werden schon das Ihrige tun." 120 Jahre später galt entsprechend der fortgeschrittenen technischen Situation Gleiches für Europa. Am 5. Mai 1949 war in London der Europarat gegründet worden, dem die Bundesrepublik 1951 beitrat. Auf die Montanunion von 1951 folgte nach dem vergeblich gebliebenen kühnen Vorstoß der Pariser und Bonner Verträge die Europäische Wirtschaftsgemeinschaft (EWG) und die Europäische Atomgemeinschaft mit dem organisatorischen Zusammenschluß aller drei Organisationen im Jahre 1957.

Schon der Zusammenschluß im Europarat drängte zu einer Erleichterung des Verkehrs zwischen den in ihm vereinigten Völkern. Das Europäische Niederlassungsabkommen vom 13. 12. 1955 brachte mit gewissen Einschränkungen die Freizügigkeit zu vorübergehendem Aufenthalt und die freie Erwerbstätigkeit für die Staatsangehörigen eines Vertragsstaats in den andern Vertragsstaaten.

In größerem Umfang regelte dann auf Grund von Art. 49 EWG-Vertrag die Verordnung über die Freizügigkeit der Arbeitnehmer innerhalb der Gemeinschaft vom 15. 10. 1968 die Materie für den EWG-Raum. Die Freizügigkeit der Arbeitnehmer innerhalb der Gemeinschaft muß gewährleistet werden. Das schließt die Abschaffung jeder auf der Staatsangehörigkeit beruhenden unterschiedlichen Behandlung der Arbeitnehmer der Mitgliedstaaten in bezug auf Beschäftigung, Entlohnung und sonstige Arbeitsbedingungen ein sowie das Recht für die Arbeitnehmer, sich vorbehaltlich der aus Gründen der öffentlichen Ordnung, Sicherheit und Gesundheit gerechtfertigten Beschränkungen innerhalb der Gemeinschaft zur Ausübung einer Beschäftigung im Lohn- und Gehaltsverhältnis frei zu bewegen. Vorschriften, durch die die Beschäftigung ausländischer Arbeitnehmer zahlen- oder anteilmäßig nach Unternehmen, Wirtschaftszweigen, Gebieten oder im ganzen Hoheitsgebiet beschränkt wird, finden auf Staatsangehörige der Mitgliedstaaten keine Anwendung (Präambel und Art. 4 der Verordnung).

Doch nicht nur den Arbeitnehmern soll die Möglichkeit gegeben sein, sich frei im EWG-Raum zu bewegen; auch die Beschränkungen der freien Niederlassung von Staatsangehörigen im Hoheitsgebiet eines anderen Mitgliedstaats sollen fallen (Art. 52). Besonderes Interesse verdient die Vorschrift, daß der Arbeitnehmer das Recht hat, seine Familie nachzuziehen, wenn er ausreichend Wohnraum zur Verfügung hat (Art. 10).

Nicht zum geringsten war es die Bundesrepublik, die stets darauf gedrängt hatte, daß sich die wirtschaftlich ausgerichtete Gemeinschaft der EWG zu einem politischen Bund erweitern möge. Für dieses Ziel hat die Freizügigkeit eine ganz besondere Bedeutung. Als der Deutsche Bund 1866 zerfiel und sich über den Norddeutschen Bund das Bismarcksche Reich von 1871 bildete, stand das „gemeinsame Indigenat", d. h. das Recht des Bürgers eines Bundeslands, in den anderen Bundesländern die gleiche bürgerliche Rechtsstellung wie deren Einwohner zu genießen, vor dem Recht der Staatsangehörigkeit, das in den Verfassungen nicht erwähnt wurde (Art. 3 der Verfassung des Norddeutschen Bundes

und der Bismarckschen Verfassung). „Mir ist nicht bange, daß Deutschland eins werde", hatte Goethe gesagt. Bis zur Verordnung über die deutsche Staatsangehörigkeit vom 5. 2. 1934 war der Reichsdeutsche, von Ausnahmen abgesehen, staatsrechtlich in erster Linie Angehöriger seines Landes. Durch das gemeinsame Indigenat waren die Deutschen zusammengewachsen.

Soll die EWG zum großen politischen Bund heranreifen, so wird auch hier das gemeinsame Indigenat eine Triebfeder sein, und ein Land, das den politischen Zusammenschluß wünscht, sollte darauf bedacht sein, daß seine Gesetzgebung das gemeinsame Indigenat fördert und nicht durch ein die Freizügigkeit hemmendes Ausländerrecht dem Ziel seiner Wünsche entgegenarbeitet.

Das deutsche Ausländergesetz vom 28. 4. 1965 betont zwar, daß die Ausländer alle Grundrechte genießen, soweit sie nicht nach dem Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland Deutschen vorbehalten sind, gerät aber dann selbst mit der Unbestimmtheit der Voraussetzungen für die Aufenthaltserlaubnis mit den Grundrechten in Konflikt[1]. Auch die Hinwendung der BRD zur EWG und das Bestreben der EWG, den Angehörigen eines EWG-Staats in den EWG-Ländern einen von anderen Ausländern abgesetzten Status eines gemeinsamen Indigenats zu geben, findet im Ausländergesetz keinen Ansatzpunkt.

Nirgends kommt zum Ausdruck, was die EWG-Verordnung Nr. 1612/68 in ihrer Präambel programmatisch darlegt: „Die Freizügigkeit ist ein Grundrecht der Arbeitnehmer und ihrer Familien; die Mobilität der Arbeitskräfte innerhalb der Gemeinschaft soll für den Arbeitnehmer eines der Mittel sein, die ihm die Möglichkeit einer Verbesserung der Lebens- und Arbeitsbedingungen garantieren und damit auch seinen sozialen Aufstieg erleichtern, wobei gleichzeitig der Bedarf der Wirtschaft der Mitgliedstaaten befriedigt wird ... Damit das Recht auf Freizügigkeit nach objektiven Maßstäben in Freiheit und Menschenwürde wahrgenommen werden kann, muß sich die Gleichbehandlung tatsächlich und rechtlich auf alles erstrecken, was mit der eigentlichen Ausübung einer Tätigkeit im Lohn- und Gehaltsverhältnis und mit der Beschaffung einer Wohnung im Zusammenhang steht; ferner müssen alle Hindernisse beseitigt werden, die sich der Mobilität der Arbeitnehmer entgegenstellen, insbesondere in bezug auf das Recht des Arbeitnehmers, seine Familie nachkommen zu lassen, und die Bedingungen für die Integration seiner Familie im Aufnahmeland."

Die Aufgaben, die ein unbeschränktes gemeinsames Indigenat für die EWG-Länder bringt, sind groß, zumal wenn man bedenkt, daß auch der Europarat und die Auffassung von der Freizügigkeit der Menschen aller Länder und Rassen zusätzliche Aufgaben stellt. Aber man kann Probleme nicht dadurch lösen, daß man den vergeblichen Versuch macht, sie zu übersehen oder das Rad der Geschichte anzuhalten. Im übrigen standen die Deutschen im Lauf ihrer Geschichte schon vor ähnlichen Aufgaben und sind vor ihnen nicht zurückgeschreckt. Man denke nur an die große Ost-West-Wanderung ins Ruhrgebiet im vorigen Jahrhundert oder an die Tatsache, daß Berlin um das Jahr 1700 zu 20 % aus Franzosen bestand.

Zu den vielen Fragen der Infrastruktur, die mit den fremden Arbeitskräften auf dem Gebiet der Wirtschaft und des Sozialwesens auftreten, kommen mit dem Zuzug der Kinder der Arbeitnehmer auch kulturpolitische Fragen. Art. 26 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der UNO vom 10. 12. 1948 sagt: „Jeder Mensch hat Recht auf Bildung. Der Unterricht muß wenigstens in der Elementar- und Grundschule unentgeltlich sein. Der Elementarunterricht ist obligatorisch."

Die BRD ist dieser Aufforderung nachgekommen. Alle Bundesländer haben die Bestimmung getroffen, daß die Schulpflicht nicht nur für die Staatsangehörigen gilt, sondern für alle Kinder, die in dem betreffenden Bundesland ihren Wohnsitz oder gewöhnlichen Aufenthalt haben. Die Schulpflicht ist durch den Besuch einer innerdeutschen Schule zu er-

[1] Siehe H. Rittstieg, Rechtsstaat nicht für Ausländer?, in: Juristenzeitung 1972, 353 ff.

füllen; über Ausnahmen entscheidet die Schulbehörde [2]. Mit dieser Regelung haben die Länder in der heutigen mobilen Zeit eine große und dankenswerte, aber auch sehr schwierige Aufgabe übernommen.

Mit Ausnahme dänischer Minderheiten an der schleswig-holsteinischen Grenze hatte die Bundesrepublik keine Minderheiten fremden Volkstums innerhalb ihrer Grenzen. Durch den wirtschaftlichen Aufschwung der letzten Jahrzehnte wurde sie ein begehrtes Zuzugsland für ausländische Arbeitskräfte. Von den 2 239 300 Arbeitskräften, die vom Ausland bis September 1971 in die BRD gekommen waren, gehörten 407 900 Italiener zu den EWG-Ländern, 452 700 Türken zu den Ländern des Europarats (neben den Italienern), 268 500 waren Griechen – Griechenland hatte zum Europarat gehört und war ausgetreten –, 722 800 waren andere Ausländer [3]. Da diese Arbeitskräfte zum großen Teil ihre Familien nachzogen und zum mindesten, soweit es die EWG-Länder betrifft, auch hierauf einen gewissen Anspruch haben, sind statistisch erfaßbare Minderheiten entstanden, zu denen eine nicht unerhebliche Anzahl schulpflichtiger Kinder gehört.

Im örtlichen Bereich einer mittelgroßen Stadt in der Nähe eines Ballungszentrums wie Darmstadt wirkt sich dies folgendermaßen aus: Darmstadt hat rd. 143 000 Einwohner. Am 31. 12. 1972 befanden sich unter diesen 11 538 Ausländer, darunter 2 848 Italiener, 1930 Jugoslawen, 1721 Türken, 1512 Griechen und 900 Spanier. Die EWG-Nationen waren somit mit 2 848 Personen (Italienern), die Nationen des Europarats mit 4 569 (Italienern und Türken), die Griechen mit 1512 und Länder ohne rechtliche Beziehungen zu EWG und Europarat mit 2626 Personen vertreten.

Von den genannten Nationen wurden folgende Kinder in der Pflichtschule (ohne Berufsschule) unterrichtet: 214 Italiener, 119 Türken, 110 Griechen, 130 Spanier und 64 Jugoslawen. Demgemäß gingen 214 Kinder aus EWG-Ländern, 333 aus Ländern des Europarats, 110 Griechenkinder und 194 andere in Darmstädter Grund- und Hauptschulen. Im Prozentverhältnis betrugen die Kinder der Ausländer zu den einheimischen Kindern an dem genannten Stichtag in den Grundschulen (Klassen 1–4) 5,7 % und in den Hauptschulen (Klassen 5–9) 11,2 % [4].

Da auch im Umland von Darmstadt sich eine nicht unerhebliche Zahl von Ausländern angesiedelt haben, die bei der Zählung nicht berücksichtigt sind, wird deutlich, daß sich hier echte nationale Minderheiten bilden, die zwar keine deutsche Staatsangehörigkeit besitzen und weit stärker als die seßhaften völkischen Minderheiten aller Art fluktuieren, aber bei einer einigermaßen günstigen wirtschaftlichen Entwicklung zur Dauererscheinung gehören, denen ein bestimmter Status in Gesellschaft und Recht gegeben werden muß, und denen man mit Gesetzen und Methoden aus Zeiten, die die Probleme der Gegenwart nicht kannten, nicht gerecht werden kann.

Wollen wir das Herauswachsen aus der Enge der Nationalstaatlichkeit des 19. Jahrhunderts ernst nehmen und wollen wir auch die Eingangsworte unseres Grundgesetzes und die Menschenrechte nicht zum Spielball der Politik werden lassen, so müssen wir im EWG-Raum das gemeinsame Indigenat, bei den Ländern des Europarats die Freizügigkeit und bei allen Menschen in unserem Land den Minderheitenschutz in neuer Form überdenken und Wirklichkeit werden lassen.

Durch Wilsons vierzehn Punkte in seiner Ansprache an den amerikanischen Kongreß am 8. Januar 1918 hatte das Selbstbestimmungsrecht der Völker und damit die Behandlung nationaler Minderheiten politische Aktualität erhalten. Vieles blieb trotzdem nach dem ersten Weltkrieg ungelöst. Das Deutsche Reich wurde an den Minderheitsverträgen nach dem ersten Weltkrieg nicht beteiligt. Es erklärte aber, die fremden Minder-

[2] A. Zycha, Deutsche Rechtsgeschichte der Neuzeit (Marburg 1949) 2.

[3] S. Geiselberger, Schwarzbuch: Ausländische Arbeiter (Fischer Taschenbuch Verlag) 16.

[4] Angaben des Statist. Amtes der Stadt Darmstadt.

heiten in seinem Staatsgebiet nach den gleichen Grundsätzen zu behandeln. Den Leitgedanken enthielt Art. 113 der Weimarer Reichsverfassung, demzufolge die fremdsprachigen Volksteile des Reichs durch die Gesetzgebung und Verwaltung nicht in ihrer freien volkstümlichen Entwicklung, besonders nicht im Gebrauch der Muttersprache beim Unterricht sowie bei der inneren Verwaltung und der Rechtsprechung beeinträchtigt werden dürfen. Preußen hatte im Jahr 1926 für die dänischen und 1929 für die polnisch sprechenden Staatsbürger vorbildliche Schulordnungen geschaffen.

Die Zeit nach dem zweiten Weltkrieg betonte weniger das Recht der Minderheiten als das Recht und die Würde des einzelnen. Das zeigt neben den politischen Klauseln der Friedensverträge mit den kleinen Staaten des Ostens die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der UNO vom 10. 12. 1948 und die Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten des Europarats vom 4. 11. 1950. Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der UNO betont, daß jedermanns Ausbildung „die volle Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit und die Stärkung und Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten zum Ziele haben" muß. Jeder Mensch hat auf die in der Erklärung verkündeten Rechte Anspruch ohne Unterscheidung von Sprache und nationaler Herkunft (Art. 2). Art. 9 der Konvention des Europarats betont, daß jedermann Anspruch auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit hat, und daß dieses Recht auch die Freiheit umfaßt, seine Weltanschauung durch Unterricht auszuüben. Der Genuß dieser Rechte muß ohne Rücksicht auf die Sprache oder die Zugehörigkeit zu einer nationalen Minderheit gewährleistet werden (Art. 14).

Sind alle diese Rechte im großen und ganzen im Blick auf Staatsangehörige konzipiert, so müssen sie für Personen, die nicht Staatsangehörige sind, aber ein Recht haben, in dem betreffenden Land zu leben, erst recht gelten. Besondere Bedeutung kommt in diesem Zusammenhang der Sprache und dem Volkstum zu. „Es ist die Sprache, die alle Taten und Gedanken lenkt", sagte Isokrates. Bildet man ein Kind nicht in seiner Muttersprache und zwingt man es, sich in einem fremden Idiom auszudrücken, bevor es die eigene Sprache beherrscht, so raubt man ihm ein Stück seiner Persönlichkeit und verstößt gegen Art. 2 unseres Grundgesetzes und gegen die Menschenrechtsdeklaration der UNO.

Trotz aller Notwendigkeit, die ausländischen Kinder für das berufliche Leben im Gastland fähig zu machen, widerspricht es Grundgesetz und Menschenrecht, wenn man die Kinder in einen Unterricht zwingt, der so stark auf deutsche Sprache und Kultur ausgerichtet ist, daß für einen Unterricht in Sprache und Kultur ihres Heimatlands nur sechs konservierende Wochenstunden übrig bleiben. Auch die heimatliche Sprache und Kultur muß von einer Schule, zumal wenn sie eine Pflichtschule ist, aufbauend gepflegt werden. Zeigt man sich nur an einem deutschen Unterricht interessiert, gerät man allzu schnell in die Rolle eines Sklavenhalters, der hinter den Nützlichkeitserwägungen den Menschen vergißt.

Statuieren die deutschen Bundesländer die Schulpflicht in deutschen Schulen, so übernehmen sie die Verantwortung für eine schwierige, doppelt gerichtete Ausbildung der Kinder der fremden Arbeiter. Hier liegt aber auch die Zukunft Europas. Die geschichtliche Entwicklung drängt nach einer politischen Integration im Raum der EWG und nach Freizügigkeit in Europa und in der Welt. Die Bildung völkischer Minderheiten in unseren Ballungszentren wird unsere Zukunft begleiten, wenn wir keine schweren und unerwünschten Rückschläge erleiden. Wir müssen diesen Minderheiten einen geordneten Platz in unserem Staat und unserer Gesellschaft geben.

Als Vorkämpfer des Gedankens einer politischen Konzeption der EWG und eines geeinten Europas sollten wir uns mühen, sowohl im Ausländerrecht als auch in der schulischen Betreuung der Kinder unserer Fremdarbeiter neue und für die übrigen Staaten vorbildliche Wege zu finden.

Ernst Holtzmann

Buße – Angebote aus dem „Maquis"?

Neuere Literatur zu Buße und Beichte

Daß die katholische Diskussion um Buße und Beichte – wie K. Rahner befürchtet – „in eine Art pastoralen Maquis" (Bußandacht und Einzelbeichte, in dieser Zschr. 190 [1972] 363) abwandern könne, scheint nicht aus der Luft gegriffen. Denn die Frage steckt augenscheinlich in einem verworrenen und undurchsichtigen Dickicht von Meinungen und Absichten, das kaum eine klare Orientierung erlaubt. Sucht man sich von außen ein Bild zu machen, läßt sich die deutschsprachige Auseinandersetzung zunächst durch mehr oder minder offizielle Erklärungen abgrenzen: der Fastenhirtenbrief von 1967; die Bußordnung von 1970 und die Erklärung des Freckenhorster Kreises; die Synodenvorlage Anfang 1972, die pastoralen Richtlinien der römischen Glaubenskongregation vom Sommer sowie die ergänzende Stellungnahme der deutschen Bischöfe vom Herbst des gleichen Jahrs. Deutlich brachte also 1972 einen Höhepunkt.

Entsprechend wuchs auch die Zahl theologischer Äußerungen und praktischer Vorschläge. Ausgehend von einer Überlegung zu Sünde und Schuld hat *K. Rahner* im oben erwähnten Artikel unterstrichen, bei rechtem Verstehen von Buße und Vergebung sei der Bußandacht mögliches sakramentales Geschehen und sakramentale Wirkung nicht einfach abzusprechen. Dagegen kommt *O. H. Pesch* (Bußandacht und Bußsakrament, in: Freiburger Zschr. f. Philos. u. Theol. 19 [1972] 311 bis 330) durch eine mehr äußerlich-rechtliche Betrachtung von Sakrament zu dem Schluß, Bußandacht sei nicht sakramental, könne das jedoch durch äußere Anerkennung von seiten des Amts werden, und das sei pastoral zu empfehlen. Ein detailliertes Einzelbekenntnis ist nach seiner Ansicht für christliche Buße nicht wesentlich und mithin Element jener Disziplin, für die dem kirchlichen Amt entscheidendes Gestaltungsrecht zustehe. Dieser Meinung widerspricht im Endergebnis die minuziöse Untersuchung von *K. J. Becker* (Die Notwendigkeit des vollständigen Bekenntnisses in der Beichte nach dem Konzil von Trient, in: Theol. u. Philos. 47 [1972] 161–228); denn in Trient sah man auf Grund der Einsetzung und der Notwendigkeit im vollständigen Bekenntnis der Todsünden eine Anordnung Christi, die von der Kirche nicht wieder zurückgenommen werden kann.

Diese mindestens gegensätzlichen Auffassungen spiegeln sich – kompliziert durch manche weitere pastorale Überlegung – in den Veröffentlichungen, die im folgenden knapp vorgestellt sein sollen.

Das praktische Anliegen der Neuordnung der Buße hat zunächst zu Modellen und Vorlagen für gemeinsame Feiern geführt, die auf unmittelbaren Gebrauch angelegt waren; so *B. Senger, Bußfeiern* (Dülmen: Laumann 1969), das schnell auf drei Auflagen kam. Die 21 Formulare nach der sehr kurzen Einführung sind zum Teil für bestimmte Gruppen oder Zeiten gedacht. Nach Anlage und Thematik finden sich die klassischen Elemente in neuer Form, ohne daß ein wirklich tiefer reichender Beitrag zur Neuordnung der Buße versucht wird. Neuere Versuche auf der praktischen Linie machen das sofort deutlich: *D. Cremer, Laßt euch versöhnen, Bußgottesdienste. Modelle-Texte-Erfahrungen* (Würzburg: Echter 1972), und *E. Gruber, Bußgottesdienste. Überlegungen und Modelle* (München: Don Bosco 1972). Die Einführungen sind umfangreicher und gehen tiefer, ausdrücklich werden Modelle und Experimente geboten, die zu eigener Gestaltung anregen. Hier wirkt sich die Erfahrung aus, daß der Ausdruck von Buße auch in konkreter Gemeinschaft nicht einfach programmiert und vorformuliert werden kann. Die Anregungen wollen einen Prozeß einleiten, der Gemeinden und Gruppen die Entdeckung eigener Formen und Ausdrucksmöglichkeiten erlaubt. Cremer geht mit seinen Vorschlägen konsequent auf die Zeiten des Kirchenjahrs ein, während Gruber seine Modelle thematisch um Grundwahrheiten des christlichen Lebens ordnet. Der Grundaufbau ist in beiden Fällen ähnlich, doch wird die Problematik solcher Modelle durchaus ge-

sehen. Die Absicht der Verfasser wird darum wohl nur zum Tragen kommen, wenn ihre Überlegungen in den Einführungen beim Gebrauch berücksichtigt werden. Solange die Grundform dieser Buße und die entsprechende Haltung noch kein Allgemeingut der Gläubigen sind, läßt sich wohl nur so ein Weg zur Neugestaltung finden.

Der Gedanke einer pädagogischen Hinführung liegt einem speziellen Werkbuch zugrunde: *L. Bertsch, J. König, A. Kalteyer, Eucharistie und Buße der Kinder in der Gemeinde* (Frankfurt: Knecht 1969). Nach theoretischen Überlegungen zu verschiedenen Aspekten der Bußkatechese legt es den Schwerpunkt auf konkrete Hinweise zur Durchführung. Vornehmlich wendet es sich an solche, die mit der praktischen Hinführung von Kindern zur Buße in Gemeinde und Schule betraut sind. Daraus ergibt sich die Bedeutung weiter ausgreifender praktisch-pastoraler Fragen, wie der Glaubensvollzug christlicher Gemeinde, der Zeitpunkt für die Erstbeichte, die Rolle der Eltern, die Bedeutung der Gruppenarbeit und der Elternkreise sowie der Zusammenhang mit der Glaubensunterweisung überhaupt. Von Zielgruppe und Aufgabenstellung her ist es nicht unverständlich, daß das Werkbuch auf die theologische Sachproblematik der Sakramente kaum eingeht und auch nur wenig auf die Vertiefung des Verständnisses bei den Eltern abhebt.

Diese Veröffentlichungen halten sich bisher in einem unmittelbar pastoralen Rahmen, doch ergibt sich mit den Vorschlägen immer unabweislicher die Frage nach einer eingehenderen Begründung und einer tiefer reichenden Hilfe für den pastoralen Dienst. Aus der heutigen Situation heraus suchen eine Reihe von theologischen Überlegungen hier weiterzuführen. Damit wird Pastoral zu Pastoraltheologie. Aus der Reihe „Pastorale – Handreichung für den pastoralen Dienst" ist hier zuerst das Heft von *L. Bertsch, Buße und Bußsakrament in der heutigen Kirche* (Mainz: Grünewald 1970), zu nennen. Auf ähnlicher Linie hält sich auch *D. Grothues, Schuld und Vergebung. Zeitgemäße Überlegungen zu Buße und Beichte* (München: Don Bosco 1972). Hier wäre auch der Sammelband anzuschließen von *A. Exeler, F.-J. Ortkemper, G. Greshake* und *R. Waltermann, Zum Thema Buße und Bußfeier* (Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1971). Denn Ausgangspunkt dieser Überlegungen ist in jedem Fall die gegenwärtige Situation. Für diese Lage bzw. für die mit ihr gegebene Krise von Buße und Bußsakrament wollen die Autoren Lösungsentwürfe und Erklärungen bieten. Bertsch versucht das durch Angabe pastoraltheologischer und praktischer Konsequenzen im Hinweis auf den biblischen Gedanken der Umkehr, auf den Gemeindebezug von Buße, auf die Unterscheidung der Sünde sowie durch Bemerkungen zur Buße von Kindern und Jugendlichen, zur Bußpastoral in der Weiterbildung der Priester und zur konkreten Form der Buße in den Gemeinden. Während bei ihm deutlich der Bezug auf die kirchliche Gemeinschaft Vorrang besitzt, schlägt Grothues den umgekehrten Weg ein, indem er die persönliche Schuld- und Vergebungserfahrung des einzelnen grundlegend an den Anfang setzt. Damit versucht er vor allem psychologischen Gegebenheiten Rechnung zu tragen, von denen aus er dann über Ziel und Formen christlicher Buße nachdenkt. Buße selbst wird dabei unter dem Kriterium individueller Lebenserneuerung gesehen. Ein ziemlich formales Sakramentsverständnis bringt Grothues – damit ist wohl das eigentliche Ziel seiner Überlegungen erreicht – dann zur „Hochform der Buße: Das Bußsakrament", ausschließlich als persönliche Einzelbeichte verstanden. Das entscheidende Argument der Vollständigkeit von Buße und Bekenntnis ist mit seinen unausgewiesenen Voraussetzungen und Wertungen jedoch theologisch und pastoral fragwürdig und wird durch die Forderung nach einem Ausbau des Beichtgesprächs kaum ausgeglichen. Die praktischen Aspekte bestimmen diese beiden Veröffentlichungen, bei Bertsch mehr von der Gemeinde und bei Grothues mehr vom einzelnen her.

Ein eigentlich theologischer Rückgriff, der Möglichkeit und Sinn gemeinsamer Buße zu begründen sucht, findet sich dagegen in dem genannten Sammelband, der allerdings darum den aktuellen Bezug auf die Situation nicht

aufgibt. Mit den umfangreichen Beiträgen „Der Ruf zur Umkehr in der Bibel" von F.-J. Ortkemper und „Zur Erneuerung des kirchlichen Bußwesens – Überlegungen aus dogmengeschichtlicher und systematischer Sicht" von G. Greshake versucht man klar auf Schrift und Tradition zurückzugehen und weiß die eigene Position in erstaunlicher Weise – weil noch kaum versucht – mit biblischen und historischen Gegebenheiten in Einklang zu bringen. Allerdings werden auch die Grenzen solcher kurzen Übersichten deutlich. Gerade diese beiden Beiträge stellen der katholischen Theologie die Frage nach umfassenden und soliden Äußerungen zur Buße im Alten und Neuen Testament sowie zur Entwicklung des Bußinstituts in der Geschichte und in der systematisch-dogmatischen Darstellung. Neue Sachergebnisse können in diesen Bereichen kaum erwartet werden, da die Frage seit A. von Harnack und seiner Einschätzung des Bußinstituts für die Entwicklung der Kirche wie kaum eine andere Gegenstand exegetischer, historischer und systematischer Untersuchungen auf protestantischer wie auf katholischer Seite gewesen ist. Die grundlegenden Perspektiven jedoch haben sich so entscheidend gewandelt, daß sich nicht nur in Einzelaspekten, sondern auch für die Gesamtdarstellung heute neue Sichten und Wertungen aufzwingen.

Davon aber scheint die Theologie noch ein Stück entfernt, wenn sich auch die Notwendigkeit einer vertiefenden theologischen Betrachtung schon früh als Voraussetzung für die Erneuerung des Bußvollzugs zeigte. Ein Beispiel dafür bietet der von *L. Bertsch* herausgegebene Sammelband *Buße und Beichte. Theologische und seelsorgliche Überlegungen* (Frankfurt: Knecht 1967), in dem sich vier Studien zu bestimmten Teilproblemen aus dem Komplex christlicher Buße finden. Auffällig breit ist die Darlegung des Moraltheologen B. Schüller zur Unterscheidung von „Todsünde – läßliche Sünde" angelegt. Beachtlich ist dieser Beitrag, weil sich Moraltheologen nur zögernd melden. O. Semmelroth versucht die ekklesiologische, die eschatologische und die trinitarische Struktur des Bußsakraments herauszuarbeiten. L. Bertsch behandelt die Einordnung von Buße und Beichte in das Gemeindeleben. H. Roth sucht den Aspekt der Seelenführung in diesem Zusammenhang zu erhellen. Interessanterweise fehlt ein exegetischer Rückgriff auf die Schrift und ein mehr dogmenhistorisch oder theologiegeschichtlich orientierter Beitrag. Die behandelten Einzelfragen stellen sich im Rahmen eines räumlich wie zeitlich sehr eng gefaßten „Hic et nunc" und sind unter der aktuellen Problematik gesehen, jetzt christliche Buße möglich zu machen und zu vollziehen.

Ein neuerer Sammelband bietet demgegenüber eine beträchtliche Ausweitung der Frage und ihrer Behandlung: *Buße und Beichte. Drittes Regensburger Ökumenisches Symposion,* hrsg. von *E. Chr. Suttner* (Regensburg: Pustet 1972). Hier sind Arbeiten von Katholiken, Orthodoxen, Protestanten und Altkatholiken gesammelt, die neben einem Tagungsbericht unterschiedlichen Fragestellungen und Zielsetzungen folgen. Allen gemeinsam ist der ausgeprägte Bezug auf die Grundlage christlicher Botschaft in der Schrift sowie der ernsthafte Versuch, sich über die unterschiedlichen Bußtraditionen in den einzelnen Kirchen und Gruppen Rechenschaft zu geben. Schon der mit Vorliebe gebrauchte Begriff „Metanoia" überwindet die mit „Buße" oder „Beichte" verbundene engere Vorstellung und akzentuiert gegenüber aller mehr rechtlich-organisatorischen Betrachtung die Buße als geistliches Ereignis. Die Information über den Bußvollzug in den verschiedenen Kirchen illustriert nicht nur die „Metanoia als Grundbefindlichkeit christlicher Existenz" (J. Ratzinger), sondern deutet auch Entwicklungs- und Erfahrungslinien an, die für die augenblickliche Diskussion bedeutsam sind und sie auf die Ökumene ausweiten. Die Theologie steht hier noch völlig am Beginn und ihr Weg ist „noch mit allerlei Hindernissen verbaut oder doch erschwert" (8).

Aus dieser Sicht und der Forderung nach Ausweitung tritt eine Grundeinstellung zutage, die ein offenes Gespräch erwarten läßt. Wie wichtig die Grundeinstellung im theologischen Bereich auch für den Rückgriff auf die

„loci theologici" sein kann, erhellen gerade einige Äußerungen in einem dritten Sammelband: *Buße und Bußsakrament. Studientagung des Klerusverbandes in St. Ottilien* (St. Ottilien: Eos 1972). Geht man nämlich wie hier fast durchgängig von einer Krise der Beichte aus, die einfach am bedauerlichen quantitativen Rückgang der Beichten abgelesen und zum Teil sogar mit ihm identifiziert wird, dann dürfte sich ein stark apologetischer Grundzug kaum vermeiden lassen. Von daher liegt auch die Konstruktion eines Gegensatzes oder gar Widerspruchs zwischen Bußandacht und Einzelbeichte nahe, die dann im Ansatz schon Urteile bedingt wie: „daß ... die heute gefeierten Bußgottesdienste keinen Sakramentscharakter besitzen und empfangen können" (51). Als Elemente der Argumentation werden das Bekenntnis im Sinn des detaillierten Einzelbekenntnisses sowie dessen einseitig quantitativ verstandene Vollständigkeit betont. Beide Gedanken verlangen aber genauere Untersuchungen; denn was kann Bekenntnis heute sein und bedeuten, wie kann Vollständigkeit im Bereich von Buße aussehen und lebendige Wirklichkeit werden? Gerade die Überlegungen des Moraltheologen J. Gründel: Sünde – Schuld – Umkehr – Sühne (54–65), in denen psychologisch bedeutsame Faktoren umsichtig zur Sprache gebracht werden, machen die Problematik und die Dringlichkeit dieser Fragen deutlich. Daß sich auch psychologische Überlegungen zu einem (berechtigten) Plädoyer für die Einzelbeichte und zu einigen pamphletartig abwertenden (unberechtigten) Bemerkungen gegen Bußfeiern entwickeln können, illustriert der Band im vorletzten Beitrag. Durchaus bedenkenswerte religionspädagogische Perspektiven runden diese Berichte ab, die als Anhang im Original und in Übersetzung noch um die Richtlinien der Glaubenskongregation zum Bußsakrament sowie um den Text der Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz dazu erweitert sind. Für wen Bußfeiern allenfalls eine Art Vorbereitung auf Einzelbeichte sind und wer den Menschen heute mit seiner Sünden-, Schuld- und Vergebungserfahrung nicht in schwieriger Lage sieht, die nur durch verschiedene Möglichkeiten zur Klärung kommen kann, der wird in diesem Band viel Bestätigendes finden. Aber ist hier bei aller berechtigten Vertretung der Einzelbeichte die vom II. Vatikanum beabsichtigte Revision von Ritus und Formeln des Bußsakramentes (Liturgiekonstitution n. 72) wirklich berücksichtigt? Es soll dabei doch um den deutlicheren Ausdruck von Natur und Wirkung des Sakraments gehen, dem juristische und historische Formen zu dienen haben. Natürlich gibt es Erscheinungen, die theoretisch oder praktisch zu einer Aufgabe des überkommenen Bußinstituts führen können, aber nicht jeder Rückgang der Zahl der Einzelbeichten ist schon als Zeichen für solche Absichten zu werten. Die Möglichkeit der Einzelbeichte muß erhalten bleiben. Sie sollte praktisch und psychologisch für jeden Katholiken immer dann möglich sein, wenn ihm sein eigenes Gewissensurteil diesen Weg weist. Die Frage der Buße wird damit zur Frage nach der Gewissensbildung. Eine Absicherung der Einzelbeichte durch voreilige Zu- und Unterordnung verschiedener Bußformen, durch unterschiedliche Qualifikationen und durch rechtlich-äußerliche Festsetzungen übersieht wohl die dienende und darum sekundäre Aufgabe dieser Hilfsmittel. Die Frage nach der Buße muß grundlegender von Sünde und Schuld her angegangen werden; hinter dem Problem einer praktikablen Pastoral steht als Wirklichkeit und Wahrheit die Erlösung in Jesus Christus. Von daher ist die Frage der Buße zu sehen und ihre Geschichte in der Kirche zu berücksichtigen. Damit stellt sich aber auch die Aufgabe einer Zuordnung zu den übrigen Sakramenten neu.

Der Pastoraltheologe braucht gewiß Lösungen für heute und kann nicht auf Monographien aus der Exegese, der Dogmengeschichte oder der Systematik warten. Aber vielleicht liegt für die Frage einiges vor, was weiterführen kann. K. Rahners Untersuchungen zur frühen Bußgeschichte sollen im kommenden Herbst erscheinen und werden im aktuellen Dickicht eine Hilfe sein. Die Aufgabe könnte angegriffen werden.

Karl H. Neufeld SJ

BESPRECHUNGEN

Kirchengeschichte

MARON, Gottfried: *Die römisch-katholische Kirche von 1870–1970.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1972. (Die Kirche in ihrer Geschichte. Bd. 4, Lfg. N 2.) 132 S. Kart. 24,–.

Das letzte Jahrhundert katholischer Kirchengeschichte zusammenhängend abzuhandeln, verlangt zunächst einmal gründliche Materialkenntnis. Sie läßt sich erwerben. Die Fertigkeit dagegen, die Masse der Daten und Details auf rund 130 Seiten zu komprimieren, muß der Autor mitbringen. G. Maron darf sich dieser Gabe zu Recht rühmen. Für die thematische Aufgliederung des nicht eben ereignisarmen Säkulums zwischen 1870 und 1970 hält er sich an das bewährte kirchengeschichtliche Einteilungsschema: Päpste-Nationen-Tendenzen. Zwischen den Eckpfeilern des ersten und zweiten Vatikanums – dem letzteren ist ein eigenes Kapitel gewidmet – werden die sieben Pontifikate skizziert, bei Pius IX. nur der Ausklang, bei Paul VI. nur der Auftakt. Innerhalb der Länderkapitel ist, der Gesamtanlage des Werks entsprechend, der Entwicklung in Deutschland breiterer Raum gewährt. Im dritten Teil schließlich werden wichtigere innerkirchliche Strömungen analysiert: Der Altkatholizismus, die monastische, biblische und liturgische Bewegung, das Engagement der Laien in den Verbänden, der Weg der Theologie, Herz-Jesu- und Marienfrömmigkeit, die Arbeiterpriester und der katholische Ökumenismus.

Marons kirchengeschichtlicher Abriß zeichnet sich aus durch Stoffbeherrschung, lebendige Darstellung und einen spürbaren Willen zur Objektivität. Man darf bezweifeln, ob gegenwärtig jede katholische Feder zu gleicher Sachlichkeit gegenüber der „Amtskirche" bereit und fähig wäre. Das schließt nicht aus, daß dem Autor, was er unter „römischem Zentralismus" versteht, ein Dorn im Auge ist, und daß er überall dort den Fortschritt am Werk sieht, wo die Autorität des Papstes Einbußen erleidet. Mit Erleichterung wird folgerichtig auch das Aufhören des „monolithischen" Katholizismus verbucht, wie auch die noch sehr klärungsbedürftigen Aufbrüche der Nachkonzilsära mit Beifall bedacht, die Problematik exzessiv zentrifugaler Tendenzen dagegen ausgeklammert.

Hin und wieder regen sich gewisse Allergien, etwa vor dem Gespenst der „Dogmenfabrikation" oder der Praxis der Heiligsprechungen, und reizen des Autors Sarkasmus. Marons Stärke ist die enzyklopädische Dichte seines Stils, der ökonomische Wortgebrauch, der dem Leser das Gefühl vermittelt, wirklich Wesentliches zu erfahren. Dieser Eindruck bleibt jedoch nicht subjektiv. Anhand der Literaturangaben läßt sich zuverlässig verfolgen, daß tatsächlich fast alles halbwegs Bedeutsame im katholischen Leben der letzten hundert Jahre zumindest im Vorübergehen einmal angeleuchtet wird.

Auch mit dem vielverhandelten Thema „Kirche und Nationalsozialismus" zeigt sich Maron vertraut. Gleichwohl ist sein Fazit irgendwie enttäuschend. Denn nachdem er die Komplexität der Ereignisse und die Schwierigkeit eines Gesamturteils selbst herausgestellt hat, ist es zu bescheiden, in den ebenso undifferenzierten wie apodiktischen Befund auszuweichen, daß die Kirche versagt habe. An Vorbehalten zu manchen Wertungen fehlt es also nicht. Dennoch markiert dieser schmale Faszikel als Brückenschlag zur Gegenwart einen großen Schritt nach vorn.

L. Volk SJ

Das Bistum Hildesheim 1933–1945. Eine Dokumentation. Hrsg. v. Hermann ENGFER. Hildesheim: Lax 1971. XII, 602 S. Lw. 38,–. Kart. 32,–.

Bei der Betrachtung der nationalsozialistischen Kirchenpolitik wird bisweilen allzu leicht übersehen, wie sehr die konkrete Auseinandersetzung auf der Diözesan- und Pfarrebene ausgetragen wurde. Solcher Vernachlässigung bemüht sich ein Dokumentenband entgegenzuwirken, der ausschließlich dem Kirchenkampf in der Diözese Hildesheim gewidmet ist. Ohne sich von der eher abschreckenden Quellenlage entmutigen zu lassen, hat ein von J. Engfer koordiniertes Herausgeberteam das umfangreiche Sammelwerk in erstaunlich kurzer Zeit der Öffentlichkeit vorgelegt. Zu den geistigen Vätern des Unternehmens ist auch Konrad Algermissen (1889–1964) zu zählen, zeitlebens ein urteilssicherer Gegenwartsdeuter und darum nicht zufällig einer der frühen Warner vor dem Nationalsozialismus. Ihm wird in der Porträtgalerie der Hildesheimer Dokumentation neben den Bischöfen Nikolaus Bares (1929–1934) und Godehard Machens (1934–1956) der verdiente Ehrenplatz zuteil.

Die 11 Kernkapitel sind einheitlich gegliedert, und zwar in der Weise, daß einer thematisch zusammengefaßten Dokumentengruppe jeweils ein orientierender Kommentar vorangestellt ist. Wie das im Idealfall aussehen kann, demonstriert M. Krebs an der Schilderung des Schulkampfs im Bistum Hildesheim, insofern hier Aktenstücke und Kommentar dank der schulrechtlichen Versiertheit der Bearbeiterin schlüssig ineinandergreifen. Dagegen bleiben etwa die reichlich heterogenen Materialien, die zur Vergegenwärtigung der „Katholischen Situation zwischen 1931 und 1934" aufgeboten werden (zum Teil reichen die Dokumente tatsächlich bis in die Kriegszeit), isoliert nebeneinander stehen, ein Mangel, der durch die Hereinnahme bereits anderwärts publizierter Quellen nur noch unterstrichen wird. Zugleich wird an diesem Abschnitt deutlich, daß die Originalität und der Quellenwert dieses Sammelbands nicht in der Erhellung überdiözesaner Kräfte und Zusammenhänge zu suchen sind, sondern in der Nachzeichnung konkreter Zusammenstöße zwischen Kirche und NS-Regime auf Bistumsboden. Nur dort kann sich schließlich auch die besondere Qualifikation der Kommentatoren bewähren. Da sie nämlich fast ausnahmslos von den Ereignissen mitbetroffene Tatzeugen waren, verleiht das ihren Ausführungen einen ungewöhnlich hohen Grad von Authentizität und Wirklichkeitsnähe.

Davon bleibt das Verhältnis des Kommentars zur Quelle naturgemäß nicht unberührt, ja es kann im Extremfall geradezu umgekehrt werden, wofür die Schilderung des Devisenprozesses gegen Generalvikar Dr. Seelmeyer ein Schulbeispiel liefert. Die dürftigen Aktenreste konnten dem Kommentator J. Nowak nicht mehr als ein Stichwort bieten, dieses jedoch löste einen Erlebnisbericht aus, der in seiner Dramatik und Detailfülle seinerseits dokumentarisch genannt werden muß. Ähnlich bewegend liest sich der Aufhebungsbericht des Franziskanerklosters Ottbergen, aus dem die Ordensleute 1941 von der Gestapo vertrieben wurden. Anhand der Akten der Reichskanzlei läßt sich höchst aufschlußreich verfolgen, wie die energischen Proteste des Hildesheimer Bischofs bei Kerrl, Lammers und Bormann ein unterschiedliches Echo weckten. Ein Schlußkapitel der Dokumentation erinnert an die Opfer der NS-Justiz aus den Reihen des Klerus; einer der ins KZ verschleppten Geistlichen starb in Dachau, ein anderer wurde von Freisler aufs Schafott geschickt. Erinnerungswürdiges für Zeiten eines gerechteren Urteils festzuhalten, war das gemeinsame Ziel der Mitarbeiter. Schon jetzt wird dieses neue Arbeitsinstrument der Zeitgeschichte nützlich sein.

L. Volk SJ

ZU DIESEM HEFT

Vor hundert Jahren trennten sich die Altkatholiken von der katholischen Kirche, weil sie die Beschlüsse des Ersten Vatikanums nicht akzeptierten. Zahlreiche Reformen, die sie damals einführten, haben sich infolge des Zweiten Vatikanums jetzt auch in der katholischen Kirche durchgesetzt. VICTOR CONZEMIUS, Professor für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät in Luzern, gibt einen Rückblick auf die altkatholische Reformbewegung in den Jahren nach dem Ersten Vatikanum und fragt dann, ob man darin ein Modell für das Aggiornamento der katholischen Kirche sehen könne. Er weist auf die Gefahr hin, daß man aus Unkenntnis der Geschichte der Altkatholiken auch die Fehler wiederholt, die die anderen schon lange deutlich sehen und zu überwinden bemüht sind.

Die katholische Caritas ist zusammen mit der gesamten freien Wohlfahrtspflege zunehmender Kritik ausgesetzt. Diese Kritik kommt nicht nur von seiten des Staats, der diese freien Initiativen zurückdrängen möchte, sie wird auch in der innerkirchlichen Diskussion laut. FRANZ KLEIN, Justitiar des Deutschen Caritasverbands, setzt sich mit diesen Einwänden auseinander. Er zeigt, daß die Gemeinschaftscaritas eine wesentliche Funktion der Kirche darstellt und daß die caritativen Verbände im sozialen Rechtsstaat einen unersetzbaren Auftrag zu erfüllen haben.

Die Fragen um Haftung und Wiedergutmachung wurden lange Zeit von Juristen und Moraltheologen ganz verschieden gesehen. OSWALD VON NELL-BREUNING geht den Gründen dieser Auseinandersetzung nach und weist auf, in welcher Richtung sich eine Lösung abzuzeichnen beginnt. In der Sache seien Moraltheologen und Juristen näher beieinander, als die völlig verschiedene Sprache, die sie reden, vermuten läßt.

Mit der Säkularisierung und dem zunehmenden Pluralismus unserer Welt stellt sich in einer neuen Weise die Frage nach den Maßstäben des Handelns des Christen, nach der Eigenart der christlichen Ethik. HANS ROTTER betont, daß sich diese Frage nicht einfach durch eine Art Inventur der geltenden Normen beantworten läßt, da Normen und Gesetze nicht ohne weiteres mit Sittlichkeit gleichgesetzt werden können. Für die sittliche Beurteilung einer Tat ist für den Christen auch nicht die äußere Wirkung entscheidend, sondern allein die innere Intention. Die Eigenart der christlichen Ethik müsse man deswegen in dem Wertsystem suchen, das den Normen zugrunde liegt, und in der Eschatologie, von der her sie zu verstehen sind. Hans Rotter ist Professor für Moraltheologie an der Universität Innsbruck.

Vom Jahrgang 1973 an erscheinen die STIMMEN DER ZEIT – bei gleichem Umfang – nicht mehr in zwei Halbjahresbänden, sondern in einem Jahresband. Deswegen liegt diesem Heft kein Halbjahresregister mehr bei. Das Register wird künftig den ganzen Jahrgang umfassen und mit dem Dezemberheft herauskommen.

Dienst an der Kirche

In diesen Tagen sind 200 Jahre vergangen, seit die Gesellschaft Jesu von Papst Klemens XIV. aufgehoben wurde. Die Maßnahme vom 21. Juli 1773 wurde zwar schon 40 Jahre später rückgängig gemacht. Aber die lebendige Kontinuität war fast ganz unterbrochen, die Existenzgrundlagen des Ordens waren vernichtet und die alten Arbeitsfelder von andern besetzt oder – wie das Schulwesen – weithin in die Hände der Staaten übergegangen. Daher kann die Tragweite des Ereignisses von 1773 kaum unterschätzt werden. Es hatte für den Orden eine ähnliche Bedeutung wie die revolutionären Umbrüche der folgenden Jahrzehnte für die Kirche und für die Gesellschaft überhaupt.

Am 15. August 1534 hatte sich Ignatius mit seinen sechs Gefährten auf dem Montmartre in Paris zu einer Gemeinschaft zusammengeschlossen. Sie verpflichteten sich zu Armut, Keuschheit und zur Missionsarbeit im Heiligen Land. Sollte dies nicht möglich sein, wollten sie sich dem Papst zur Verfügung stellen, wie es dann 1538 geschah.

Im Jahr 1540 approbierte Papst Paul III. mit der Bulle „Regimini militantis Ecclesiae" den neuen Orden. Seine Aufgabe: „Förderung der Seelen im christlichen Leben und in der christlichen Lehre, Ausbreitung des Glaubens durch Predigt und den Dienst des Wortes Gottes, durch geistliche Übungen und Werke der Liebe, besonders durch Unterweisung der Kinder und Ungebildeten in der christlichen Religion." 1541 wurde Ignatius zum ersten Generalobern („Praepositus generalis") gewählt. 1558 verabschiedete die erste Generalkongregation die noch von Ignatius erarbeiteten Ordenssatzungen (Konstitutionen).

Der Orden breitete sich schnell aus. 1556, im Todesjahr des Ignatius, zählte er 1000 Mitglieder. 200 Jahre später, 1750, hatte er fast 23 000 erreicht. Seine Tätigkeit konzentrierte sich bald auf den Bereich des Unterrichts in Schule und Universität – immer stärker die Hauptarbeit des Ordens –, die allgemeine Seelsorge in Exerzitien und Marianischen Kongregationen, die Wissenschaft und die Missionen. Bei der innerkirchlichen Erneuerung nach der Reformation des 16. Jahrhunderts spielte die Gesellschaft Jesu eine wichtige Rolle.

Welche Entwicklung zur Aufhebung führte, welche ihre Gründe waren und wie sie sich auswirkte, zeigt ausführlich der Aufsatz von Burkhart Schneider in diesem Heft. Wir haben auch einen Profanhistoriker gebeten, den Ort und die Bedeutung der Gesellschaft Jesu in der Gesamtepoche von damals darzustellen. Oskar Köhlers Beitrag betont die Zäsur, die durch die Aufhebung eingetreten ist. In der Tat hatte der Orden nach der Wiederbegründung von 1814 nicht mehr in allem dasselbe Gesicht wie in

den zwei Jahrhunderten vor der Aufhebung, obwohl – oder weil – man versuchte, die „neue" Gesellschaft Jesu exakt nach dem Muster der „alten" zu formen.

Das Zweite Vatikanische Konzil und der von ihm eingeleitete Umformungs- und Erneuerungsprozeß bedeutete auch für die Gesellschaft Jesu im Vergleich zu der verhältnismäßig homogen und ohne größere Brüche verlaufenen Epoche seit 1814 einen tiefen Einschnitt. Sie muß ihren Ort in der Kirche, ihre Aufgaben und ihr Selbstverständnis im Licht der gewandelten Situation überdenken, muß neue Wege suchen, ohne ihrer Herkunft untreu zu werden oder ihre Geschichte zu verraten. Sie erfährt dieselben krisenhaften Symptome wie die ganze Kirche und steht vor der schwierigen Frage, wir sie diese Krise bewältigt. Was das alles für die Gesellschaft Jesu als ganze bedeutet und wie man an der Spitze des Ordens die Probleme und die Chancen sieht, zeigt die Stellungnahme des derzeitigen Generalobern, Pater Pedro Arrupe, die wir in diesem Heft veröffentlichen.

Wir widmen diesem Thema soviel Raum, weil wir es für wichtig halten, daß eine von Jesuiten herausgegebene und vom Jesuitenorden getragene Zeitschrift ihre Leser über diesen Orden informiert, sich mit seinen Problemen auseinandersetzt und dadurch auch ihre eigene Aufgabe und ihre Rolle innerhalb der Gesamtaufgaben des Ordens klärt.

In einer Zeit, in der ein weitgespannter Pluralismus die Kirche und alle ihre Institutionen, Orden und Verbände erfaßt hat, braucht man nicht mehr zu betonen, daß die „Stimmen der Zeit" keine offizielle Meinung der Gesellschaft Jesu als solcher vertreten oder auch nur vertreten könnten. Über das der Kirche Gemeinsame und in der Kirche Verbindliche hinaus gibt es keine geschlossene, einheitliche Meinung des Ordens. Was ihn eint, ist die Bereitschaft, im Geist der Ignatianischen Exerzitien der Kirche zu dienen und sich für die Verkündigung des Glaubens und für die Auseinandersetzung mit den Problemen der Gegenwart überall dort einzusetzen, wo es die Zeit und in ihr der Auftrag der Kirche fordert.

In diesem Sinn verstehen auch die „Stimmen der Zeit" ihre Aufgabe. Daß sie von Jesuiten redigiert und herausgegeben werden, ist trotzdem nicht ohne Bedeutung. Obwohl viele Autoren keine Jesuiten sind und obwohl sich die Zeitschrift nicht auf kirchliche Themen beschränkt, wird sie immer von der Geistigkeit des Ordens geprägt sein und deswegen das Problembewußtsein, die Interessenbereiche und die geistige Haltung der Jesuiten in Deutschland zu einem Teil widerspiegeln. Wir hoffen, daß die Aufsätze dieses Hefts über die Gesellschaft Jesu über den aktuellen Anlaß hinaus zum Verständnis dieses Ordens beitragen.

Wolfgang Seibel SJ

Pedro Arrupe SJ

Die Gesellschaft Jesu von heute

Die amerikanische Wochenschrift „Time" veröffentlichte in der Osternummer 1973 einen Leitartikel mit dem Thema: „Die Jesuiten suchen nach einem neuen Selbstverständnis". Anläßlich der Volksabstimmung in der Schweiz am 20. Mai 1973 wurde die gleiche Frage mit allen Emotionen, die solche Anlässe zu erzeugen pflegen, neuerdings gestellt. Man stößt aber auch anderswo auf das gleiche Thema. Für nicht wenige ist die heutige Gesellschaft Jesu zum Stein des Anstoßes geworden. Für andere ist sie eine Hoffnung, daß der Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils noch nicht ausgelöscht wurde. Wie versteht sich die Gesellschaft Jesu heute? Um auf diese Frage eine möglichst authentische Antwort zu erhalten, bringen wir einen Auszug aus Verlautbarungen des Generalobern der Gesellschaft Jesu, Pedro Arrupe. Die Texte stammen aus Ansprachen, Briefen und Interviews der letzten Jahre[1]. Wir wissen, daß diese Zusammenstellung ihre Mängel hat: Sie nimmt Texte aus ihrem Zusammenhang, sie übergeht die konkreten Adressaten, sie enthält einige harte Übergänge. Dennoch dürfte deutlich werden, wie Pater Arrupe die Aufgaben der Gesellschaft Jesu und ihren Ort in der Kirche heute sieht.

Der innerste Kern im Selbstverständnis des Ordens ist für Pater Arrupe, wie schon für den Ordensgründer Ignatius von Loyola, der Dienst an der konkreten Kirche (I), den die Jesuiten aus dem Geist der ignatianischen Spiritualität heraus leisten sollen (II). Wie sich die Gesellschaft Jesu der konkreten Kirche verpflichtet weiß, so sieht sie ihre apostolischen Aufgaben in enger Beziehung zur konkreten Welt von heute. Aufgrund dieses – für Pater Arrupe charakteristischen – pastoralen Realismus skizziert er die Aufgaben, denen sich die Gesellschaft Jesu heute mit Vorrang widmen soll (III). Er hält diese apostolischen Prioritäten bewußt offen. Sie sind keine Zauberformel und keine erschöpfende Erfassung dessen, was der Orden heute tatsächlich tut, aber sie sind Leitlinien in der notwendigen Planung und Konzentrierung der Arbeiten. Zwei

[1] Es sind dies: Vortrag beim 73. Deutschen Katholikentag über die Situation der katholischen Kirche in der Welt (10. 9. 1970); Interview in: Informations catholiques internationales (1. 12. 1972); Brief an die Gesellschaft Jesu über die Treue zum Papst (25. 1. 1972); Brief an die Niederländische Jesuitenprovinz (13. 3. 1971); Ansprache an die Scholastiker des Berchmanskollegs in München (13. 3. 1971); Brief an die Gesellschaft Jesu über die zeitgerechte Erneuerung des Ordens (27. 9. 1969); Ansprache über die Gesellschaft Jesu in der Welt von heute (1970); Ansprache über die ökumenische Arbeit der Gesellschaft Jesu (16. 8. 1971); Ansprachen an die Prokuratorenkongregation der Gesellschaft Jesu (27. 9. und 5. 10. 1970). – Drei Punkte bedeuten Auslassungen innerhalb desselben Textes, ein Gedankenstrich den Übergang zu einem neuen Text.

Arbeitsgebiete wurden nicht ausdrücklich genannt, weil sie sich sozusagen quer durch alle anderen Wirkungsbereiche des Ordens hindurchziehen: die Exerzitien und die Missionen.

I. Im Dienst der Kirche

Die Situation der Kirche in der Welt von heute wird wesentlich von zwei Faktoren bestimmt: einmal von der inneren Situation dieser Kirche selber und dann von der besonderen Situation unserer modernen Welt... Die innere Situation der Kirche in der Welt wird heute durch eine tiefgreifende Glaubenskrise und Glaubensnot gekennzeichnet... In einem Teil der Welt kommt die Glaubensnot von der Glaubensunterdrückung des östlichen Materialismus. Sie kommt von der Schmälerung der gesellschaftlichen Lebensbasis und von der gewaltsamen Begrenzung der apostolischen Wirksamkeit. Wir stehen voll Bewunderung vor dem Glaubenszeugnis und der Glaubenstreue dieser Menschen.

Anders ist die Situation in der hochtechnisierten Welt des Westens. Hier stoßen wir auf die Tatsache der säkularisierten Welt... Die im Menschen aufbrechenden Fragen und Bedürfnisse nach nichtmateriellen Werten werden in dieser säkularisierten Welt anscheinend innerweltlich befriedigt: durch Bildung, Ablenkung, Zerstreuung, und unter Umständen durch Drogen. Also geschieht hier ein Rückgriff auf Gott nicht mehr...

Die Glaubenskrise von heute wird von einer anderen Seite her erweitert und vertieft: Es war doch das Anliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils im Sinn des Aggiornamento, den menschlichen Fragen von heute die entsprechende religiös-theologische Antwort zu geben. Dieses Konzil hat nicht nur in liturgischer und ökumenischer Hinsicht eine Neuorientierung ausgelöst; es hat auch einen neuen Prozeß der Reflexion und Interpretation des Glaubensguts selber eingeleitet. Dieser Prozeß ist mit dem Konzil nicht abgeschlossen, sondern geht unvermindert weiter...

Das alles erzeugt Unruhe, Unsicherheit und Unbehagen. Es erzeugt Angst und Skepsis. Das vor allem dann, wenn von mancher Seite bei diesem Suchen nach der zeitgemäßen Verkündigung der Heilsbotschaft diese selber in Frage gestellt oder praktisch aufgegeben wird...

Für hunderte Millionen von Katholiken in dieser heutigen Welt ist die eigentliche Glaubenskrise weder der faktische Materialismus noch die unbewältigte theologische Reflexion, sondern die brutale Existenznot. Das heißt anders ausgedrückt: Für die Menschen der Dritten Welt ist es äußerst schwer, eine Frohbotschaft ernst zu nehmen, der es bis heute nicht gelungen ist, auch die Menschen dieser Welt in ihrem ohnehin anspruchslosen Dasein einigermaßen froh zu machen...

Ich möchte noch auf ein zweites Problem zu sprechen kommen, das mit dem eben erwähnten eng verbunden ist und die innere Situation der Kirche in der Welt von

heute wesentlich mitbestimmt. Man könnte dieses Problem als die Strukturfrage und Strukturkrise der Kirche bezeichnen ...

Es mag ohne weiteres sein, daß ein Teil der kirchlichen Strukturkrise durch den gesamtgesellschaftlichen Prozeß ausgelöst wurde. Die entscheidende Kraft dieser Entwicklung in der Kirche kommt aber von innen. Kommt vor allem vom entfalteten Kirchenverständnis, das auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil ausgesprochen und in der nachkonziliaren Zeit weiter konkretisiert wurde und bis heute noch nicht abgeschlossen ist ...

Die Vielfalt der Impulse und Erfahrungen bewahrt vor Erstarrung und Sterilität. Und es ist nicht zu verwundern, daß ähnlich wie in der politischen Gesellschaft auch innerhalb der Kirche diese Entwicklung nicht reibungslos und spannungsfrei vor sich geht. Dies trifft auf allen Ebenen der Kirche zu: zwischen päpstlichem Primat und Leitung der Lokalkirchen; im Verhältnis zwischen Bischofskonferenz und den einzelnen Bischöfen; und schließlich im Verhältnis zwischen Leitung der Lokalkirche und dem gegliederten Volk der Gemeinde ...

Die Strukturen und die Strukturreform sind zweifellos gerade heute wichtige Aspekte der Kirche. Aber die Kirche erschöpft sich nicht in der Strukturfrage. Darum darf die Aufgabe der Kirche auch nicht einseitig dorthin verlagert werden. Die Kirche stellt im letzten das Mysterium Gottes unter den Menschen dar. Wir können und dürfen dieses Mysterium nicht säkularisieren und nicht soziologisieren. Vielleicht bedeutet der geheimnisvolle Charakter der Kirche mehr Licht für die gegenwärtige Welt, als wir ahnen. –

Die Gesellschaft Jesu hat als ihre Spiritualität jene des hl. Ignatius. Nur durch sie bleibt sie sich selber treu. Sie ist ihrem Wesen nach eine apostolische Gemeinschaft, die man ohne Beziehung zur Sendung Christi nicht definieren kann. Die Gesellschaft Jesu ist eine Gemeinschaft von Männern im Dienst der Kirche unter der Leitung des Papstes. Ich meine damit den Geist der Treue gegenüber dem Heiligen Vater. Dieser Geist hat seine Wurzeln im Vierten Gelübde, das nach Ignatius Prinzip und Fundament der Gesellschaft darstellt und das Gewicht von 400 Jahren Tradition hat. Ausgehend von der gemeinsamen geistlichen Erfahrung wollen die Mitglieder der Gesellschaft innerhalb der Ordensverfassung das verwirklichen, wozu diese geistliche Erfahrung sie antreibt ...

Ich habe Vertrauen in die Zukunft. Einer der Hauptgründe dafür sind die Jesuiten, die ich während meiner Reisen in viele Länder getroffen habe, Mitbrüder, die vom echten Geist der Gesellschaft erfüllt sind. Sie leben mit ganzer Hingabe den vielfältigen Aufgaben, mit Geduld, Ausdauer und Mut. Manche von ihnen erreichten eine öffentliche Anerkennung; die große Zahl jedoch spricht nicht viel, aber ich kenne viele von ihnen. Ich habe darüber hinaus ein besonderes Vertrauen in die Zukunft, weil ich überzeugt bin, daß der Dienst an der Kirche unter der Leitung des Papstes heute mehr denn je notwendig ist. Dieser Dienst ist heute in dieser entscheidenden Stunde der Kirche wahrlich nicht leicht. Aber die kritischen Zeiten der Kirche bilden für die

Gesellschaft Jesu das Milieu, in dem sie sich „daheim" fühlen soll. Meine Hauptsorge ist, daß wir uns in dieser Situation nicht auf der Höhe unseres Dienstes befinden, den man von uns erwartet.

II. Ignatianische Spiritualität

Wenn der hl. Ignatius im Summarium vom Primat des „inneren Gesetzes der Liebe" spricht und die ersten Gefährten sich „Freunde im Herrn" nannten, so bedeutet dies für ihn, daß die religiöse Lebens- und Arbeitsgemeinschaft, wie er sie gedacht hat, nicht zuerst gruppenpsychologischen Bedürfnissen oder arbeitstechnischen Zweckmäßigkeiten entsprang, sondern einem inneren Anruf Gottes. Wir könnten heute auch sagen: sie entsprang einer evangelischen Inspiration. Diesem Anruf Gottes antwortete der hl. Ignatius in den fundamentalen Entscheidungen der Exerzitien im Reich Christi, in den Zwei Fahnen, im Dritten Grad der Demut, im Magis der Drei Menschengruppen und in der Betrachtung über die Liebe. Er machte diese grundsätzliche Option auch für jene verpflichtend, die ihm in der Gesellschaft Jesu folgen wollten. –

Wir sind nur zu verstehen in unserer Zugehörigkeit zu dieser konkreten Gesellschaft, die von Ignatius gegründet, durch die Exerzitien inspiriert und vom Heiligen Stuhl anerkannt wurde, und die durch die Konstitutionen und die Generalkongregationen näher bestimmt wird. Diese Gesellschaft ist ein lebendiger Organismus. Sie ist nicht statisch und versteinert, sondern dynamisch und in Entfaltung. Aber bei aller Entfaltung bleiben die wesentlichen Elemente dieselben . . .

Die Gesellschaft Jesu ist eine Institution. Aber sie ist nur richtig zu verstehen, wenn sie mit ihrer Spiritualität angenommen wird. Diese macht sie aus. Wenn ihr diese fehlte, wäre sie leer und ohne Daseinsberechtigung. Als erstes Wesenselement unserer Spiritualität möchte ich die ignatianische Sicht der Nachfolge Christi in Aktivität und Leiden nennen. Wie diese Nachfolge zu verstehen ist, kommt wohl in der Vision von La Storta am eindrucksvollsten zum Ausdruck . . .

Ein zweites Wesenselement unserer Spiritualität ist die Unterscheidung der Geister im ignatianischen Verständnis . . .

Als ein weiteres Wesenselement möchte ich noch kurz nennen, daß es in unserem Leben darum geht, Gott in allen Dingen zu finden. Denken Sie an die Betrachtung zur Erlangung der Liebe. Mir scheint, daß hierin die schönste Harmonie von Bejahung der Welt und radikaler Ausrichtung auf Gott, von Horizontalismus und Vertikalismus grundgelegt ist. –

Die Gesellschaft kann sich nicht der Introversion und Unbeweglichkeit hingeben, die sie zur Nutzlosigkeit und zum langsamen Tod verdammten; sie kann sich aber auch nicht durch den Fluß der Ereignisse ohne Kontrolle oder durch einfach gesetzte Tatsachen bestimmen lassen. Es kann auch nicht einfachhin möglich sein, daß jeder einzelne seinem „individuellen Charisma" folgt und seine eigenen Wege ohne Bezug

auf die gesamte Gemeinschaft, deren Glied er durch freie Wahl geworden ist, zu gehen sucht.

Die Gesellschaft Jesu hat nur eine einzige echte Wahl: im Dienst der Kirche muß sie sich aus apostolischem Geist nach den Kriterien Christi der heutigen Welt anpassen; dabei sind die vom Zweiten Vatikanischen Konzil gegebenen Richtlinien und die Zeichen der Zeit zu beachten.

Dies bedeutet eine positive und notwendige Öffnung nach außen, welche da und dort eine Verminderung der Strukturen und Institutionen bewirkt und zu elastischeren Formen des Lebens und der Aktivität führt, zugleich aber auch eine intensive Wendung nach innen, zu Christus. Ein größerer Kontakt mit der Welt muß fundiert sein in einem lebendigeren Kontakt mit Christus. Wenn in dem, der „kontemplativ in der Aktion" ist, die Aktion zunehmen soll, dann muß in ihm unbedingt auch die Kontemplation zunehmen.

Die wahre Öffnung zur Welt, welche die Christi sein muß, bringt mit sich, daß das Zeugnis unseres Lebens und unserer Lehre – wie das Christi selbst – „ein Zeichen des Widerspruchs" ist und von vielen als „Ärgernis und Torheit" betrachtet wird. Jesus Christus selbst wurde nicht verstanden.

Im Bewußtsein ihrer apostolischen Mission bemüht sich die Gesellschaft Jesu, für die Zukunft vorzusorgen, während sie die gegenwärtige Situation analysiert. Sie macht sich dafür bereit, indem sie Änderungen durchführt, die freilich – so kühn und eingreifend sie auch sein mögen – ihr Wesen in keiner Weise umgestalten dürfen, welche aber im Hinblick auf eine größere übernatürliche Wirksamkeit unseres Apostolats erfordert sind.

Viele Fehler und Irrtümer, die heute in Erscheinung treten, sind ohne Zweifel das Ergebnis davon, daß wir den rein menschlichen Elementen und einem äußeren Aktivismus zuviel Bedeutung zuschrieben; sie folgen aus einem zu großen Vertrauen in die eigenen Kräfte und einer zu geringen Beachtung der Notwendigkeit der übernatürlichen Hilfe. Mit einem Wort: aus dem Bemühen um Öffnung nach außen zur Welt ohne die entsprechende, unerläßliche Hinwendung zu Christus. –

Jesus Christus ist für den Jesuiten alles. Dies ist der einzig mögliche Schlüssel für das Verständnis seines Lebens und für das Unternehmen, dem er sich geweiht hat.

III. Apostolische Prioritäten

Der Wandel der Welt hat ein Tempo angenommen, das früheren Zeiten unbekannt war. Er zeigt sich auf wirtschaftlicher, sozialer, politischer und kultureller Ebene. Dieser Wandel ist nicht mehr auf wenige Industrieländer begrenzt, sondern hat die ganze Welt erfaßt. Er erzeugt nicht nur einen neuen Lebensstil und neue zwischenmenschliche Beziehungen, sondern auch neue Denkprozesse und ein neues Bewußtsein.

Der umfassende gesellschaftliche Wandel vollzieht sich nicht geradlinig und homogen, sondern in schweren Spannungen und Konflikten. Von hier aus entsteht die tiefste Gefährdung des Menschen. Bedrohlicher noch ist diese Entwicklung in Konflikten auf weltweiter Ebene. Dort geht es nicht mehr um die Frage der mehr oder weniger verwirklichten Demokratie. Dort geht es um radikale Gegensätze und unversöhnliche Widersprüche. Hier stehen Millionen von Menschen unter dem Terror des Kriegs, leben Hunderte von Millionen in unvorstellbarer Armut und Not, andere wiederum unter gesellschaftlicher Unterdrückung.

In diese Welt hinein hat die Kirche Gottes ihre befreiende Botschaft zu verkünden. Wie sollte sie es anders tun, als daß sie auf das Grundproblem der gegenwärtigen Gesellschaft eingeht. – Dabei ist eine Grundhaltung unabdingbare Voraussetzung: die der Mobilität und Disponibilität. Es entspricht unserer Berufung, nicht zu eng an überlieferte Formen der Arbeiten gebunden zu sein, sondern für die neuauftauchenden Aufgaben der Kirche ein waches Gespür zu haben, Pionier- und Forschungsarbeiten zu übernehmen. So haben wir in der Gesellschaft Jesu die Forderung, hier und jetzt für die größere Ehre Gottes zu arbeiten, jeweils verstanden. Die stete Offenheit dem Geist Christi gegenüber, die Haltung der Bereitschaft und der Entscheidungsfähigkeit sind charakteristisch für unsere Spiritualität. Aus dieser Grundhaltung muß die Gesellschaft Jesu heute folgende apostolische Prioritäten setzen.

1. *Die theologische Reflexion über die heutigen Menschheitsfragen.* Der Mensch hat im Verlauf seiner Geschichte und seines Selbstbewußtseins jeweils neue Fragen über sich selber und über die Bewältigung seines Daseins. Der heutige Mensch hat aufgrund seiner besonderen wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Situation neue Fragen der personalen und zwischenmenschlichen Ordnung. Sie kommen nicht zuletzt von einem erweiterten und differenzierteren Selbstverständnis und einem komplexeren Weltbezug. Die Kirche hat die Neuheit und Dringlichkeit dieser Menschheitsfragen sehr ernst zu nehmen. Sie hat sich in ihrer Beantwortung nicht an menschlichen Fragen von gestern zu orientieren, sondern an Fragen von heute und morgen. In diesem Zusammenhang ist vor allem auch die besondere Problematik des Ökumenismus und Atheismus zu beachten. –

Wenn man diese Aufgabe ernst nimmt und entschieden aufgreift, dann muß sich die Gesellschaft Jesu noch intensiver dem Bibelstudium und der Theologie widmen. Sie muß nach vielen Seiten hin philosophisch-theologische Forschungen ansetzen, um für die schwierigen Menschheitsfragen von heute eine von Gott inspirierte Lösung zu finden. Dazu ist weiter notwendig, daß die Gesellschaft jene Wissenschaften zu Hilfe nimmt, die den Zugang zur Theologie erschließen helfen: Anthropologie, Psychologie, Soziologie usw. Diese Wissenschaften vom Menschen und seinem kulturellen Zusammenhang bieten der theologischen Reflexion das Material. Hier gilt es schnell zu handeln. Ein Zuwarten ist nicht mehr erlaubt. Die Menschheit drängt uns . . .

2. An zweiter Stelle möchte ich unter den heutigen Aufgaben der Gesellschaft *das soziale Apostolat* nennen. Hier braucht es keine langen Beweisführungen. Sie alle

haben jene große Schar von Menschen vor Augen, „die niemand zählen kann", der es am Notwendigsten fehlt, um ein menschenwürdiges Dasein zu führen. Sie wissen um die ungerechten Ausbeutungen, um die fehlerhaften Sozialstrukturen, um die Gleichgültigkeit jener, die in Reichtum leben. Wie im theologischen Bereich wird es gerade auch auf dem sozialen Gebiet die besondere Aufgabe der Gesellschaft Jesu sein, aufgrund einer gediegenen Formung und wissenschaftlichen Ausbildung allen jenen zur Seite zu stehen, die heute in der ganzen Welt nach einer Lösung dieser Probleme suchen. Mit ihnen zusammen sollen sie nach dem Sinn der natürlichen Werte suchen, nach dem sinngemäßen Fortschritt der Menschheit, nach dem Standort der Kirche und des Priesters in der modernen Welt von heute. Aber das alles wird nur möglich aufgrund einer sauberen und konzentrierten wissenschaftlichen Forschung . . .

Unsere Gesellschaft muß sich dieser Problematik heute bewußt werden. Sie muß mit ihrer Forschung und ihrem Einsatz ihren Einfluß gerade dort geltend machen, wo die Entscheidungen fallen und Gesetze erlassen werden. Das gilt vor allem für jene, die in internationalen Organisationen einen entscheidenden Einfluß haben. Sie muß aber gleichzeitig durch das Zeugnis der Einfachheit des Lebens und der Großmut, durch einen ausgesprochenen Sinn für Gerechtigkeit und Liebe gegenüber den Armen und Geächteten wirken. Sie wird das in bestimmten Fällen auch in der Teilnahme an der Entbehrung und im Leid tun müssen. Ich sage es noch einmal: sie muß mit ganzer Verantwortung dahin wirken, daß das Los der Menschen menschlicher werde. Dieses Apostolat ist sicher nicht leicht und wird nicht selten harten Verzicht fordern. Aber wenn uns die Liebe Christi drängt, werden wir seine Bedeutung und Dringlichkeit nicht überhören.

3. Ich komme zum dritten Schwerpunkt: *Das Apostolat der Erziehung.* Was wir heute brauchen ist dieses: Menschen mit einem starken Willen und gründlicher Ausbildung; Menschen, die die Kraft haben, sich für andere einzusetzen; und Menschen, die all das aus der radikalen Liebe zu Christus tun. Es wird kaum jemanden geben, der in diesem Zusammenhang die Bedeutung der Erziehung solcher Menschen unterbewerten könnte. Die Gesellschaft Jesu ist seit 400 Jahren der Überzeugung, daß es zu ihren zentralen Aufgaben gehört, junge Menschen geistig und charakterlich zu formen . . .

Ich möchte es aber mit allem Nachdruck aussprechen: überprüfen wir mit aller Sorgfalt die Ergebnisse der pädagogischen Forschung und Methoden von heute, damit wir Menschen heranbilden, wie die heutige Zeit sie braucht und wie sie für den Dienst an der Menschheit eingesetzt werden können . . . Eine solche Erziehung muß den ganzen Menschen umfassen. Die Neuordnung der heutigen Welt muß durch neue Menschen geschehen, die einer neuen Erziehung bedürfen . . . Ich möchte noch eines betonen: es ist mit allen Mitteln darauf hinzuarbeiten, daß man in unseren Schulen keinen Unterschied und keine Diskriminierung wirtschaftlicher oder sozialer Art duldet.

4. Ich nenne noch einen vierten Schwerpunkt unseres Apostolats: *Die Massenmedien.* Sie streuen heute die Ideen und formen das Denken der Menschen. Von ihnen gehen

die Informationen aus und von ihnen wird die Freizeit bestimmt. Wir müssen zugeben, daß wir uns der Bedeutung dieser neuen Realität noch nicht voll bewußt geworden sind. Die Gesellschaft hat im 16. Jahrhundert nicht gezögert, die kulturellen und technischen Mittel jener Zeit voll einzusetzen. Was Ignatius, Franz Xaver und viele andere damals taten, müssen wir auch heute tun. Ich weiß um die Schwierigkeiten, mit denen wir hier konfrontiert werden. Darum verlangt der Einsatz dieser Mittel ein seriöses Studium. Aber die Erfahrung zeigt bereits, wie fruchtbar diese Arbeit ist, wenn sie sachgerecht und verantwortet aufgegriffen wird. –

Heute stehen die ganze Welt, die Kirche und die Orden vor großen Problemen und Schwierigkeiten. Die Gesellschaft Jesu besitzt kein Privileg, davon verschont zu bleiben ... Die Beurteilung dieser Situation muß mit allem Realismus geschehen, aber sie darf eine Realität nicht ausklammern: die Tatsache nämlich, daß wir uns in der Hand Gottes wissen und daß dieser Gott gerade auch in den stürmischen Ereignissen dieser Zeit am Anfang und am Ende steht.

Burkhart Schneider SJ

Die Aufhebung des Jesuitenordens vor 200 Jahren

Vom 21. Juli 1773 ist das Breve „Dominus ac Redemptor noster" datiert, durch das Papst Klemens XIV. den Orden der Gesellschaft Jesu für die Gesamtkirche aufhob. Der Jesuitenorden, von Ignatius von Loyola gegründet und von Paul III. am 27. September 1540 bestätigt, hatte also etwas länger als 230 Jahre bestanden. Es wurden zwar auch zuvor und es wurden auch darnach andere kirchliche Orden von Päpsten aufgehoben. Aber solche Maßnahmen erfolgten nur dann, wenn die betreffenden Orden nicht mehr lebens- oder funktionsfähig waren. Dies konnte man jedoch – trotz der vorausgegangenen Vertreibung der Jesuiten aus mehreren Ländern – nicht von ihrem Orden sagen. Das Ereignis von 1773 läßt sich daher mit keinem anderen formal ähnlichen Fall vergleichen, da die Maßstäbe und die Voraussetzungen bei der Aufhebung des Jesuitenordens ganz andere gewesen sind. Der Exjesuit Cesare Giulio Cordara, einer unserer wichtigsten und zuverlässigsten Gewährsmänner, der einige Jahre nach der Aufhebung seines Ordens einen kritischen Bericht darüber geschrieben hat, beginnt sein Werk zu Recht mit der Feststellung:

„Die Aufhebung des Jesuitenordens wird das Jahr 1773 und den Pontifikat Klemens' XIV. für alle Zeiten denkwürdig machen. Seit Menschengedenken ist in der Kirche nichts Schwerwiegenderes geschehen, nichts, was mehr Aufsehen erregt hätte und was weniger zu erwarten gewesen wäre. Denn ausgerechnet jener Orden wurde aufgehoben, der nach allgemeiner Auffassung der vollkommenste und erfolgreichste gewesen ist. Ja, wenn man das Volk um seine Meinung gefragt hätte, wäre dem Jesuitenorden der Vorrang vor allen anderen Orden gegeben worden." [1]

Mögen auch die letzten Sätze noch eine subjektive Färbung verraten, so hat der Autor doch sicher insoweit recht, daß es sich um ein in der Kirchengeschichte einmaliges Ereignis gehandelt hat. Die oberste Kirchenleitung entledigte sich – gewiß nicht freiwillig, sondern nur unter einem politischen Druck, der an Erpressung grenzte – einer Gemeinschaft, die, aufs Ganze gesehen, eben doch erfolgreich und gut der Kirche gedient und in ihr geradezu unersetzliche Aufgaben erfüllt hatte. Die Frage liegt nahe: Wie konnte es zu einem solchen Akt der Selbstverstümmelung kommen, der ohne Zweifel einen Höhepunkt der Ohnmacht der Kirche bedeutete und einen Schwund der Autorität des Papsttums anzeigte, wie ihn die neuere Kirchengeschichte sonst nicht mehr kennt?

[1] Cesare Giulio Cordara (1704–1785), De suppressione S. J., ed. G. Albertotti (Padua 1925), zuvor – auszugsweise – ediert von J. v. Döllinger, Beiträge zur politischen, kirchlichen und Culturgeschichte der sechs letzten Jahrhunderte III (Wien 1872) 1–74; diese Schrift ist eine vom Verfasser selber überarbeitete Zusammenfassung des letzten Teils seiner Autobiographie: De suis ac suorum rebus commentarii, geschrieben 1774–1779, ed. G. Albertotti – A. Faggiotto (Turin 1933).

Animosität gegen die Jesuiten

Eine sehr komplexe und im letzten gar nicht mehr auflösbare Reihe von Motiven und Kräften wirkte zusammen, um schließlich das historische Klima zu schaffen, das die Aufhebung des Ordens vorbereiten und erst eigentlich möglich machen sollte. Zunächst ist hier auf die alteingewurzelte, weit verbreitete Animosität gegen den Orden hinzuweisen, deren erste Spuren sich bereits in der Zeit der Gründung feststellen lassen und die bis in unsere Gegenwart reicht. Soweit diese Animosität außerhalb der Kirche auftrat und in bestimmten nichtkatholischen Kreisen geradezu gehegt und gepflegt wurde, dürfte sie vor allem als Reaktion auf die nicht zu übersehenden Erfolge des Ordens zu werten sein, der tatsächlich zur entscheidenden Kraft der Kirche in der Gegenreformation geworden war. Schon der Sprachgebrauch des Wortes „Jesuit" und seiner Ableitungen wie „jesuitisch", „Jesuitismus" u. dgl. ist hierfür bezeichnend; mit diesen Wörtern verbinden sich seit dem Ende des 16. und dem Anfang des 17. Jahrhunderts in protestantischen Ländern die Bedeutungen von doppelzüngig, verschlagen, hinterlistig[2]. Es ist dies zugleich ein Beispiel für den durchschlagenden Erfolg einer breitangelegten, andauernden Gegenpropaganda, die zur Fixierung eines Zerrbilds führt.

Innerhalb der Kirche waren es zunächst national- und landeskirchliche Interessen, die in dem zentral geleiteten und dem Papsttum besonders verpflichteten Jesuitenorden fast wie notwendig eine gefährliche Kraft sahen, die bekämpft und niedergehalten werden mußte. Nicht zu Unrecht schrieb der liberale Staatsrechtler Bluntschli im vergangenen Jahrhundert: „Indem man den Jesuitenorden angreift, trifft man den päpstlichen Absolutismus ins Herz."[3] Außerdem fanden ultrakonservative Kreise innerhalb der Kirche, die ein elitäres Christentum verwirklichen wollten und in der strengen Disziplin der Urkirche ihr Ideal sahen, den Orden zu weltläufig und allzusehr bereit zur Anpassung an die Zeit und hielten seine Lehre und Praxis für lax und unchristlich. In der seit der Mitte des 17. Jahrhunderts zunächst in Frankreich und Belgien einsetzenden, dann aber bald die Gesamtkirche erfassenden Auseinandersetzung zwischen der jansenistischen Bewegung und dem Jesuitenorden kam es auf beiden Seiten zu Übertreibungen und Verketzerungen. Schließlich findet sich in nicht seltenen Einzelfällen auch das, was man als „invidia clericalis" bezeichnen kann, eine oft unschöne Rivalität und Gegnerschaft von seiten des Weltklerus und noch mehr von seiten anderer Orden.

Der Kampf gegen den Jesuitenorden war lang und vielfältig. Als bezeichnende Beispiele mögen die Provinzialbriefe von Blaise Pascal, eine glänzend geschriebene und geradezu tödlich wirkende Satire gegen die Jesuiten und ihre Doktrin (ab 1657,

[2] Vgl. die genau datierten Beispiele, die das Oxford English Dictionary V (Oxford 1933) 572 f. hierzu bringt. Dasselbe gilt auch für den deutschen Sprachraum.

[3] Zitiert von L. v. Pastor, Geschichte der Päpste XVI/2, 213 Anm. 3.

zunächst anonym, erscheinend), oder – auf einer ganz anderen, viel primitiveren Ebene – die plumpe Fälschung der sogenannten „Monita Secreta" mit der Enthüllung angeblicher Geheimnisse und Verbrechen des Jesuitenordens (erstmals 1614 veröffentlicht) genannt werden. Mit der aufkommenden Aufklärungszeit wurden die literarischen Angriffe allgemeiner und heftiger. Eine Ausnahme blieb die ruhige, überlegene Zurückhaltung eines Leibniz, der mit vielen Jesuiten seiner Zeit in Briefwechsel stand und der auch dem Orden als ganzem gerecht zu werden bemüht war. Vorab im 18. Jahrhundert wird die Propaganda gegen den Orden zur allgemeinen Mode. Die begabtesten und am meisten gelesenen Schriftsteller wie Montesquieu und Voltaire führen den Chor an, wobei sich bei ihnen der Kampf gegen die Jesuiten in den allgemeinen Kampf gegen Kirche und Christentum einfügt. Mag man auch den einzelnen Jesuiten noch irgendwie gelten lassen, so wird der Orden als ganzer abgelehnt und das in ihm angeblich verkörperte System verurteilt. Diese widersprüchliche Einstellung möge durch ein einziges Beispiel veranschaulicht werden. Der neapolitanische Politiker Tanucci, der mit Pombal, Choiseul und Moñino zu den Quadrumvirn im Endkampf gegen den Jesuitenorden gehört, schreibt zur gleichen Zeit: „Die einzelnen Jesuiten, mit denen ich zu tun hatte, habe ich als vorzügliche Priester voll Liebe, Klugheit und jeglicher Tugend kennengelernt"; und dann: „Das Übel liegt in der Leitung des Ordens. Die Obern nützen die Tüchtigkeit der Untergebenen zum einzigen Vorteil ihrer Gemeinschaft aus, und diese Gemeinschaft als ganzes will nichts anderes als die Weltherrschaft." [4]

Korpsgeist und Stolz

Sicher haben auch die Jesuiten jener Zeit einen Teil der Verantwortung für diese Entwicklung mitzutragen. Der schon genannte Cordara untersucht in seinem Bericht alle Vorwürfe und Angriffe, die gegen den Orden und seine Mitglieder damals vorgetragen wurden. Über fünfzig Jahre hatte er selbst dem Jesuitenorden angehört und kannte ihn durch seine Arbeit als offizieller Ordenshistoriker und durch seine dadurch bedingte langjährige Zugehörigkeit zur Generalskurie ausnehmend gut. Während er die damals verbreiteten massiven Anklagen gegen den Orden (wie Aufhetzung zum Tyrannenmord, zu Revolution, laxe Morallehre, Herrschsucht) als unbegründet nachweisen kann, zeigt er sich dagegen durch den Vorwurf eines übertriebenen Korpsgeistes, den der Orden immer gepflegt habe, und eines kaum mehr verhehlten Selbstbewußtseins vieler seiner Mitglieder, der mitunter zum eigentlichen Stolz wurde, be-

[4] Zitiert ebd. XIV/I, 718 Anm. 1 und 5. Als Parallele zu diesem seltsamen Vorwurf der angestrebten Weltherrschaft kann eine Stelle aus einem Brief des heiligen Ignatius vom Jahr 1547 angeführt werden; schon damals wurde die gleiche Anklage erhoben: „Wir stehen bei einigen – besonders in Rom –, die nicht bis zur Wahrheit vordringen, im Ruf, wir wollten die ganze Welt beherrschen" (Mon. Hist. S. J., Mon. Ignat. I, 458 f.).

sonders beeindruckt[5]. Schon in dem Prachtwerk der „Imago primi saeculi", das 1640 zur Feier des ersten Jahrhunderts seit Gründung des Ordens erschienen war, hatte die Selbstsicherheit des Ordens einen kaum mehr überbietbaren Ausdruck gefunden. Zu einem Kupferstich, der vier Bogenschützen zeigt, die ihre Pfeile gegen die Sonne – als Bild für den Jesuitenorden – abschießen, wird in klassischen lateinischen Distichen bemerkt:

„Wer du auch bist, laß ab, du Tor, vom vergeblichen Mühen.
Denn die Sonne wird nie von deinen Pfeilen berührt.
Auf der Toren Getue verächtlich blickt sie von oben,
Und der fallende Pfeil trifft den Schützen genau." [6]

Diese Selbstsicherheit des Ordens war in dem nachfolgenden zweiten Jahrhundert seiner Geschichte kaum geringer geworden. Die Erfolge der Arbeit, vorab auf dem Gebiet des Unterrichtswesens und in den Missionen; die Wertschätzung, die dem Orden an den katholischen Höfen zuteil wurde; das Ansehen, das der Orden und nicht wenige seiner Mitglieder in der Öffentlichkeit genossen: all dies waren Faktoren, die keine Unsicherheit aufkommen zu lassen schienen. Dabei übersah die Ordensleitung, daß sich nicht zuletzt an der römischen Kurie eine ausgesprochen antijesuitische Einstellung ausbreitete. Der Orden hatte dort wenig Freunde, aber um so mehr Gegner. Die römischen Entscheidungen unter Klemens XI. und vor allem unter Benedikt XIV. gegen die aufgeschlossene, moderne Missionsmethode der Jesuiten, die das Christentum in einer auch fremden Kulturkreisen angepaßten Form zu vermitteln versuchten – bekannt unter dem Stichwort Akkommodationsmethode –, hätten ein deutliches Warnzeichen für die tatsächlichen Kräfteverhältnisse sein können.

[5] Cordara schreibt in seiner zusammenfassenden Schlußbetrachtung, nachdem er alle anderen Vorwürfe als gegenstandslos zurückgewiesen hat: „Ein sehr subtiler Fehler ist der Stolz. Er schleicht sich in unser Tun ein, auch wenn es recht und gut ist, so daß man ihn mitunter kaum von der Tugend unterscheiden kann. Das Auge Gottes, der aber auch das Innere des Herzens sieht, läßt sich nicht täuschen. So sind meine Ausführungen nun an den Punkt gekommen, daß ich den Finger auf die geheime Wunde lege und jenen Fehler aufdecke, den vor allem Gott durch die Aufhebung des Ordens bestraft wissen wollte. Meine Mitbrüder von früher mögen mir verzeihen. Aber wenn man sich nichts vormachen will, muß man zugeben, daß es bei uns nicht wenig Stolz gegeben hat" (. . . multum inter nos fuisse superbiae mecum fateantur necesse est) (S. 173 f. der o. a. Edition). Auch Leibniz hatte schon, unbeschadet seiner guten Beziehungen zu Jesuiten, deren übertriebenen Korpsgeist und eine Art von Kollektivstolz gerügt. So schreibt er z. B. 1692: „Daß die Jesuiter so viele Feinde haben bey ihren eigenen Glaubens-Genossen, kommt großen Theils davon her, daß sie sich für [vor] anderen herfür thun und florieren . . . Es ist kein Zweifel, daß es ehrliche und wackere Leute unter ihnen giebt. Diß aber ist nicht ohne, daß sie offt zu hitzig, und manche unter ihnen dem Orden per fas und nefas dienen wollen" (Sämtliche Schriften und Briefe, 1. Reihe, VIII, 479, Zeile 9–18). Ähnlich: „C'est un défaut qui se rencontre souvent dans les Jésuites qui se gâtent par leur manière de Collège, et cela contribue beaucoup à les faire haïs" (ebd. 141, Zeile 10 f.).

[6] Imago primi saeculi . . . a provincia Flandro-Belgica eiusdem Societatis repraesentata (Antwerpen, ex officina Plantiniana 1640) S. 565. Den gleichen Gedanken drückt zur selben Zeit Jakob Balde in seinem „Carmen Saeculare" aus (Vers 17 f.): „Profuit quisquis voluit nocere / Te suis hostes aluere bellis – Zum Nutzen wurde dir, wer dich verderben wollte, / Der Feinde Angriff hat dich nur gekräftigt."

Vertreibung aus Portugal, Frankreich und Spanien

Unter Benedikt XIV. geschah denn auch der erste Schritt, der zur gewaltsamen Jesuitenverfolgung führen sollte. In *Portugal* war seit 1750 Sebastian Joseph Carvalho e Mello, später zum Marquis von Pombal ernannt und vor allem unter diesem Namen bekannt, erster Staatsminister. Sein Ziel war, ein modernes, leistungsfähiges Staatswesen zu schaffen, und er glaubte deshalb den Einfluß der Kirche zurückdrängen zu müssen, wobei für ihn die Jesuiten an erster Stelle standen, die bis dahin in Portugal eine Sonderstellung einnahmen. Es wurde ihnen Hochverrat vorgeworfen. Auf Grund eines spanisch-portugiesischen Vertrags von 1750 wurde ein bisher spanisches Gebiet im heutigen Südbrasilien, wo die Jesuitenmissionare eingeborene Indios in den sogenannten Reduktionen angesiedelt hatten, an Portugal abgetreten. Die neue Regierung verfügte die rücksichtslose Umsiedlung von ungefähr 30 000 Indios, die sich zu verteidigen suchten und sich schließlich in den Urwald flüchteten. Dieser Widerstand gegen die Staatsgewalt wurde den Jesuitenmissionaren angelastet, die angeblich dort ein Heer aufgestellt und einen eigenen Staat begründet hätten. In Wirklichkeit hatten sie sich bemüht, die Indios von dem sinnlosen Aufstand abzuhalten. Hochwälders Schauspiel „Das heilige Experiment" hat diese Tragödie dramatisch dargestellt. Ein weiterer Anklagepunkt, auch später in abgewandelter Form häufig wiederholt, war die Behauptung, daß die Jesuiten in großem Stil Handelsgeschäfte betrieben und ungeheuere Reichtümer angesammelt hätten. Der Tod der Mutter des schwachen Königs Joseph I. im Jahr 1754 beraubte die Jesuiten einer einflußreichen Stütze. Pombal fühlte sich gegen Ende des Pontifikats Benedikts XIV. stark genug, um die Ernennung eines von ihm selbst bestimmten apostolischen Visitators für alle Niederlassungen von Rom zu fordern. Als im September 1758 ein Attentat auf den König verübt wurde, wurden die Jesuiten ohne eigentliche Untersuchung als verantwortliche Anstifter verurteilt. Im Januar 1759 wurde die Beschlagnahmung aller Güter des Ordens und die Internierung seiner Mitglieder, im Sommer dann ihre Ausweisung verfügt. Über 1000 Jesuiten aus Portugal und seinen Kolonien[7] wurden in den Kirchen-

[7] Die Portugiesische Assistenz zählte damals gegen 1700 Mitglieder, von denen über 900 in Übersee arbeiteten. In den Kirchenstaat kamen fast 1100. Von den restlichen 600 starben auf der Reise von Übersee nach Portugal oder dort etwa 90, in China oder in anderen nicht direkt von der portugiesischen Krone abhängigen Missionsgebieten verblieben etwa 110, in portugiesischen Gefängnissen wurden etwa 180 zurückbehalten, so daß etwa 220 zumeist jüngere Ordensmitglieder (Novizen und Scholastiker) den Orden verlassen haben. Die Willkür des Vorgehens zeigt sich besonders deutlich im Fall des P. Malagrida. Dieser war nach 30jähriger Missionsarbeit in Brasilien 1754 nach Lissabon zurückgekommen. Schon nach dem großen Erdbeben am 1. November 1755 hatte er sich durch eine Schrift, in der er die Katastrophe als Gottesgericht darstellte, bei Pombal besonders mißliebig gemacht. Mit anderen Mitbrüdern bei der Aufhebung des Ordens in Portugal verhaftet, schrieb er eine Reihe von angeblichen Privatoffenbarungen nieder, auf Grund deren er dann von der portugiesischen Inquisition – einer reinen Staatsbehörde! – als Häretiker zum Tode verurteilt und am 20. September 1761 hingerichtet wurde.

staat abgeschoben. Diese Vertreibung aus Portugal war die am brutalsten und rücksichtslosesten durchgeführte Maßnahme gegen den Orden.

Der nächste Schritt erfolgte in *Frankreich*. Im Gegensatz zu den anderen katholischen Staaten hatte es dort immer schon eine starke Opposition gegen die Jesuiten gegeben, die vor allem von den französischen „Parlamenten" zur Wahrung der Freiheiten der gallikanischen Kirche angeführt wurde und die auch in den „Versammlungen des Klerus" einen Rückhalt fand. Auch in Frankreich gab 1757 ein Attentat auf König Ludwig XV. Anlaß zu einer heftigen Propaganda gegen den Orden. Entscheidend wurde aber der Fall des Pater Lavalette. Dieser war als Missionsprokurator für die wirtschaftliche Sicherstellung der Missionsarbeit verantwortlich. Der Absatz der auf den Missionsplantagen angebauten Kolonialprodukte bildete die finanzielle Grundlage. Der anfängliche Erfolg wurde um die Mitte der fünfziger Jahre des 18. Jahrhunderts durch eine Reihe von Unglücksfällen unterbrochen; Schiffe mit wertvollen Ladungen wurden von den Engländern gekapert; Stürme und Epidemien ließen die Erträgnisse der Plantagen zurückgehen; das Handelshaus, mit dem Lavalette zusammenarbeitete, mußte den Bankrott erklären. Die Gläubiger machten die französischen Ordensprovinzen haftbar, da Lavalette ungedeckte Wechsel ausgestellt hatte. In diesem Sinn entschied ein Pariser Gericht. Es war unklug, daß die Jesuiten Berufung einlegten, die aber abgelehnt wurde. Im Zusammenhang mit dem Prozeß ließ sich nämlich der oberste Gerichtshof auch die Konstitutionen des Ordens vorlegen, um über ihren Inhalt befinden zu können. Einige Jesuiten in Frankreich planten sogar, um einer totalen Zerschlagung zuvorzukommen, eine Abtrennung der französischen Provinzen vom Gesamtverband des Ordens und die Errichtung eines eigenen, unabhängigen Generalvikariats. Damals vermutlich hat Klemens XIII., dem Orden wohl gesinnt, den von Cordara überlieferten, berühmt gewordenen Ausspruch getan: „Sint ut sunt, aut non sint!" [8] Obwohl sich die Mehrheit der Bischöfe Frankreichs für die Jesuiten einsetzte – besonders bekannt wurde der Hirtenbrief des Pariser Erzbischofs Christoph de Beaumont vom 28. April 1763, der dem Verfasser die Verbannung in die Abtei von La Trappe eintrug –, wurde schließlich am 1. Dezember 1764 der Orden in Frankreich als aufgelöst erklärt, nachdem schon zwei Jahre zuvor alle Schulen geschlossen worden waren. Als Privatpersonen konnten die einzelnen Jesuiten ungestört in Frankreich verbleiben, mußten sich aber verpflichten, keinerlei Verbindung mit dem Orden zu unterhalten. Nicht wenige machten von dieser Möglichkeit Gebrauch. Andere gingen nach Spanien, Italien und Deutschland. Es war die am humansten durchgeführte Vertreibung. So konnte beispielsweise der Philologe P. François Desbillons (1711–1789) einen großen Teil der wertvollen Bibliothek seines Kollegs – etwa 23 000 Bände – mit in sein Exil am Hof des Kurfürsten Karl Theodor von der Pfalz mitnehmen, die dann nach der Aufhebung des Gesamtordens dort eingezogen wurden und heute den Grundstein der Mannheimer Schloßbibliothek bilden.

[8] „Die Jesuiten sollen bleiben wie sie sind, oder sie sollen überhaupt zu existieren aufhören!"

Spanien, das Heimatland des Ordensgründers und der meisten seiner ersten Gefährten, wo der Orden mit über 5000 Mitgliedern – davon etwa die Hälfte in den Kolonien – am stärksten vertreten war, folgte an dritter Stelle im Kampf gegen die Gesellschaft Jesu. Der schwache König Karl III., zuvor in Neapel und dort ganz unter dem Einfluß des schon genannten Staatsministers Bernardo Tanucci stehend, ließ einer kleinen Gruppe aufgeklärter hoher Staatsbeamter freie Hand, die entschlossen waren, dem Vorbild Portugals und Frankreichs nachzufolgen. Auch in Spanien verlor der Orden mit dem Tod der Königinmutter Elisabeth von Farnese 1766 eine einflußreiche Stütze. Fast gleichzeitig zeigte sich in dem sogenannten Hutaufstand, der durch eine kleinliche Kleiderordnung ausgelöst wurde (Verbot, den Sombrero zu tragen), der Widerstand weiter Kreise gegen die radikal aufgeklärte Politik der Regierung. Nachdem die Revolution niedergeschlagen war, wurden auch hier in einem geheimen Sondergerichtsverfahren die Jesuiten als verantwortliche Anstifter beschuldigt. Man war sich allerdings der Sache nicht so ganz sicher. So erging kein Urteil, sondern am 27. Februar 1767 wurde ein königliches Dekret erlassen, mit dem – ohne Angabe von Gründen – die Vertreibung der Jesuiten aus Spanien verfügt wurde. Unter strengster Geheimhaltung wurde der Erlaß mit den Durchführungsbestimmungen verteilt. Auch danach noch konnten Jesuitenmissionare auf Schiffen der spanischen Marine in die Kolonien abreisen; die Jesuiten am Hof behielten ihre Stellung. Die Täuschung gelang in vollkommener Weise. Erst zu einem bestimmten Zeitpunkt durften die Siegel der verschlossenen Dekrete geöffnet werden, so daß mit einem Schlag – in Madrid in der Nacht vom 31. März zum 1. April, im sonstigen Spanien in der Nacht vom 2. zum 3. April und in Übersee mit entsprechender Verzögerung – alle Jesuitenniederlassungen besetzt und die Ordensmitglieder konfiniert werden konnten, um sie dann in den Kirchenstaat abzuschieben, wo jedoch den spanischen Schiffen die Landung verweigert wurde. Diese Maßnahme, gedacht als Protest des Papstes gegen das Vorgehen Spaniens, hatte für die davon betroffenen Jesuiten zur Folge, daß sich ihr Transport in die Länge zog, bis sie schließlich in Korsika – damals noch zur Republik Genua gehörend – an Land gehen und von dort einzeln aufs Festland weiterreisen konnten. Der Triumph der Jesuitengegner war groß. Tanucci schrieb in emphatischer Begeisterung an einen Freund: „Spät zwar, aber endlich doch ist sie gekommen, die Vertreibung der Jesuiten aus Spanien, der Büttel des Papstes, der Sendlinge Roms, der Zerstörer des Staates, der Aufwiegler der Völker, der Anstifter zu Verrat, Raub und Schmuggel, der ständigen Lehrmeister des Aufruhrs. Der Ruhm des Königs wird groß sein.“ [9] Noch seltsamer klingt das Loblied aus der Feder des Generalpriors der Augustinereremiten: „Laßt uns dem Herrn lobsingen, denn glorreich ist er verherrlicht [vgl. Ex 15, 1] in Spanien, das sich eines für Leib und Seele schädlichen Gewürms entledigt hat ... Ich hoffte zwar immer, daß man eine radikale

[9] Zitiert bei L. von Pastor, Geschichte der Päpste XVI/1, 786 Anm. 3.

Maßnahme treffen werde ... Aber ich hatte mir nicht im Traum gedacht, daß man so schnell handeln werde."[10]

Daß dann im Anschluß an Spanien auch die spanischen Sekundogenituren in Italien – das Königreich Neapel sowie Parma – dem Vorbild folgten und die dort ansässigen Jesuiten ausgewiesen wurden, braucht hier nur noch kurz angemerkt zu werden.

Konklave im Zeichen der Jesuitenfrage

Klemens XIII., ein Freund des Ordens, dessen Wohlwollen aber den Jesuiten in den Stürmen nicht zu helfen vermochte und in dessen Pontifikat die härtesten Schläge gegen den Orden geführt wurden, starb am 2. Februar 1769. Auch er hatte, wie Cordara zu berichten weiß, dem Ordensgeneral in all den Verfolgungen nichts anderes empfehlen können als Stillschweigen, Geduld und Gebet. Dies schien dem Charakter des seit 1758 den Orden leitenden Florentiners Lorenzo Ricci zu entsprechen, den Cordara schildert als einen Mann von unvergleichlicher Güte und Milde, aber als furchtsam, unentschlossen und nicht fähig zu irgendeiner Tat, die Mut und Umsicht erfordert hätte.

Das Konklave stand ganz unter dem Zeichen der Jesuitenfrage. Von den katholischen Mächten, die noch immer entscheidenden Einfluß auf die Wahl des Papstes auszuüben trachteten, war nur noch Österreich mit der Kaiserin Maria Theresia dem Orden freundlich gesinnt. Die übrigen Staaten waren sich darin einig, daß die bis dahin gegen die Jesuiten durchgeführten Einzelmaßnahmen durch eine entsprechende Entscheidung des neu zu wählenden Papstes ihre Billigung und ihren Abschluß für die Gesamtkirche finden müßten. Nur ein Kandidat, der als Gegner des Ordens galt, hatte die Aussicht, die notwendige Zweidrittelmehrheit zu erhalten.

Während des zwei Monate dauernden Konklaves[11] besuchte Joseph II., der Sohn der Kaiserin Maria Theresia, privat Rom und wurde auch im Konklave von den Kardinälen feierlich empfangen. Zuvor hatte er die Kirche Al Gesù besichtigt und wurde vom Ordensgeneral Lorenzo Ricci um seinen Schutz und um seine Empfehlung gebeten. Cordara hat die nicht der Ironie ermangelnde Antwort des Kaisers überliefert: „Daß Sie an meinen guten Willen appellieren, wird nicht eben viel helfen. Sorgen Sie dafür, daß ein guter Papst gewählt wird, der Ihrem Orden günstig gesinnt ist. Wenn er aber dem Orden abgeneigt ist und ihn gar aufheben wird, werde ich ihn sicher nicht wiederherstellen können. Ihr Jesuiten selbst sagt doch immer, daß die Macht des Papstes die höchste auf dieser Erde und jeder anderen irdischen Macht

[10] Zitiert ebd. 787 Anm. 1.

[11] Die lange Dauer des Konklaves, damals durchaus üblich, darf nicht überraschen. Man hat die Langsamkeit der Nachrichten- und Verkehrsverbindungen zu berücksichtigen; im allgemeinen war die Wahl eines Papstes vor Ankunft der auswärtigen Kardinäle ausgeschlossen, die oft mehrere Wochen auf sich warten ließen. Dies galt um so mehr in dem damaligen Zeitpunkt.

überlegen sei. Wer unter den Menschen könnte denn dann einer Entscheidung des Papstes widerstehen?“ [12]

Während der Vertreter Spaniens ein formelles Versprechen des in Aussicht genommenen Kandidaten verlangte, waren die übrigen Kronkardinäle, die die Interessen ihrer Regierungen im Kardinalskollegium zu vertreten hatten, dagegen, weil eine derartige Zusicherung die Rechtmäßigkeit der Wahl in Zweifel stellen könnte. Der von den Bourbonenhöfen zunächst vorgeschlagene Erzbischof von Neapel Sersale hatte keine Aussicht, weil er als allzu nachgiebig und willfährig gegenüber den Wünschen der Regierungen galt. So wurde Kardinal Lorenzo Ganganelli, ein Franziskanerobservant, der an der römischen Kurie tätig war, als Kandidat vorgeschlagen. Er hatte sich auf Befragen in ganz allgemeinen Wendungen dahingehend ausgesprochen, daß ein Papst aus wichtigen Gründen einen kirchlichen Orden aufheben könne, was ja an sich durchaus richtig ist, was aber damals unter den gegebenen Umständen als ziemlich eindeutige Erklärung zu werten war. Am 12. Mai 1769 wurde Ganganelli einstimmig gewählt und nannte sich nach seinem Vorgänger Klemens XIV. Cordara berichtet die etwas resignierte Stellungnahme des ihm befreundeten Kardinals Albani nach der Wahl: „Was wollen Sie? Einen wirklich guten Papst zu wählen, wie wir ihn gern gehabt hätten, dazu waren wir nicht in der Lage; einen schlechten Papst wollten wir nicht wählen; so wählten wir schließlich einen, dessen wir nicht sicher sind, der aber der bestmögliche ist.“ [13]

Papst Klemens XIV.

Damit beginnt nun der eigentliche Todeskampf des Ordens. Die katholischen Mächte drangen auf Einlösung der von ihnen als bindende Verpflichtung verstandenen Zusage. Der Papst dagegen, der die Last der Verantwortung spürte, suchte Zeit zu gewinnen. Er lebte in Angst, vergiftet zu werden. Der erste Minister Frankreichs, Choiseul, meinte damals in einem Brief an den französischen Vertreter in Rom, der ihm über diese Furcht des Papstes berichtet hatte: „Die Gesellschaft Jesu mag staatsgefährlich und intrigant sein, aber aus Giftmischern besteht sie denn doch nicht.“ [14] Klemens XIV. versuchte durch eine Politik der kleinen Nadelstiche die eigentliche Entscheidung umgehen zu können, indem er Einzelmaßnahmen gegen den Jesuitenorden verfügte wie Visitationen einzelner Niederlassungen, Verbot bestimmter Tätigkeiten, Aufhebung von Erlaubnissen. Die katholischen Mächte ließen sich aber auf diese Weise nicht von ihrem Hauptziel abbringen. Die treibende Kraft war dabei Spanien. Am 22. Juli 1769 trugen die Vertreter der vereinten Mächte dem Papst

[12] De suis ac suorum rebus commentarii, 366.
[13] De suppressione S. J., 122.
[14] Zitiert bei L. v. Pastor, Geschichte der Päpste XVI/2, 115.

offiziell ihre Forderung auf Aufhebung des Jesuitenordens vor. Man drohte mit dem Abbruch der diplomatischen Beziehungen und mit der Gefahr eines Schismas, Drohungen, die im Lauf der nächsten Jahre immer wieder zur gegebenen Zeit wiederholt wurden. Im September gab der Papst in einem Schreiben an den französischen König eine verklausulierte, aber bindende Zusage und wiederholte sie wenig später in einem Brief an den spanischen König. Während zunächst nur die Rede von der „gemeinsamen Angelegenheit" ist, wird Klemens in dem Schreiben nach Spanien deutlicher: „Wir werden der weisen Erwägung Eurer Majestät einen Plan betreffs der vollständigen Aufhebung dieser Gesellschaft vorlegen, den Eure Majestät in kurzer Zeit erhalten wird."[15] Damit hatte der Papst statt einer mündlichen Zusage wie bisher eine schriftliche Erklärung abgegeben und sich damit praktisch den Mächten ausgeliefert.

Trotzdem zeigte der Papst in den nachfolgenden drei Jahren eine überraschende Unentschlossenheit in seiner Haltung gegenüber dem Jesuiten. Cordara scheint mit seiner Erklärung recht zu haben, daß nämlich Klemens XIV. nichts anderes mehr gewollt habe, als Zeit gewinnen, um so der definitiven Entscheidung auszuweichen. Fast jede Woche erschienen mit geradezu drohender Regelmäßigkeit die Gesandten beim Papst, um ihn an seine eingegangene Verpflichtung zu erinnern. Die Rivalitäten zwischen den katholischen Mächten konnten ihm bei seiner ausweichenden Taktik etwas helfen. Auch der Sturz Choiseuls in Frankreich Ende 1770, der bei der allmächtigen Gräfin Du Barry in Ungnade gefallen war, gab ebenfalls eine kleine Atempause. Ungünstig wirkte sich dagegen eine Änderung in der Haltung der Kaiserin Maria Theresia aus. In den Verhandlungen, die zur Heirat zwischen dem französischen Dauphin, dem späteren König Ludwig XVI., und ihrer Tochter Maria Antonia führten, kam im Zusammenhang mit anderen kirchenpolitischen Problemen auch die Jesuitenfrage zur Sprache, und die Kaiserin schwenkte bis zu einem gewissen Grad auf die Linie Frankreichs ein, indem sie sich für neutral erklärte: sie werde, wenn die anderen Mächte die Aufhebung des Ordens beim Papst erreichten, nichts zu seinen Gunsten unternehmen und sie werde der Entscheidung des Heiligen Stuhls in dieser Frage ihre Zustimmung nicht versagen. Damit war die letzte starke politische Stütze des Ordens gefallen.

El negocio grande

Im Sommer 1772 kam mit dem neuen spanischen Gesandten José Moñino, im Jahr darauf zur Belohnung zum Grafen von Floridablanca ernannt[16], der Mann nach Rom, der die Jesuitenfrage – in den diplomatischen Berichten damals oft „el negocio grande"

[15] Zitiert ebd. 119 Anm. 5 und 127.

[16] Er starb erst 1819, erlebte also noch die Wiederherstellung des Ordens für die Gesamtkirche im Jahr 1814.

genannt – zu Ende führen sollte. Schon in seiner ersten Audienz trat er selbstbewußt dem Papst entgegen und ließ erkennen, daß ein weiteres Zögern die Aufhebung aller kirchlicher Orden in Spanien zur Folge haben könne. Eine Gruppe von Kanonisten – alle erklärte Jesuitengegner – mußte in seinem Auftrag Vorschläge für den Text einer Aufhebungsbulle vorbereiten, die der Papst im September entgegennahm und die tatsächlich die Grundlage des eigentlichen Dokuments bilden sollten. Aber noch einmal erklärte Klemens XIV. im November 1772, er brauche noch Zeit, um die Frage genau zu prüfen, erstens aus Gewissensgründen, und zweitens um nicht den Anschein zu erwecken, als ob die Aufhebung des Jesuitenordens eine Bedingung seiner Wahl gewesen wäre. Erneute Drohungen des Gesandten und reiche Geschenke an die Umgebung des Papstes sollten den Widerstand brechen. Im Dezember 1772 wurde der spanische Kuriale Zelada – bereits im April 1773 zur Anerkennung für seine Arbeit zum Kardinal erhoben – vom Papst beauftragt, zusammen mit Moñino die Aufhebungsbulle auszuarbeiten, deren Entwurf zum Jahresende vorlag. Er fand verständlicherweise die volle Billigung der spanischen Regierung, die in der ganzen Angelegenheit federführend blieb. Mit wenigen Änderungen entspricht der Entwurf dem endgültigen Text, der dann aus praktischen Gründen nicht in Form einer Bulle, sondern als Breve ausgeführt wurde. Erst am 8. oder 9. Juni unterzeichnete der Papst das Breve; das 16 Druckseiten umfassende Dokument wurde in Druck gegeben; eine eigene Kardinalskommission, in die man natürlich nur ausgesprochene Gegner der Jesuiten berief, wurde errichtet. Aber noch fehlte das Datum des Breve. Erst am 22. Juli wurde dem spanischen Gesandten mitgeteilt, daß das Dokument am Vortag datiert worden sei und daß er nun die bereits vorbereiteten Exemplare absenden könne. Auch in der allerletzten Phase zeigte sich also noch einmal das Bemühen des Papstes, die endgültige Entscheidung zu umgehen oder wenigstens zu verzögern.

All dies war unter strengster Geheimhaltung geschehen. Alles spricht dafür, daß es damals geglückt war, die Sache jedenfalls vor den Jesuiten geheimzuhalten. Das jahrelange Ringen zwischen den katholischen Höfen und dem Heiligen Stuhl um die Existenz des Ordens konnte ihnen allerdings nicht verborgen geblieben sein; aber selbst die Ordensleitung wollte es noch nicht für wahr halten, daß das Schicksal besiegelt war. Cordara, der einige Monate zuvor Rom verlassen hatte, um aus Gesundheitsgründen seine Heimat Piemont aufzusuchen, hat in seine Memoiren einen Brief des Ordensgenerals aufgenommen, den Ricci am Abend des 31. Juli 1773, also am Fest des Ordensgründers Ignatius von Loyola, seinem Freund geschrieben hatte: „Wir haben heute mit Gottes Gnade das Fest unseres heiligen Vaters Ignatius gefeiert, zwar mit geringerer äußerlicher Feierlichkeit, aber unter besonders starker Beteiligung der Gläubigen. Manche meinen, dies sei das letzte Mal gewesen. Ich aber denke daran, daß der heilige Petrus gerade dann im letzten Augenblick von seinen Fesseln befreit wurde, als er vor Herodes geführt werden sollte.“ [17] Cordara berichtet außerdem, daß viele

[17] De suppressione, 143.

angebliche Privatoffenbarungen in Italien zirkulierten, die Hoffnung auf eine bessere Zukunft weckten und die von nicht wenigen Jesuiten eifrig geglaubt worden seien.

Das Aufhebungsbreve

Am 16. August 1773 wurde das Breve „Dominus ac Redemptor noster" in Rom publiziert[18]. Es umfaßt, ohne daß dies im Text eigens bezeichnet wäre, drei Hauptteile. In einer allgemeinen historischen Betrachtung wird zuerst dargelegt, daß der Papst die Vollmacht habe, kirchliche Orden aufzuheben, und es werden aus der Kirchengeschichte entsprechende Beispiele gebracht. In einem zweiten, speziell historischen Teil wird ein sehr einseitiger Auszug aus der Geschichte des Jesuitenordens geboten, in dem nur die Schwierigkeiten und Spannungen, die zwischen Jesuiten und weltlichen oder kirchlichen Obrigkeiten entstanden waren, sowie die von einigen Päpsten wie Pius V., Sixtus V. und Innozenz XI. gegen den Orden oder gegen einzelne Ordensmitglieder verfügten Maßnahmen zusammengestellt sind, unter Verschweigung der tatsächlich vom Orden für die Kirche erbrachten Leistungen. Der dritte, dispositive Teil enthält die formelle Aufhebung des Ordens und eine Reihe von Durchführungsbestimmungen. Von besonderer Wichtigkeit für den weiteren Verlauf war die in einem eigenen Schreiben gegebene Anordnung, daß das Dokument lokal durch den jeweiligen Diözesanbischof oder dessen Bevollmächtigten zu verkünden sei. Die Klausel, daß die Güter des aufgehobenen Ordens zu Gunsten des Heiligen Stuhls einzuziehen seien, erwies sich allerdings weitgehend als illusorisch, da die jeweiligen Regierungen – ganz dem Stil der Zeit entsprechend – ohne weiteres ihren Anspruch darauf anmeldeten.

Triumph der Gegner

Der Triumph der Gegner des Ordens war groß. Die katholischen Monarchen, mit Ausnahme der Kaiserin Maria Theresia, sandten dem Papst emphatische Dankschreiben. Die Zeitgenossen ergingen sich in überschwänglichen Ausdrücken und betrachteten die Aufhebung als die größte Tat des Jahrhunderts. Überraschenderweise nimmt die offizielle Papstmedaille für das Jahr 1774 keinen Bezug darauf, obwohl ja gewöhnlich das wichtigste Ereignis des Jahres zum Thema der Darstellung gewählt wird. Dafür wurden nicht weniger als vier verschiedene Medaillen mit dem Portrait Klemens' XIV. als Sonderprägungen zur Feier der Aufhebung herausgebracht. Die den Haß gegen die Jesuiten am deutlichsten aussprechende Medaille ist sowohl in einer lateinischen – wohl der ursprünglichen – wie in einer deutschsprachigen Fassung be-

[18] Der vollständige Text in Institutum Soc. Jesu I (Florenz 1886) 313–328; auszugsweise bei C. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus (Tübingen ^{5}1934) 404–411.

kannt. Die Vorderseite zeigt wie die üblichen Papstmedaillen das Portrait Klemens' XIV. mit seinem Namen; die Rückseite zeigt Christus mit den Apostelfürsten Petrus und Paulus, wie er drei an ihrem Birett als solche erkenntliche Jesuiten vertreibt. Die Umschrift lautet: „Ich habe euch nie erkannt, weichet alle" (vgl. Mt 7, 23); unter dem Bild steht in der deutschen Fassung kurz: „Die Abschaffung der Jesuiten 1773", während die lateinische Medaille etwas ausführlicher angibt: „Zum Gedenken der Aufhebung der Gesellschaft Jesu 1773, Ps 117, 23"; dieser Psalmvers, nach der Zählung der Vulgata, lautet: „Vom Herrn ist dies getan, und wunderbar ist es in unseren Augen." [19]

Cordara bemüht sich mit vielen Gründen, Papst Klemens XIV. nach Möglichkeit zu entlasten. Für ihn war die Aufhebung eine unumgängliche Notwendigkeit, der sich der Papst, solange er nur konnte, zu entziehen versuchte, der er sich aber dann schließlich beugen mußte. Er bringt mehrere Beispiele, die die Haltung des Papstes illustrieren sollen. So vergleicht er die Aufhebung des Ordens mit der Amputation eines Glieds, um dadurch den ganzen Organismus zu retten, oder mit dem Fall, daß ein einzelner Bürger sich zur Rettung seiner Vaterstadt aufopfert, oder schließlich mit der gedachten Möglichkeit, daß ein Souverän ein noch unbesiegtes Heer aufzugeben bereit sein muß, wenn nur auf diese Weise Staat und Volk gerettet werden können. Ja, Cordara geht sogar so weit, daß er Klemens XIV. geradezu als Freund des Ordens bezeichnen möchte und daß er von sich selbst sagt, er selber hätte auch nicht in besserer Weise, wenn schon einmal die Aufhebung des Ordens als notwendig gegeben war, das entsprechende Dokument vorbereiten können. Hier hat sich nun allerdings unser Gewährsmann zu sehr von seinem Bestreben, den verstorbenen Papst auf alle Fälle zu rechtfertigen, zu Aussagen verführen lassen, die auch bei bestem Willen nicht mehr annehmbar sind. Denn gerade der Text des Breve zeigt, daß es nur von ausgesprochenen Jesuitengegnern verfaßt sein konnte; und die Tatsache, daß Klemens XIV. sich bei Vorbereitung und Durchführung der Aufhebung ausschließlich dieser Gruppe auslieferte, läßt Cordaras Darstellung in diesem Punkt sehr fragwürdig werden.

Durchführung der Aufhebung

Die Durchführung der Aufhebung variierte stark von Land zu Land, wie schon zuvor die Vertreibung in sehr verschiedenen Formen erfolgt war. An sich waren die Durchführungsbestimmungen so abgefaßt, daß eine gewisse Kontinuität der Arbeit gewährleistet werden sollte. Indessen entsprach der tatsächliche Ablauf nicht immer der ursprünglichen Absicht. Am rücksichtslosesten wurde die Aufhebung gerade im

[19] Abbildungen der lateinischen Medaille bei A. Haidacher, Geschichte der Päpste in Bildern (Heidelberg 1965) 709.

Kirchenstaat ausgeführt. Hier konnten die Exjesuiten nur vom Papst selbst die Erlaubnis zum Beichthören erhalten, also nicht vom Ortsbischof, wie es im Breve vorgesehen war. Bald wurde verboten, daß mehr als vier ehemalige Ordensmitglieder zusammen wohnten. Ende August 1773 erfolgten die ersten Verhaftungen von Exjesuiten. Im September wurde der ehemalige Ordensgeneral mit seinen engsten Mitarbeitern auf die Engelsburg verbracht und dort, mit Lese- und Schreibverbot und ohne die Messe lesen zu dürfen, wie Schwerverbrecher behandelt. Ein gegen die ganze Ordensleitung angestrengter Prozeß wurde nie abgeschlossen. Der Hauptanklagepunkt war, die ehemaligen Jesuiten würden Gelder und Wertgegenstände verbergen, die aber tatsächlich nicht vorhanden waren. Auf die Beteuerung der Unschuld erfolgte die nichtssagende Antwort: „Man nimmt dies zur Kenntnis." Verantwortlich für diese unmenschliche Behandlung waren die Mitglieder der Sonderkommission, denen der Papst freie Hand ließ aus Rücksicht gegen die auf harte Behandlung drängenden Vertreter der katholischen Mächte und aus Furcht wegen der ihm zugetragenen Gerüchte über angebliche Verschwörungen und Vorbereitung von Aufständen. Das letzte Lebensjahr Klemens' XIV. – er starb am 22. September 1774 – war überhaupt von Sorgen, Ängsten und Depressionen erfüllt. Das sich sofort nach seinem Tod verbreitende Gerücht einer Vergiftung erweist sich jedoch als haltlos und wird von der neueren Forschung allgemein zurückgewiesen. Für die in der Engelsburg Inhaftierten wurde ihre Lage unter dem neuen Papst Pius VI. – gewählt am 15. Februar 1775 – etwas besser, aber auch er konnte ihnen zunächst wegen des Protests Spaniens nicht die Freiheit geben; so starb Ricci am 24. November 1775 noch in der Engelsburg, wurde aber wie seine Vorgänger in der Hauptkirche des Jesuitenordens Al Gesù beigesetzt. Im darauffolgenden Jahr erhielten dann die noch inhaftierten Mitglieder der Ordensleitung ihre Freiheit.

In Österreich und Deutschland wurde die Aufhebung im allgemeinen vernünftig und sachgemäß durchgeführt. Man war vor allem besorgt, daß Seelsorge und Schulwesen keinen zu großen Schaden nähmen. Die Exjesuiten lebten zumeist in geschlossenen Gemeinschaften als Weltpriester zusammen, die aber über kurz oder lang zum Aussterben verurteilt waren, da ja keine jungen Mitglieder mehr eintreten konnten. Die Kaiserin Maria Theresia ernannte mehrere ehemalige Jesuiten zu Bischöfen und bewies damit ihre unvoreingenommene Einstellung. Proteste der Kardinalskommission blieben in Wien wirkungslos.

Ungebetene „Paladine" des Ordens

Nichtkatholische Länder ließen sich am wenigsten ihr Vorgehen von Rom vorschreiben. So konnten die in England arbeitenden Jesuiten ihre Tätigkeit als Weltpriester ungestört fortsetzen. In Preußen und Rußland wurde sogar die Publizierung des Breve formell verboten. Die zuständigen Bischöfe hielten sich an die gemessenen Weisungen

Friedrichs II. und Katharinas II. Und da das Aufhebungsbreve dort nicht, wie vorgeschrieben, verkündigt wurde, konnte es in diesen Gebieten auch nicht rechtskräftig werden. Beide Souveräne wollten auf diese Weise ihre Unabhängigkeit gegenüber dem Heiligen Stuhl beweisen, zugleich aber auch eine für das Schulwesen unersetzliche Institution erhalten. Preußen hatte ja seit dem Ende des zweiten Schlesischen Kriegs durch die Annexion Schlesiens, und Rußland seit der ersten polnischen Teilung 1772 mit den ostpolnischen Gebieten eine starke Zunahme der katholischen Bevölkerung zu verzeichnen, für die die Jesuitenschulen unbedingt notwendig erschienen.

Friedrich II. von Preußen, der noch wenige Jahre zuvor seiner Freude über die Vertreibung der Jesuiten aus Spanien Ausdruck gegeben hatte[20], änderte wenig später seine Ansicht. Zunächst meinte er ironisch: „Ich werde diesen Orden in Ruhe lassen, solange er sich nicht in die weltliche Gewalt einmischen oder mich und die Meinigen umbringen will. Man unterhält ja im Zirkus für die Tierkämpfe Tiger und Löwen, warum sollte man nicht auch Jesuiten dulden?“ [21] Aber noch während des Konklaves von 1769 erklärte er sich d'Alembert gegenüber ernster:

„Was mich betrifft, so rechne ich es mir zum Ruhm an, ihre Trümmer in Schlesien zu erhalten und ihr Unglück nicht noch schwerer zu machen, obwohl ich ein Erzketzer bin. Wer in Zukunft einen Ignatianer sehen will, wird sich nach Schlesien begeben müssen, der einzigen Provinz, wo er die Reste des Ordens finden kann ... Ihr in Frankreich werdet es noch einmal bereuen, diesen Orden vertrieben zu haben, und die Erziehung der Jugend wird in den nächsten Jahren darunter leiden.“ [22]

Tatsächlich hat dann der König sofort nach Bekanntwerden des Aufhebungsbreve alle Maßnahmen getroffen, um die Durchführung in seinem Land zu verhindern. In einem Brief an Voltaire vom 18. November 1773 legt er die Gründe für sein Vorgehen dar:

„Ich habe diesen Orden, so gut es ging, am Leben erhalten, obwohl ich ein Häretiker und dazu noch glaubenslos bin. Die Gründe hierfür sind folgende. In unseren Landen findet man unter den Katholiken außer bei den Jesuiten keinen wissenschaftlich Gebildeten. Wir haben hier also keine geeigneten Lehrer. Ich habe keine Oratorianer und keine Schulbrüder, und die übrigen Ordensleute sind ungebildet. Man muß also entweder die Jesuiten erhalten oder man muß das Schulwesen eingehen lassen. Es ist also notwendig, daß der Orden weiter existiert, soweit die Kosten durch das Stiftungsvermögen der Kollegien aufgebracht werden können, um auch später Lehrer zu haben, wenn Lücken im Lehrkörper entstehen. Das Stiftungsvermögen wäre nicht ausreichend, um Laienprofessoren anzustellen. Außerdem ist es die Jesuitenhochschule, an der die Theologen studieren, die einmal dann die Pfarreien besetzen. Wenn der Orden unterdrückt würde, könnte die Hochschule nicht mehr bestehen, und man würde sich gezwungen sehen, die Schlesier zum theologischen Studium nach Böhmen zu schicken,

[20] So schrieb er am 5. Mai 1767 an d'Alembert: „Jetzt endlich sind die Jesuiten aus Spanien vertrieben. Das Zentrum des Aberglaubens ist unterminiert, im nächsten Jahrhundert wird es in die Luft gehen“ (zitiert bei L. v. Pastor, Geschichte der Päpste XVI/2, 304 Anm. 5).

[21] Zitiert bei H. Hoffmann, Friedrich II. von Preußen und die Aufhebung der Gesellschaft Jesu (Rom 1969) 7.

[22] Zitiert ebd. 7 f.

und dies wäre gegen alle Grundsätze einer guten Regierung. All diese gewichtigen Gründe haben mich zum Paladin dieses Ordens gemacht."[23]

Für die Jesuiten und für die Bischöfe in Preußen ergab sich daraus eine schwierige Situation, da sie von der Aufhebung des Ordens wußten, aber an der Durchführung gehindert waren. Verhandlungen zwischen Regierung und Rom führten schließlich zu einer für alle Teile annehmbaren Lösung; die ungefähr 350 Jesuiten Schlesiens wurden 1776 in ein neugegründetes, dem Bischof unterstehendes „Schulinstitut" überführt, womit sowohl das Schulwesen aufrechterhalten wurde wie auch dem Buchstaben des Breve Genüge getan war.

Rest des Ordens in Weißrußland

Entschiedener beharrte die Zarin Katharina II. auf ihrem Standpunkt. Sie war weiter von Rom entfernt und hatte nur mit einem Bischof zu tun, der ganz von der russischen Regierung abhängig war. In dem ehemals polnischen Weißrußland lebten etwa 200 Jesuiten in zwanzig Niederlassungen. Der Bischof Siestrzencewicz konnte dem in Warschau residierenden Nuntius nur mitteilen: „Gestern habe ich von der Zarin den Befehl erhalten, die Jesuiten zu belassen, wie sie sind. Bitten Sie daher den Papst, ihr Gewissen zu erleichtern, indem er ihnen gestattet, den Namen der Gesellschaft Jesu zu tragen und das Kommunitätsleben fortzusetzen."[24] Während der schwache Bischof sich dem Nuntius gegenüber verpflichtete, den Überrest des Ordens aussterben zu lassen, indem er keinen Mitgliedern der Provinz mehr die Weihen erteilen werde, erklärte er gleichzeitig der Zarin gegenüber seine Bereitschaft, alles entsprechend ihrem Willen zu tun. Die Jesuiten – wenn man sie noch so nennen mag[25] –

[23] Zitiert bei P. Dudon, La résurrection de la Compagnie de Jésus, in: Revue des questions historiques 67, Nr. 2 (April 1939) 24. Das Zitat ist unter dem von Dudon angegebenen Datum in keiner Ausgabe der Korrespondenz Friedrich II.–Voltaire zu finden. Dafür ist ein anderer Brief vom 11. Dezember 1773 ediert, in dem der König von Preußen halb ernst, halb sarkastisch schreibt: „Ich habe die Jesuiten nur zugunsten des Jugendunterrichts geschützt. Der Papst hat ihnen den Schweif gestutzt, und sie können nicht mehr wie die Füchse Samsons dazu dienen, die Saaten der Philister in Brand zu stecken [vgl. Ri 15, 4–5]. Übrigens hat Schlesien weder einen P. Guignard [am 7. Januar 1595 in Paris wegen angeblicher Beteiligung an einem Attentat gegen Heinrich IV. hingerichtet] noch einen P. Malagrida [wegen angeblicher Häresie 1761 in Lissabon hingerichtet] hervorgebracht. Wir Deutsche sind nicht so leidenschaftlich wie die südlichen Völker. Wenn all diese Gründe keinen Eindruck machen, will ich einen noch gewichtigeren beifügen: Ich habe im Friedensschluß von Dresden [1745] versprochen, die katholische Religion in meinen Provinzen in ihrem Status quo zu belassen. Ich habe dort Jesuiten vorgefunden. Also muß ich sie bewahren. Die katholischen Fürsten haben den Papst zu ihrer Verfügung, der sie von einem Eid auf Grund seiner Vollgewalt lossprechen kann. Mich dagegen kann niemand davon lossprechen. Ich bin verpflichtet, mein Wort zu halten" (Oeuvres complètes de Frédéric II, XI, Berlin 1790, 118).

[24] Zitiert bei L. v. Pastor, Geschichte der Päpste XVI/3, 157.

[25] Man müßte korrekter sagen: die Mitglieder der ehemaligen Gesellschaft Jesu.

setzten in dieser ungeklärten Situation ihr Kommunitätsleben fort, weil sie tatsächlich nichts anderes tun konnten.

1778 wurde der Bischof zum apostolischen Visitator des gesamten Ordensklerus in Weißrußland ernannt. Was von den Bourbonenhöfen, die mißtrauisch die Entwicklung der Dinge im Nordosten Europas verfolgten, als entscheidende Maßnahme gegen die ehemaligen Jesuiten begrüßt wurde, erwies sich jedoch zu deren Gunsten, weil nun der Bischof, von der Zarin dazu gezwungen, auf Grund der ihm vom Papst gegebenen Vollmachten 1779 die Genehmigung zur Errichtung eines Noviziats erteilte und damit die Kontinuität der kleinen Ordensprovinz gewährleistete; tatsächlich meldeten sich auch bald aus dem Ausland junge Kandidaten, die sich dem Rest des Jesuitenordens anzuschließen wünschten. Mit Rücksicht auf die katholischen Mächte, die zuvor die Aufhebung so energisch betrieben hatten, konnte Pius VI. sein Einverständnis mit dieser Entscheidung seines Visitators nicht offiziell erklären. Aber etwa seit 1780 gab es mehrere deutliche Anzeichen, daß der Papst selbst diese Entwicklung nicht ungern sah. 1782 trat eine erste Generalkongregation in Weißrußland zusammen, um einen Generalvikar zu wählen und damit auch nach außen die Kontinuität kundzutun. Im Jahr darauf kam der Weihbischof von Mogilev nach Rom und berichtete dann bei seiner Rückkehr, daß der Papst in der ihm gewährten Privataudienz diese Wahl gutgeheißen habe. Für die Ordensmitglieder in Weißrußland war diese Mitteilung zwar nicht nachprüfbar, aber bindend. Schließlich approbierte dann Pius VII. am Anfang seines Pontifikats 1801 den Orden für Weißrußland.

Auch in anderen Ländern dachte man gegen Ende des 18. Jahrhunderts an eine Wiederherstellung des Ordens. Ehemalige Jesuiten in Belgien und Italien schlossen sich in den neunziger Jahren zu zwei Gemeinschaften zusammen, der Gesellschaft des Herzens Jesu und den Vätern des Glaubens, die sich dann 1798 miteinander vereinten, um sich jedoch bald zum größten Teil den Jesuiten in Weißrußland anzuschließen.

Die Wiederherstellung des Ordens

Diese kleinen Überreste konnten jedoch die Folgen der Aufhebung für die Gesamtkirche nicht mindern. Vor allem im Schulwesen und in der Missionsarbeit erlitt die Kirche schwerste Schäden, die auf lange Zeit nicht gutzumachen waren. Auch auf weiten Gebieten der Seelsorge entstanden Lücken, die nicht unmittelbar ausgefüllt werden konnten. Die Tatsache, daß die Aufhebung des Ordens nicht als ein in sich losgelöstes Geschehen betrachtet werden darf, sondern geradezu als Ankündigung der viel schwereren Einbrüche in das kirchliche Leben zu verstehen ist, die mit der französischen Revolution und ihren Auswirkungen in anderen Ländern erfolgten, läßt das Ereignis in einem größeren Zusammenhang und Maßstab sehen. Es ging in dem Kampf gegen den Orden gar nicht in erster Linie um die Jesuiten, sondern diese

waren nur der erste Angriffspunkt. Deshalb ist es nicht überraschend, daß im Zusammenhang mit der inneren Erneuerung der Kirche nach den Stürmen der Revolutionszeit auch sofort der Gedanke an eine Wiederherstellung des Ordens für die Gesamtkirche auftauchte. Tatsächlich war es eine der ersten Handlungen des nach dem Sturz Napoleons I. nach Rom zurückgekehrten Pius' VII., daß er am 7. August 1814[26] mit der Bulle „Sollicitudo omnium Ecclesiarum" die Gesellschaft Jesu für die Gesamtkirche errichtete. Kardinal Pacca, einer der engsten Mitarbeiter des Papstes, schrieb darüber später in seinen Memoiren einen Abschnitt, der gleichzeitig für die Geisteshaltung vor der Aufhebung des Ordens wie für die Einstellung nach der Revolutionszeit aufschlußreich ist.

„Als junger Benediktiner hatte der Papst Professoren und Lehrer gehabt, die Antijesuiten waren und ihm jene Ansichten vermittelten, die am meisten der theologischen Doktrin der Gesellschaft widersprachen... Mir selbst hatte man von früher Jugend an Abneigung und geradezu fanatischen Haß gegen die Jesuiten eingeimpft... Wer hätte voraussehen können, daß gerade der Benediktinermönch, einmal zum Papst erwählt und einer furchtbaren Verfolgung entronnen, die Gesellschaft Jesu trotz aller Gegner wiederherstellen sollte und daß ich damals sein Mitarbeiter war, dem er die Durchführung seines Entschlusses auftrug? ... Ich war beide Male in Rom, bei der Aufhebung des Ordens durch Klemens XIV. und bei der Wiederherstellung durch Pius VII., und ich erinnere mich noch gut an die ganz verschiedene Wirkung der beiden Maßnahmen. Am 17. August 1773 sah man Überraschung und Trauer bei den meisten Bewohnern Roms wegen der Verkündigung des Breve ‚Dominus ac Redemptor noster'. Ganz anders dagegen die unbeschreibliche Freude, die Zurufe und der Beifall des guten römischen Volks, das Pius VII. vom Quirinal zur Kirche Al Gesù und von dort nach Verlesung der Wiederherstellungsbulle geradezu in einem Triumphzug zurück zum Quirinal begleitete! Ich wollte diesen Exkurs niederschreiben, um damit in meinen Memoiren eine Art Wiedergutmachung für Äußerungen zu hinterlassen, die ich einmal in jugendlichem Ungestüm zu anderer Zeit gegen diesen um die Kirche so verdienten Orden getan hatte."[27]

Allerdings, und damit ist diese kurze Erinnerung an das Jahr 1773 zu beschließen: die Aufhebung bedeutete eine wirkliche Zäsur. Sie war das Ende des Ordens als eines eigenständigen Verbands mit einem eigenen Schulsystem, einer eigenen Missionsmethode, einer eigenen theologischen Schule. Der zahlenmäßig kleine Neuanfang von 1814 und die veränderten Verhältnisse des 19. Jahrhunderts, in dem nicht wenige zuvor den Jesuiten eigene Seelsorgsmethoden und Arbeiten Gemeingut der Kirche wurden, machten es unmöglich, daß der Orden noch einmal zu jener Bedeutung aufsteigen konnte, die für die Gesellschaft Jesu vor der Aufhebung und vor den sie vorbereitenden Vertreibungen kennzeichnend gewesen ist.

[26] Da die Bulle nicht rechtzeitig fertiggestellt war, konnte die Verkündigung nicht, wie ursprünglich beabsichtigt, am Fest des Ordensgründers, also am 31. Juli stattfinden, sondern mußte auf den Oktavtag verschoben werden.

[27] Bartolomeo Pacca, Memorie storiche, Parte terza (Benevento 1833) 164–166. Pius VII. (Gregorio Chiaramonti) war 1740 geboren und seit 1756 Benediktiner, Pacca war 1756 geboren, also erst 17 Jahre alt, als der Jesuitenorden aufgehoben wurde.

Oskar Köhler

Die Jesuiten und der moderne Zeitgeist

Die verfluchte Trias

Freimaurer, Juden und Jesuiten sind an allem schuld. Dies ist die Formel, mit welcher der „Absolutismus von unten", Ausgeburt des 20. Jahrhunderts, umgeht – in allen seinen Varianten. Diese Formel hat ihre Vorgeschichte im „Absolutismus von oben".

Pater G. Lamormain, 1624–1637 Beichtvater Ferdinands II., Anwalt des Restitutionsedikts im Dreißigjährigen Krieg, hob die „virtutes" des Kaisers, den er mehr im vermeintlichen Interesse der Kirche als in politischer Klugheit beraten hatte, fast über alles Menschenmaß hinaus – und Pater F. de La Chaize, der dritte in der Reihe der jesuitischen Beichtväter des „Sonnenkönigs", ging 1688 im Konflikt seines radikal staatskirchlichen Herrn mit dem Papst so weit, entgegen der Tradition seines Ordens nicht nur die gallikanischen Tendenzen zu bestärken, sondern den Papst einen Parteigänger der Jansenisten, dieser hartnäckigen Feinde der Staatsraison, zu nennen. Aber diese Assistenz der Jesuiten bei der Erhöhung des gottähnlichen Herrschers (sofern er den wahren Glauben hatte) war längst vergessen, als deren Nachfolger mit den Jesuiten aufräumten, zum Vergnügen der oppositionellen Stände, die erbittert hatten zusehen müssen, wie sie ihre Rechte an den absoluten Monarchen verloren.

Die andere Gruppe in der verfluchten Trias machte die bittere Erfahrung, wie problematisch die Rolle eines notwendigen Übels ist, wenngleich sie freilich mehr über den Konkurs hinwegzuretten vermochte als die Societas Jesu im Jahr 1773. Der berühmteste der „Hofjuden", die insbesondere in Deutschland und Österreich aus der Geschichte des werdenden modernen Staats nicht wegzudenken sind, Süß Oppenheimer, wurde 1738 nach dem Tod Herzog Karl Alexanders in Stuttgart gehängt – und der preußische König Friedrich Wilhelm I. ließ 1713 die Witwe Liebmann einsperren, weil ihr Mann, ihr Sohn und sie von seinem Vorgänger zu hohe Prozente genommen hatten.

Die ersten in der Trias, die Jünger des Menschheitstempels, hatten bis zum „Absolutismus von unten" in den meisten Fällen Glück, obwohl die Freimaurer recht bald ihre humanitären Ideale in politische Macht umzusetzen verstanden. Das Meisterstück stammt vom Marquis de Pombal, seit 1750 allmächtiger Mann in Portugal. Aber damals schon regte sich der Verdacht; 1735 wurden die Freimaurer in Holland verboten, weil sie für das Haus Oranien agiert hatten, 1785 in Bayern wegen des

Verdachts republikanischer Gesinnung, und die Zarin Katharina II. traute ihnen Konspirationen mit Schweden und Preußen zu.

Nun – ist es nicht in der Tat eine verfluchte Trias, wenn auch die politisierenden jesuitischen Beichtväter eine Minderzahl ausmachen, viele Hofjuden durchaus risikogemäße Zinsen nahmen, die Freimaurer auch anderes im Sinn hatten als nur politische Konspirationen im Interesse der „Brüder"? Doch woher kommt es, daß die extremen Fälle im Gedächtnis blieben und unterschwelliges Ressentiment plötzlich ausbrechen konnte in die Formel: Freimaurer, Juden und Jesuiten sind an allem schuld?

Daß Gruppen, die ein besonders intensives und exklusives Solidaritätsverhältnis ausbilden, sich der Gegnerschaft der Gesamtgesellschaft aussetzen, ist eine allgemeine sozialpsychologische Erscheinung. Sie wird verstärkt, wenn diese Gruppen ein eigenes Ritual haben, und noch mehr, wenn sie tatsächlich Macht ausüben, deren Reichweite dann ins Phantastische ausgedacht wird. Die „Weisen von Zion", die gotteslästerlichen Verschwörungen der Logen und die Machenschaften des „schwarzen Papstes" sind nur eine Auswahl aus den vielen Bildern, mit denen man das Übel der Welt erklären kann. Insoweit fehlt also der Verfluchung der Trias das Besondere.

Aber da gibt es noch ein anderes Moment. Diese Trias ist zwar unter sich verfeindet, wenn es auch in ihrem Binnenverhältnis einige Unterschiede gibt: Die Jesuiten und die Freimaurer bekämpften sich untereinander bis aufs Messer, und der spezifisch katholische Antisemitismus ist ein trübes Kapitel; aber auch keineswegs alle Maurer waren Freunde der Juden. Und doch ist diese Trias in einer merkwürdigen Weise darin verbunden, daß sie entscheidend zur Hervorbringung des „modernen Geistes" beigetragen hat. Seine Erscheinung ist ohne die Emanzipation der Juden und die Entfaltung ihrer intellektuellen und ökonomischen Kraft und ohne die „Weltbrüderschaft der Freimaurer", in der sich „bürgerlicher Geist" (auch der revolutionären Aristokraten) inkarnierte, nicht vorstellbar. Aber die Jesuiten? Man darf natürlich ihren Anteil an der Entwicklung des Absolutismus nicht überschätzen. Immerhin trugen sie im 16. und 17. Jahrhundert dort, wo sie Einfluß ausüben konnten, dazu bei, daß dieses durchaus revolutionäre Herrschaftssystem, indem es die zahllosen Parzellen altüberlieferten Rechts auslöschte, das Terrain für den modernen Machtstaat planieren konnte. Aber was wichtiger ist: schaut man hinter die gegenseitigen Verfemungen innerhalb der Trias, dann wird sichtbar, was auch die Jesuiten in die Ausbildung des modernen rationalen Geistes bewirkten.

Hätte man nicht dieser Trias ein Denkmal setzen müssen mit der Inschrift: „Den feindlichen Brüdern zum Dank für die Aufklärung der Menschheit"? Aber haben jemals die Aufgeklärten ihren Aufklärern einen langlebigen Dank gezollt? Die Revolution frißt ihre Kinder, hat man gesagt. Aber vielleicht hat sie auch Appetit auf ihre Väter, mit denen das alles angefangen hat, wofür man nun einen Schuldenbock sucht. Freimaurer, Juden und Jesuiten sind an allem schuld. Sperrt sie ein, schlagt sie tot, und die Zeit des gesunden Volksempfindens ist wiederhergestellt.

Die feindlichen Anwälte der gleichen Ratio

Die Jesuiten haben bis zum letzten Mann gegen den „Zeitgeist" gekämpft und sind dabei das Opfer der Bösewichte geworden, des Marquis de Pombal, der Madame de Pompadour und des französischen Parlaments, des spanischen Grafen Aranda, des niederländischen Leibarztes Maria Theresias, des Juristen Lori in Bayern, der Kardinalspartei des Papstes Klemens XIV. Aber das ist eine Simplifikation.

Einer der berühmtesten Jesuitenschüler ist René Descartes, der mit 10 Jahren das Kolleg von La Flèche bezog und es mit 18 Jahren verließ (1606–1614). Der Besuch der Jesuitenschule von Toulouse durch den 22jährigen hugenottischen Pastorensohn Pierre Bayle (1669) war ein Zwischenspiel. Immerhin vom 10. bis zum 16. Lebensjahr besuchte Voltaire das berühmte Jesuitenkolleg Louis le Grand (1704–1710), und auch der radikalste Geist unter den Enzyklopädisten, Denis Diderot, fehlt nicht in dieser Reihe, die nur eine Auswahl ist. Die Ordenshistoriker verzeichnen als Denkmäler der Undankbarkeit ehemalige Günstlinge der Societas wie Pombal oder Lori. Nun ist natürlich die bekannte Tatsache zu beachten, daß die Jesuiten einen großen Teil des Schulwesens in den katholischen Ländern beherrschten. Und viele wissen aus eigener Erfahrung, daß Klosterschüler generell in späteren Jahren aus gut oder weniger gut verständlichem Ressentiment zu Kirchenhassern werden. Aber man hat doch auch Grund, darüber nachzudenken, was sich in diesen Bildungsgeschichten moderner Geister als Fleisch vom eigenen Fleisch der Jesuiten erwies.

Der Begründer der neuzeitlichen Philosophie, René Descartes, hat dem Kolleg von La Flèche ein gutes Andenken bewahrt, obwohl er der Verfolgung durch die Sorbonne und die Jesuiten nach Holland hatte ausweichen müssen. Aber es handelt sich da um mehr als nur einen freundlichen Charakterzug des Philosophen. War denn der radikale methodische Zweifel, der im berühmten „cogito, ergo sum" seinen Halt fand, nicht in der ignatianischen Spiritualität der Selbstvernichtung begründet, nur daß Descartes sich aus dem Abgrund nicht unmittelbar in die Hand Gottes zu geben wußte, sondern in der Selbstgewißheit, gewonnen im Vollzug des Denkens, in der „res cogitans", Station machte? Freilich nur Station, denn es war ja das Problem, wie die „res extensa" der teilbaren Materie, der körperlichen Dinge, für die nur ihrer selbst gewisse „res cogitans" erkenntnistheoretisch Gewißheit gewinnen kann. Da gab es für Descartes keinen Weg als das hingebende Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit des Schöpfergottes. Die weitere Wirkung des Jesuitenschülers freilich gehörte der schwerwiegenden Auffassung vom geometrischen Mechanismus der gesamten Körperwelt. Die Wege liefen auseinander, aber sie waren eine lange Strecke hindurch ein einziger Weg gewesen, der Weg des auf eine universale Rationalisierung der Welt bedachten Humanismus. Die Jesuiten, in deren Hochschulen ein purgierter Cartesianismus vorgetragen wurde, hatten geglaubt, die Unterwerfung der wachsenden Rationalität unter den Willen Gottes werde sie in ihren Grenzen halten.

Aber längst hatten die „Philosophiae naturalis principia mathematica" (1687) des

Isaac Newton, der sich auf seine Weise noch dagegen gewehrt hatte, daß die Entbehrlichkeit des Schöpfergottes aus der absoluten Berechenbarkeit des Kosmos resultiere, und Voltaires bedenkenlose Vermittlung der Principia die „res cogitans" entthront und den Siegeszug der naturwissenschaftlichen Empirie eingeleitet. Die Lehrpläne der Jesuitenschulen schlugen Purzelbäume in der Bemühung, diese Stoffe zu rezipieren – ein Vorgang, der sich heute in der Tragödie des untergehenden humanistischen Gymnasiums wiederholt. Die Rationalisierung des Daseins hatte Konsequenzen, die über ihre Vorkämpfer, ob Jesuiten oder reingläubige Cartesianer, hinweggingen.

Die Aufklärer und die Jesuiten

Was immer die Jesuiten durch ihre höfischen Machenschaften an fanatischem Haß erregten, und was auch der harte Machtwillen der Politiker zu ihrem Untergang beitrug, was der klerikale Neid des Episkopats: den wohl intimsten Todfeind hatten sie nicht unter den Deisten und Atheisten, nicht unter den verfolgungswütigen Politikern und eifersüchtigen Bischöfen, sondern in einem religiösen Genie. „Der Gott Abrahams, Isaaks, Jakobs, nicht der Philosophen" – dies Wort steht im „Mémorial", das Blaise Pascal 1654 nach seiner Vision niedergeschrieben hat. In seinem Retraite in Port-Royal verfaßte er seine Meditationen über den Menschen, dieses Wesen zwischen „misère" und „grandeur", dieses „denkende Schilfrohr", das ein Wassertropfen töten kann und das dennoch erhabener ist als das Weltall, weil es weiß, daß es stirbt, wovon das Weltall nichts weiß. Es war im Namen der „Logik des Herzens" die radikale Absage des Mathematikers und Physikers an die Aufklärung und den absoluten Anspruch der Empirie – aber auch an den Rationalismus der jesuitischen Moraltheologie. Man hat Pascal den Vorwurf gemacht, er habe mit seinen „Lettres provinciales", dieser leidenschaftlichen Anklage der Jesuiten, dem Jahr 1773 entscheidend vorgearbeitet. Die Wirkung dieser in ungewöhnlich hoher Auflage verbreiteten „Provinciales", in denen Pascal die Spiritualität der insbesondere von den Jesuiten systematisch verfolgten Jansenisten verteidigte und den in Kreisen strenger Frömmigkeit sehr lang schon verabscheuten „moralischen Laxismus" der Jesuiten an den Pranger stellte, war in der Tat verheerend für den Orden.

Aber es ist nicht möglich, hier eine historische Schuldverrechnung aufzumachen, Pascals verletzende Schärfe, die selbst in Port-Royal, dem Zentrum des Jansenismus, von Mère Angélique als lieblos verurteilt wurde, der heimtückischen Methode gegenüberzustellen, die etwa der Jesuit P. Pinthereau anwendete, indem er sich Papiere des im Gefängnis von Vincennes elendiglich gestorbenen Saint-Cyran besorgte und sie in eindeutiger Verfälschungsabsicht publizierte. Am Ende gleichen sich die Konten aus. Die papsttreuen Jesuiten an der Seite der Gallikaner, in der Partei Richelieus, Mazarins und Ludwigs XIV., denen die an der Urgemeinde sich orientierende Frömmigkeit der Jansenisten politisch höchst verdächtig sein mußte – Pascals jansenistische

Freunde, schwer getroffen durch die kirchlichen Verurteilungen, in ihrer reaktiven Politisierung im 18. Jahrhundert an der Seite der von den Aufklärern beherrschten Parlamente, weil sie gegen die Jesuiten vorgehen – das sind so widernatürliche Bündnisse, daß man sich schwer tut, dem eigentlichen Konflikt auf die Spur zu kommen.

Man muß in den Anfang zurückgehen, wo ein großer Name steht: Augustinus. Die Jesuiten hatten ihren raffiniert angelegten Feldzug gegen das diesem Kirchenvater gewidmete Buch des Flamen Cornelius Jansen eröffnet, noch ehe es erschienen war. Aber es ging nicht um ein gelehrtes Buch, weder den Oratorianern und den anderen Freunden des sich gruppierenden Jansenismus, noch den Jesuiten. Nichts ist bezeichnender als der Wunsch einiger von ihnen, es möge nicht nur der Flame, sondern der Afrikaner selbst verurteilt, endlich dieser Mann aus dem Weg geräumt werden, dessen Protest gegen die Gleichsetzung von Ecclesia und Imperium, von Welt und Gottesreich das Mittelalter vergeblich zu neutralisieren versucht hatte. Augustinus und Pascal, das ist eine der großen Kombinationen von Bonaventura bis Kierkegaard. Augustinus und die Jesuiten, das ist wie Feuer und Wasser, nicht anders wie Augustinus und „les philosophes" der Aufklärung. Zieht man alle Bosheiten ab, die man den Aufklärern und den Jesuiten nachgesagt hat, die sie tatsächlich praktizierten, die sie vor allem sich gegenseitig vorgeworfen haben, dann kommt da jene moderne Humanität zum Vorschein, die den Menschen in dieser Welt heimisch machen will, statt ihm immer wieder die Absurdität seiner Existenz vorzuhalten. In Sachen des Dogmas und vor allem des Papsttums duldeten die Jesuiten keinerlei Laxismus, so wenig wie die Aufklärer in Sachen der menschlichen Autonomie. Aber in der moralischen Praxis plädierten sie beide für eine probabilistische Menschenfreundlichkeit. Sie waren Optimisten, die Aufklärer und die Jesuiten.

Verlust der abendländischen Naivität

„Sancte Confuci, ora pro nobis" – dies steht nicht erst in Arnold Toynbees synkretistischer Litanei. Schon François de la Motte Le Vayer, Erzieher Ludwigs XIV., neigte zu diesem Anruf. In der Emanzipation des modernen Europa von der abendländischen Überlieferung spielt die Entdeckung eines Pluralismus von geschichtlichen Welten, die Entdeckung der primitiven Gesellschaften und der fremden Hochkulturen, insbesondere Chinas, eine wesentliche Rolle. Die Vermittler dieser Kunde waren vor allem die Missionare und unter ihnen insbesondere die Jesuiten. In seinen programmatisch betitelten Bänden „Moeurs des Sauvages Amériquains comparées aux Moeurs des Prémiers temps" (1724) wollte sich Lafiteau auf die Irokesen und Huronen Kanadas als Zeugen der Uroffenbarung berufen, um Pierre Bayle zu widerlegen, der einen Atheismus bei Primitiven behauptet hatte. Die gute Absicht des Jesuiten war Wasser auf die Mühlen jener, die im Namen des „Edlen Wilden" das im Christentum verkommene Europa kritisierten. Die Chinaschwärmerei, die zu einem guten Teil

auf die Werke jesuitischer Missionare zurückgeht, auf die 17 Bände der „Lettres Edifiantes et Curieuses" (1702–1726) und die große „Description ... de l'Empire de la Chine" (1735) von Père J. B. du Halde, drang noch tiefer und sprengender als der Primitivenkult in das christliche Geschichtsbewußtsein ein, das der harmonisierende Leibniz mit dem Rat hatte bewahren wollen, die Europäer sollten den Chinesen Missionare der geoffenbarten und diese den verdorbenen Europäern Missionare der natürlichen Theologie schicken.

Man hat es den Missionaren des Ordens, insbesondere dem Italiener Matteo Ricci († 1610), als Weitsicht angerechnet, daß sie ihre Glaubensverkündigung ebenso der chinesischen Hochkultur anpassen wollten wie die frühchristlichen Apologeten der spätantiken Kultur, und es dem Papsttum als borniert-abendländischen Eigensinn vorgeworfen, daß die Akkomodation verurteilt wurde (endgültig 1742 und 1744). Neuerlich wurde umgekehrt die Methode der Jesuiten, zuerst die oberen Gesellschaftsschichten zu gewinnen, also „von oben nach unten" zu missionieren, als traditionalistisch klassifiziert und der Gemeindebildung von unten her, wie sie die „Propaganda fide" in Rom und das Pariser Missionsseminar anstrebten, die größere Chance zuerkannt. Auszumachen ist dies nicht, weil beide Verfahren am chinesischen Weltherrschaftsbewußtsein scheiterten.

Daß die Jesuiten keine „reine" Liebe zu Konfuzius hegten, sondern ihn als Medium ihres missionarischen Auftrags sahen, darin glichen sie durchaus Montesquieu und seinen Gesinnungsgenossen, denen es auch noch an historischer Bildung fehlte und um einen kritischen Spiegel für das alte Europa ging. Aber die Jesuiten waren dabei, als Europa am europäischsten wurde, im Ausbruch nämlich aus sich selbst, nicht nur in der globalen Expansion seiner politischen und wirtschaftlichen Macht, sondern in der Entdeckung des Horizonts der Weltgeschichte. In Francisco Suárez († 1617) hatten sie einen Ordensbruder, der die für die Begründung des universalen Völkerrechts so wesentliche Unterscheidung gemacht hatte zwischen den sich entwickelnden Sitten (mores), auf denen das „ius gentium" ruht, und den Normen, die im „ius naturae" gründen. Dieser Spanier, der einen tiefen Einfluß auf den Niederländer Hugo Grotius ausgeübt hat, sah auch das in dieser relativierenden Unterscheidung enthaltene Problem und sprach von einer dem Menschengeschlecht eigenen „unitas quasi politica et moralis". Weder dieser Rechtsdenker noch die Missionspraktiker seines Ordens konnten wissen, was dies einmal für den christlichen Glauben bedeuten würde, sofern er nur die europäische unter den Weltreligionen ist. Die Geschichte hat bekanntlich keinen Platz gefunden in der Ratio studiorum der Jesuiten. Trotzdem waren einige von ihnen an den Rand des Abgrunds geschichtlichen Denkens geraten, von dem katholische Theologie und apologetische Historiographie noch lange unberührt blieben. Die Jesuiten waren dabei, als das Abendland seine Naivität verlor.

Das erste Opfer der Revolution

Die Aufhebung des Jesuitenordens 1773 durch Papst Klemens XIV. war formalrechtlich korrekt und ein geschichtliches Unrecht. Die Besetzung des päpstlichen Rom durch die Truppen der jungen italienischen Nation im Juni 1871 war ein eklatanter Bruch des Völkerrechts und ein Akt geschichtlichen Rechts. Es war das letzte Kapitel der bürgerlichen Revolution – im gleichen Jahr, in dem mit dem Aufstand der Pariser Kommune eine neue Ära der Revolution beginnt –, Menetekel für die Jünger der „Heiligen Hallen", das der italienische Großmeister Lemmi nicht sehen konnte. An der intellektuellen Geschichte, die auf die französische Revolution hinführt, hatten die Jesuiten ihren Anteil, auch wenn er nicht zutage liegt. Sie wurden das Opfer des Vorabends. Wo sollten sie denn ihre Freunde haben – einmal abgesehen von den Folgen ihrer wirklichen Fehler und Untaten? Beim Absolutismus (den der Kurie nicht zu vergessen), bei den Parlamenten, bei den Freigeistern, bei den Frommen? Sie waren der abwegigen Hoffnung gefolgt, dies alles auf einen Nenner bringen zu können, nicht ohne dabei mit sich selbst ins Unreine zu kommen. Und am Ende waren sie der Gegenstand des Abscheus von Rom bis nach Madrid, von Paris bis nach Wien.

Man mag sich freilich fragen, was man ihnen angetan hat, als der Orden am 7. August 1814 von Papst Pius VII. ohne jede Neuerung restauriert wurde. In Al Gesù flossen „Tränen der Freude und Rührung". Aber nun beginnt – nach einigen Schwierigkeiten des inneren Übergangs und unter heftiger Anfeindung der liberalen Gesellschaft – eine Phase in der Geschichte des Ordens, in der er auch jedem Anschein der Modernität absagte (von einigen Ausnahmen wie dem Exegeten Hummelauer abgesehen) und unter der Devise: Right or wrong my Pope für lange Zeit einen Kampf innerhalb der Kirche führte – oft genug an den falschen Fronten. War nicht die Societas Jesu erst jetzt – für lange Jahrzehnte – das Opfer der Revolution geworden? Doch tauchte eine Hoffnung am Horizont auf. Sie kam aus dem Land der Schwaben: Franz Xaver Wernz, 1906–1914 Ordensgeneral, leistete den Modernismus-Denunzianten solchen Widerstand, daß er dabei sein Amt aufs Spiel setzte.

Roman Bleistein SJ

Freizeit und Langeweile

„Die Menschheit morgen" stellt ein bedrängendes Problem der Wissenschaftler dar. Erstaunlich ist, daß sie in ihren Prophezeiungen übereinstimmen. Dennis Gabor nennt als düstere Prognose den Atomkrieg, die Lähmung durch Überbevölkerung, das Problem der Muße. O. K. Flechtheim zählt fünf Gefahren auf: „Die physische Ausrottung der Menschheit oder eines großen Teiles von ihr zusammen mit der Zerstörung des menschlichen Habitats; die Verelendung eines erheblichen Teiles der sogenannten Zwei-Drittel-Welt; die Repression des Menschen überall in der Welt; die Zerstörung der wesentlichen Lebensgrundlagen der natürlichen Umwelt der Menschheit; die psychische Deformierung des Menschen in Nord und Süd, Ost und West." Konrad Lorenz endlich, der bekannte Verhaltensforscher, beschreibt in seiner neuesten Publikation die „acht Todsünden der zivilisierten Menschheit": die Überbevölkerung der Erde, die Verwüstung des natürlichen Lebensraums, der Wettlauf des Menschen mit sich selbst, der Wärmetod des Gefühls, der genetische Verfall, das Abreißen der Tradition, die Zunahme der Indoktrinierbarkeit der Menschheit, die Kernwaffen. In dreierlei stimmen diese Wissenschaftler überein: in der Gefahr der Kernwaffen, der Überbevölkerung und des Mangels an Muße bzw., in den Worten von K. Lorenz, „des Wärmetods des Gefühls" [1].

Mancher wird es für eine Übertreibung halten, dem Mangel an Muße eine ähnliche Bedeutung wie den Atomwaffen oder der Überbevölkerung beizumessen. Aber K. Lorenz würde darauf hinweisen, daß der emotionale Wärmetod das Leben in seinen Höhen und Tiefen einebne und dadurch „tödliche Langeweile" erzeuge. Damit wird von ihm mit einer Alltagsvokabel wie Langeweile ein apokalyptisches Desaster beschrieben: die Mußelosigkeit. Deutet sich diese Gefahr heute bereits an? Wie wäre ihr entgegenzuwirken? Diese Probleme der „Menschheit morgen" werden heute beschworen mit den beiden Worten: Freizeit und Langeweile.

Phänomenologie der Langeweile

Wie ist die Langeweile psychologisch zu beschreiben? Wie das deutsche Wort andeutet, hat man es mit einer schier stehenden Zeit zu tun, einer aufregenden Monotonie,

[1] D. Gabor, Menschheit morgen (Frankfurt 1969) 11; O. K. Flechtheim, Futurologie (Köln 1970) 312 f.; K. Lorenz, Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit (München: Piper 1973). Lorenz leistet darin eine hintergründige Kulturkritik unserer Zeit.

einem Zeitverfall, in dem nichts geschieht. Diese Erfahrung geht einem an den Nerv; denn nicht ohne Grund sprechen wir von einer „tödlichen Langeweile". Sprache aber ist immer verräterisch. Sie verrät hier: Langeweile ist existenzbedrohend. Er langweilte sich zu Tode, können wir über einen Snob oder über einen Greis sagen.

Wenn wir uns weiterhin an die Sprache halten, so gibt sie uns verschiedene Weisen der Langeweile kund. Wir sprechen etwa davon, daß Menschen und Dinge, Geschehnisse und Aufgaben uns langweilen. Man könnte also von einer objektiven Langeweile sprechen, weil es ein Gegenständliches ist, das diesen Affekt des Leerlaufs in uns hervorruft. Kurzweile wäre dann dadurch zu finden, daß man faszinierende Objekte entdeckte oder daß man von einem Objekt zum anderen eilte. Wir sagen aber auch: ich langweile mich, und bezeichnen damit, verglichen mit der objektiven Langeweile, eine tiefergehende Stimmung. Nicht mehr ein Objekt ist es, das uns innerlich veröden läßt, sondern wir werden uns selbst zu einer entnervenden Last. Darin wird eine existentielle Langeweile angedeutet, für die Kierkegaard das Wort „prinzipielle Langeweile" prägte. Der Mensch ist in seiner Subjektivität betroffen. Dieses melancholische Gefühl sitzt tiefer als die objektive Langeweile. Es kann nicht mehr durch den Wechsel der Objekte beseitigt werden. Was nützte das Varieté aufregender Sensationen, wenn man selbst langweilig ist, nichts Aufregendes wahrnimmt. Für Kaiser Nero blieb zum Schluß nur, Rom in Brand zu stecken. Am Irrsinn einer solchen Tat wird die Tiefe und Macht der Langeweile ablesbar.

Will man nun auf die psychologische Struktur der Akte eingehen, die jede Art von Langeweile tragen, so könnte man sagen: Langeweile ist eine Handlungshemmung oder Handlungsohnmacht, die mit Gefühlen der Unlust und Abwehr begleitet ist. Der Mensch erleidet sozusagen eine emotional hochbesetzte Dissonanz zwischen Streben und Vermögen, zwischen Ansinnen und Tun, zwischen selbstgesetztem oder fremdbestimmtem Anspruch und einem eigenartigen Nichtstun. Unterschwellig ist in der Langeweile noch ein diffuses und unpräzises Streben vorhanden. Schopenhauer spricht deshalb von einem „matten Sehnen ohne bestimmtes Objekt". Auf ihn greift J. W. Revers in seiner „Psychologie der Langeweile" zurück, wenn er definiert: „Langeweile ist das Erlebnis einer ziellosen Strebung." [2]

Über diese Beschreibung des Grundaktes der Langeweile hinaus sollen drei Arten der Langeweile im Anschluß an J. W. Revers unterschieden werden [3].

Als primäre Form der Langeweile wäre die zuständliche zu nennen. In ihr ist der Mensch noch offen, spielbereit, ausgerichtet auf ein Objekt der Triebentspannung, des Genusses. J. W. Revers gibt dieser Form den Namen *pathische Langeweile;* denn sie stellt einen Zustand der Empfänglichkeit dar, der zugleich die Aufforderung an den Menschen miteinschließt, ein der Spannung angemessenes Ziel zu finden. Im Unterscheiden und Abwägen, in einer gültigen Wahl kann dieses Ziel erhoben werden. Die

[2] J. W. Revers, Die Psychologie der Langeweile (Meisenheim 1949) 44.
[3] Ebd. 61–68.

psychologische Bestimmung „pathisch" trifft eine Art lähmenden Schlummers, der aber auf Taten aus ist.

Sekundär dagegen ist die gegenständliche Langeweile, tritt sie doch dann auf, wenn das Interesse an einem Objekt sinkt, das der Mensch aufgrund seiner Wahl gefunden hatte. Sie entsteht zumal dort, wo die einzelne Handlung nur von der Absicht des Genießenwollens getragen ist. Revers möchte diese Langeweile *dynamische Langeweile* nennen. Er wählte diesen Namen wohl deshalb, weil sie von Objekt zu Objekt forttreibt. Diese Dynamik wird dadurch provoziert, daß der Mensch nur seine subjektiven Bedürfnisse zu erfüllen sucht, ohne den objektiven Gehalt der Wirklichkeit zu akzeptieren und ohne ihm gerecht zu werden. Die Verwechslung, die dabei stattfindet, ist die von Wert und Lust, auf die V. E. Frankl immer wieder hinweist. Glück und Freude ergeben sich auf dem „Rücken der guten Tat", des sittlichen und humanen Wertes, wie Max Scheler formulierte. Wo es einem nur um die Lust geht, vergeht sie einem schon. Und so endet, zumal aufgrund der notwendigen, je neuen Enttäuschung, dieses unverbindliche Spiel in dem Fiasko, daß es selbst langweilig wird. Diese Art des spielerischen Genießens kann nur dadurch vor der zerstörerischen Langeweile bewahrt werden, daß das Spiel in die Muße, in den Schlaf oder in die ernsthafte Beschäftigung mit an sich interessanten Gegenständen übergeht.

Die dritte Form der Langeweile entsteht endlich dort, wo die Unverbindlichkeit der Spielattitüde so radikal übernommen wird, daß dadurch auch die ethischen Grundlagen der Persönlichkeit in Frage gestellt sind. Diese Form der Langeweile bezeichnet Revers als *hektische Langeweile*. Auf sie träfe J. P. Sartres Definition zu: „Leerlauf der Transzendenz". Gerade sie zeigt an, daß schlecht gewählt wurde, daß der persönliche Einsatz vermieden wird, daß die der objektiven Wirklichkeit nicht gerecht werdende Einstellung des subjektiven Genusses vorherrscht, daß alles wie ein leichtfertiges Spiel betrieben wird, daß ein letzter, transzendentaler Sinn abgeht. Erst diese hektische Langeweile darf man als pathologisch bezeichnen. Sie ist im wahren Sinn des Wortes eine „moralische Erscheinung" (Fr. Sieburg) und man kann O. Weininger nur zustimmen, für den sie ein „eminent unethisches Gefühl ist", weil nur dadurch zu definieren, daß die Einsinnigkeit der Zeit in ihr aufgehoben erscheint[4].

Ein Beweis für die Richtigkeit dieser dritten und wichtigsten Form der Langeweile scheint mir darin zu liegen, daß J. W. Revers mit A. Gehlen übereinstimmt, der Langeweile auch dort entdeckt, wo keine Realität, nämlich Erlebnisse mehr vorhanden sind, die in sich Zusammenhang hätten, die man ausreifen lassen und moralisch verdauen könne[5]. Daß die hektische Langeweile unmittelbar das Problem eines letzten Lebenssinns tangiert, liegt auf der Hand. B. Hübner hat diesen Zusammenhang in seiner Freiburger Dissertation „Die Langeweile" (1962) gut herausgearbeitet, nämlich daß Langeweile und Sinn, Sinn und Wert, Wert und Sein untrennbar miteinander verbun-

[4] O. Weiningen, Das Zeitproblem, zit. bei: A. Winterstein, Angst vor dem Neuen, Neugier und Langeweile: Die psychoanalytische Bewegung II (1930) 552.

[5] A. Gehlen, Das gestörte Zeitbewußtsein, in: Merkur 17 (1963) 319 f.

den sind. Seine positive Folgerung aus dieser ontologischen These kann man ohne Abstriche unterschreiben: „Je mehr die Sinnwerte des Daseins den einzelnen transzendieren, um so weniger ist das Dasein für die Sinnlosigkeit und damit die existentielle Langeweile anfällig.“ [6] Unter Sinnwerten versteht er dabei Gott, Kultur, Vaterland, also Wirklichkeiten, die im letzten auf einem Glauben beruhen. Auf diesen Glauben legt B. Hübner besonderen Wert.

Die Frage, wie Langeweile zu beschreiben sei, ist wohl beantwortet. Es wurde hoffentlich klar, daß in der Langeweile das strebende Subjekt sein Objekt verliert. Dem Menschen mangelt die Fähigkeit, die Wirklichkeit – als totale, ganze, objektiv sich gebende – vor-kommen zu lassen; er geht durch diesen Vorbehalt der Welt verlustig. Hat die objektgebundene Langeweile noch eine Beziehung von Subjekt zu Objekt (wenn auch negativer Art), so ist in der existentiellen und hektischen Langeweile diese Beziehung auch noch verlorengegangen. Das Ich steht gegen die Welt. Mit anderen Worten: die Grundstruktur des menschlichen In-der-Welt-Seins bricht zusammen. Diese Inversion des Menschen könnte noch präzisiert werden als grenzenlose (narzißtische) Ichbezogenheit, in der der Mensch das Maß aller Dinge und das einzige Ziel jeden Genusses wird.

Herkunft der Langeweile

In diesem zweiten Gedankengang geht es um die Klärung des folgenden Problems: Ist Langeweile ein mit dem Wesen des Menschen notwendig gegebener Affekt – W. Lepenies spräche dann von einer „anthropologischen Reduktion“ [7] – und gehört sie damit in das Gebiet der Anthropologie oder stellt sie primär ein Epiphänomen gesellschaftlicher Verhältnisse dar und muß sie deshalb zu den Objekten der Soziologie gezählt werden?

Wenn man in die Kulturgeschichte schaut und notiert, wann von Langeweile die Rede ist, stellt man fest, daß sie erst im 17. Jahrhundert, bei Pascal, zu einem philosophischen Thema wird und zur gleichen Zeit in den Maximen des La Rochefoucauld auftaucht. Ihre erste Interpretation ist allerdings eine anthropologische. Pascal schreibt in seinen Pensées, Langeweile kennzeichne die Misere des Menschen unübersehbar und unabdingbar, des Menschen, der eben ein Schilfrohr sei, das denkt, der zwischen Unendlichem und Endlichem ausgespannt sei und an diesem geradezu existentiellen Widerspruch zerbreche. Ob sich in dieser Pascalschen Interpretation auch die Bewertung der Langeweile in damaligen höfischen Kreisen niederschlägt oder ob sie zuerst seinen eigenen religiösen Erfahrungen und seinem Verkehrskreis von Port Royal entstammt (mit allen Verbindungen zur „acedia“ in der theologisch-spirituellen Tradi-

[6] B. Hübner, Die Langeweile (Diss. Freiburg 1962) 55.
[7] W. Lepenies, Melancholie und Gesellschaft (Frankfurt 1972) 225 ff.

tion, die bis auf die Mönche des 4. Jahrhunderts zurückgeht), läßt sich nicht sicher entscheiden. Man darf allerdings vermuten, daß Pascal die religiöse Sinndeutung der Langeweile, also die Daseinsanalyse, näherliegt als eine andere, mehr soziologische Interpretation.

Im 19. Jahrhundert greifen zwei Philosophen das Thema Langeweile auf, zwei recht ungleiche Zeitgenossen, nämlich Kierkegaard und Schopenhauer. In ihren Darstellungen und Bewertungen sind deutlich die vom Milieu vorgefertigten Verständniskategorien bemerkbar, etwa diese, daß Langeweile in den höfischen Kreisen ein Vorrecht der Könige und der Fürsten war. Langeweile wird bewertet als Prestigesymbol. Vordergründig gesehen entsteht sie aus der ruhigen Ordnung des Staats, aus dem träge dahinfließenden Leben, hintergründig beurteilt ging es in ihr auch um Macht bzw. um Machtlosigkeit. Um diese aristokratische Langeweile zu beseitigen, gab es im 18. Jahrhundert die kleinen „unschuldigen Vergnügungen", gab es den Hofnarr, der zumindest ab 1763 unter Ludwig XIV. vom Literaten abgelöst wurde, gab es den Krieg und später, weniger lebensgefährlich, die Jagd. Durfte sich der König auch öffentlich langweilen, so war dies dem niederen Adel und dem Bürger verboten. Es entstand – als aristokratischer Mechanismus der Abfuhr von Langeweile, nachdem die Etikette als die zweite Machtordnung sich nicht überall durchsetzte – das Visitenwesen, der Salon, das Interieur. In ihm wuchs einmal die Fronde gegen den Monarchen – Salons waren Nester des Widerstands – und es entstanden zum anderen aus der Finesse d'esprit die Maxime und der Aphorismus, etwa die Texte La Rochefoucaulds.

Durch die Vermittlung des niederen Adels übernahm später das Bürgertum in abgewandelter Form die höfische Interpretation der Langeweile. Dort langweilte man sich auch, aber es war den geistig Hochstehenden vorbehalten, um ihre Langeweile zu wissen, während das breite Volk, die Plebs, unwissend in dumpfer Langeweile existierte und in plumpen Vergnügungen die Langeweile zu betäuben suchte (A. Schopenhauer).

Auf der Grenze zwischen der aristokratischen und der bürgerlichen Langeweile kommen Kierkegaard und Schopenhauer zu stehen, wobei sich trotz ihrer Gemeinsamkeit in einer pessimistischen Anthropologie doch beachtliche Unterschiede zwischen beiden finden; denn Kierkegaard führt die Langeweile mehr auf eine religiöse Unordnung zurück, Schopenhauer dagegen beläßt es bei der vom Bürgertum übernommenen Langeweile-Ideologie: Mangelnde Geistigkeit als Ursache der Langeweile. Dabei geht es auch um ein Aufgreifen von Machtverhältnissen, da eben anstelle des Geburtsadels allmählich der Geldadel tritt, durch den mit ökonomischen Mitteln Macht erworben werden kann.

Wie reagiert nun das Bürgertum im Gegensatz zur Aristokratie auf die Langeweile? Der deutsche Bürger zumindest flieht aus der Langeweile in die Natur – die romantische Epoche läuft ja parallel – und gewinnt in der Beglückung durch den Wald, durch die blaue Blume, durch den gestirnten Himmel die Herrschaft über das anödende Gefühl. Zum Begleiter bei der Flucht wird noch ein „Freund" gewählt, der in Brief

und Tagebuch von den sentimentalischen Naturerlebnissen unterrichtet wird; er ist sozusagen der Kontaktmann zur Gesellschaft.

In der Neuzeit kommt in unseren Tagen bei A. Gehlen und W. Benjamin[8] wieder die zeittypische Stimmung wenigstens in der philosophischen Reflexion zum Durchbruch.

Bei A. Gehlen spielt dabei die Art des modernen Lebens eine Rolle: seine Hektik, das Gejagtwerden, das Vorausleben einer geplanten Existenz. Langeweile wird demnach zu einem Dissonanzgefühl, da innerer Lebensrhythmus und äußere Zeitordnung nicht mehr übereinstimmen. W. Lepenies spricht Gehlen dabei eine aristokratische Sicht der Langeweile zu, weil seine Anthropologie insgesamt eine „traurige Wissenschaft vom Menschen" sei und der Mensch in seiner Melancholie nur durch Institutionen und Phantasie vor absoluter Anomalie bewahrt werde. Vermutlich ist diese Interpretation deshalb „aristokratisch", weil sie mehr einer Daseinsanalytik als einer soziologischen Analyse zuneigt. Die treffendsten Äußerungen von Gehlen finden sich in seinem Beitrag „Das gestörte Zeitbewußtsein". Dort definiert er Langeweile als eine Störung im „affektiv-leibnahen Bereich" und beschreibt ihre Folgen derart: Daß diese Störungen „mit den Zeitverschiebungen zwischen den biologischen Rhythmen einerseits und dem übersteigerten Reaktionstempo andererseits zusammenhängen, dafür sehe ich einen Beweis in dem Phänomen der Langeweile. Diese gehört einerseits zu den affektiven, den Stimmungserlebnissen, andererseits ist sie, moralisch qualifiziert, ein Abspannungszustand."[9]

Auch W. Benjamin greift den Zeitfaktor der Langeweile auf, wenn er schreibt: „Die Langeweile im Produktionssystem entsteht mit seiner Beschleunigung (durch die Maschine)."[10] Benjamin sieht also auch die Art des Produzierens und das Verhältnis zur Zeit als die Ursachen der Langeweile. Monotonie der Arbeit und Monotonie der Freizeit hängen eng zusammen. Man darf die Freizeit also mit J. Habermas verstehen als „Fortsetzung der Arbeit mit anderen Mitteln". In diesem Verständnis scheint die sozial bedeutsame Umwelt noch insoweit durch, als die subjektiv empfundene Zeit – ein Anthropologicum! – durch den Rhythmus der Arbeit in einzelne Zeit- und Erlebnisfetzen dissoziiert wird. Soweit die Betrachtung der Langeweile aus realen sozialen Situationen heraus.

Setzen sich mit diesem Problem auch die verschiedenen gesellschaftlichen Utopien auseinander, die in den letzten Jahrzehnten entworfen wurden? Bei der Bedeutsamkeit des Problems für das harmonische Zusammenleben mußte sich die literarische, pädagogische oder soziale Utopie damit beschäftigen. In der literarischen Utopie wird die Gesellschaft von vornherein so geplant, daß Langeweile nicht aufkommen kann. Das totale System – entweder äußerlich fugenlos aufgerichtet oder in den Menschen

[8] Hingewiesen sei noch auf Th. Mann, Der Zauberberg (Frankfurt 1966) 147 f., und M. Heidegger, Was ist Metaphysik? (Frankfurt ²1943) 11.

[9] A. Gehlen, a. a. O. 319.

[10] W. Benjamin, Illuminationen (Frankfurt 1969) 258.

hineinprogrammiert – läßt für die subjektive Empfindung, also auch für die Langeweile, keinen Raum mehr. Die Subjektivität wird in G. Orwells „1984" ebenso ausgeblendet wie in A. Huxleys „Schöne neue Welt".

Die pädagogische Utopie eines B. F. Skinner in „Futurum zwei" (Hamburg 1970) ist insoweit realistischer, als sie der Langeweile in der kommenden Gesellschaft, entsprechend den Visionen eines Verhaltensforschers, Raum läßt. Dagegen suchte Karl Marx in seinem Entwurf einer „sozialen" Gesellschaft der Langeweile dadurch zu steuern, daß er eine große Freizügigkeit des Berufs plante. Er schreibt in der „Deutschen Ideologie": „ . . . während in der kommunistischen Gesellschaft, wo Jeder nicht einen ausschließlichen Kreis der Tätigkeit hat, sondern sich in jedem beliebigen Zweige ausbilden kann, die Gesellschaft die allgemeine Produktion regelt und mir eben dadurch möglich macht, heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe, ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden." [11] Durch diese programmierte und stetige Abwechslung soll jene Langeweile vermieden werden, die aus der Produktion und aus dem Berufsleben entsteht. In der Realisierung des Kommunismus ist weder die soziale Utopie noch dieses berufspädagogische Programm verwirklicht. Es bleibt demnach auch hier nur das sogenannte „Melancholieverbot". So wurde von der DDR-Zensur in einem theologischen Manuskript die Formulierung „tristes Dasein" beanstandet. „Trist" mußte gestrichen werden, da das Dasein in der DDR nicht trist ist.

Diesen Gedankengang abschließend wäre zu sagen: Gewiß bietet die jeweilige Zeitsituation Paßformen des Verständnisses von Stimmungen usw. an und kanalisiert dadurch von vornherein menschliches Empfinden und Verhalten. Selbst wenn man dies einräumt und eine totale anthropologische Reduktion des Langeweilephänomens ablehnt, wird man nicht umhin können zu sagen: eine realistische, anthropologische Betrachtung der Langeweile muß mit soziologischen Kategorien verbunden werden. Erst in der Synthese beider bekommt man das Ganze in den Blick, da Langeweile eben einen tiefen Grund im Menschen hat (anthropologische Sicht), wenngleich ihre konkrete Ausprägung von sozialen Verhältnissen und Prozessen mitbestimmt wird. Oder umgekehrt: die konkrete Langeweile in einer bestimmten Gesellschaft ist ein Syndrom aus zeitbedingter Reaktion bzw. epochaltypischen Abfuhrmechanismen und typisch menschlicher Anlage: der endliche Mensch lebt eben in der Zeit. Zeitbedingte und zeitbestimmte Existenz ermöglicht aber Langeweile. Die folgende Aussage von W. Lepenies, der mehr für die soziologische Interpretation der Langeweile ist, scheint zumindest die vorgetragene Ansicht noch zu erlauben: „Es gehört zu den seltenen Ausnahmen, daß die Langeweile abgelöst von der Gesellschaft auftritt, die sie doch erst hervorbringt. Die Reduktion zu einem soziologisch nicht mehr befragbaren topos der Daseinsanalytik kündigt sich allerdings an, wenn La Rochefoucauld vom extremen

[11] K. Marx – Fr. Engels, Werke III (Berlin 1962) 33.

ennui spricht, der die Langeweile schon wieder vertreibt: ‚L'extreme ennui sert a nous déssenuyer'." [12]

Überwindung der Langeweile

Die Geschichte des Phänomens Langeweile weist manche Therapien auf, die heute deshalb nicht in Frage kommen, weil in ihnen die Freiheit des Menschen eingeschränkt oder zu einer Flucht aus der Gesellschaft geraten wird.

Die Freiheit des Menschen wird in allen eudämonistischen Utopien einer zukünftigen Gesellschaft durch einen planerischen Totalitarismus eingeschränkt oder aufgehoben. In solchen Gemeinwesen gibt es gut funktionierende Institutionen, eine durchgängige Arbeitspflicht und eine reglementierte Muße. Durch die Verordnung einer maßvollen Arbeit und einer angemessenen Zerstreuung will man dem Menschen das größtmögliche Glück bereiten und dadurch der Langeweile den Nährboden entziehen. Daß die Erfinder einer glücklichen Menschheitszukunft nicht ganz von ihren Entwürfen überzeugt waren, wird an manchen Details ihrer psychologisch-pädagogischen Puzzles ablesbar: ihre Utopien verwirklichen sich erst in der Zukunft, und dann nur in Ausschnitten dieser Welt, auf Inseln, und zur letzten Sicherheit findet sich bei ihnen zumeist ein „Melancholieverbot": Langeweile ist strafbar. Wegen der Einschränkung der Freiheit – von Fichtes Staatsentwurf [13] bis zu Orwells 1984 – sind diese Therapien keine Lösungen, die gegenüber dem Anspruch der Humanität vertretbar wären. Aus ihnen läßt sich höchstens entnehmen, daß Langeweile nicht wenig mit der Gesellschaft zu tun hat.

Die anderen „Therapien" griffen naheliegende Abfuhrmechanismen auf und leiden dadurch an unzureichender Reflexion wie an der weithin fehlenden Realisierung des sozialen Bezugs der Langeweile. Der adelige Salon stilisierte die Therapie zu einem Gesellschaftsspiel hoch und brachte es bei diesen „gruppendynamischen Prozessen" zu beachtlichen Erzeugnissen der Kompensation: pädagogische Maximen und Romane. Ähnlich stieß sich die bürgerliche Langeweile bei ihrer Flucht in die Natur von der Gesellschaft ab und verlor dadurch den Zusammenhang mit dem konkreten System. Erst durch den Umweg über diese Distanz ließ sich später die Gesellschaft revolutionieren: auf Rousseau folgte Robespierre [14].

In diesem Zusammenhang ist dann auch an jene „unschuldigen Vergnügungen" zu erinnern, unter denen – neben den Schäferspielen – die Diätetik der simplen Tätigkeit, etwa das Stricken und Sticken in den Salons, einen Vorrang besaß und weithin auch die weniger „unschuldige" harte Arbeit als Remedium empfohlen wurde. Aber diese

[12] W. Lepenies, a. a. O. 57.
[13] J. G. Fichte, Der geschlossene Handelsstaat (Tübingen 1800).
[14] W. Lepenies, a. a. O. 74.

Tätigkeiten werden selbst wieder langweilig, wie sehr man sich auch an die Maxime hielt: Müßiggang ist aller Laster Anfang, um ganz davon zu schweigen, daß eben die Bagatelle eines geknüpften Spitzendeckchens als „Leistung" nicht befriedigt. Solcher demonstrativer Müßiggang ist heute schon volkswirtschaftlich diskreditiert. Die konventionelle Mißachtung des Müßiggangs läßt aber zugleich oft übersehen, daß die Arbeit monoton ist und langweilt und mit ihrer Langeweile dann auch die Freizeit infiziert.

Auch das Vergnügen einer organisierten Freizeit, das Pläsier der Operetten („eine Versicherungsgesellschaft auf Gegenseitigkeit zur Bekämpfung der Langeweile", meinte J. Offenbach), der Oper und des Films beseitigt nicht die eigentlichen Ursachen der Langeweile, trägt mehr zur Stabilisierung der Verhältnisse bei, steht also unter einem „Ideologieverdacht". Solche Vergnügungen enden wieder in einem Zustand, trostloser als der Ausgangspunkt. Der Showmaster, der Entertainer ist daher angetreten, Hofnarr einer sich langweilenden Gesellschaft zu sein; er wird dafür gut bezahlt, wird hoch verehrt und mit Orden dekoriert. Es liegt nahe, daß er selbst zum Exempel der Lebensmeisterung aufgebaut wird. Dabei wird unterstellt, er habe auch in seinem Privatleben nur eitel Freude, er sei der Langeweile Herr und Meister. – In diesen Lösungen wird der gesellschaftliche Bezug der Langeweile vernachlässigt. Sie sind deshalb weder von Dauer noch eigentlich tiefgehende Therapien, sind eher Surrogate als Heilmittel.

Nach dieser negativen Qualifikation von unzureichenden Therapien ist eine wirksame Therapie zu entwerfen. Sie könnte folgende Etappen durchschreiten, wobei die Abfolge der einzelnen Schritte variabel scheint.

Reflexion

Wie die Geschichte der Langeweile an den Tag brachte, fördert die Langeweile die Reflexion, und zwar auf verschiedenen Ebenen. Sie trägt bei zur Kulturkritik, in der der Mensch das Desaster seiner strapazierenden Situation hinterfragt; sie fördert die literarische Produktion, in der die Auseinandersetzung mit dem persönlichen und gesellschaftlichen Zustand zu Papier gebracht wird; sie legt auch eine Beschäftigung mit der Religion nahe, falls deren Wahrheit bislang schon erlebte Wirklichkeit war. Die Handlungsohnmacht zwingt also zu einer Selbstvergewisserung, drängt die Frage nach der eigenen Identität auf. In der Reflexion wird der eigene Standpunkt geortet[15].

Kann man deshalb nicht folgern, daß die Reflexion über den Befund des eigenen Daseins auch zu einer Bewältigung der Langeweile beitragen müßte? Selbst wenn nicht unmittelbar ihre Ursachen offenlägen, gewänne man doch einen mittelbaren Ein-

[15] In meinem Bänddchen „Therapie der Langeweile" (Freiburg 1973) differenziere ich zwischen Therapie durch Langeweile und Therapie der Langeweile.

blick in die psychischen Mechanismen, mittels derer der trostlose Affekt transportiert wird, entdeckte man die Zusammenhänge von sozialer Wirklichkeit und seelischem Befinden, von Macht und Resignation, von Bedürfnis und Wirklichkeit, legte man sozusagen den unterirdischen, weitverzweigten Wurzelstock des bedrückenden Gefühls frei. Dabei wird gar nicht unterstellt, daß es nur um die Erkenntnis einer ontologischen Misere des Menschen ginge. Bei solcher Reflexion wird sich auch die Gesellschaft in ihrer konkreten, sozialen, politischen und wirtschaftlichen Form zu Wort melden; denn die subjektive Empfindung ist nicht von Mitwelt und Umwelt ablösbar. Die Reflexion stellt aber mehr einen Einstieg in eine Therapie denn ein endgültiges Heilmittel gegen die Langeweile dar.

Verbindlichkeit

Der zweite Schritt einer Therapie greift den Zusammenhang auf, der Beliebigkeit und Langeweile verbindet. Dem Langweiligen wird alles gleichgültig, weil ihm alle Werte, Dinge, Situationen gleich gültig sind. W. Lepenies schreibt: „Es handelt sich um eine Beliebigkeit, die alle Dinge gleich macht, weil man mit keinem etwas anfangen kann und auch nicht darf. Dieser Zustand der Langeweile schafft das melancholische Klima: Beliebigkeit ohne Verfügbarkeit.“ [16] Die Beliebigkeit, die mangelnde Verbindlichkeit, das Chaos in der Wertordnung bricht als Ekel und Öde in das Gefüge der seelischen Stimmungen ein. Was als Sattheit und Blasiertheit sich äußert, stellt in der Tat ein Desinteresse dar, dessen moralische Qualität nicht übersehen werden kann.

Was ist gegen diese Beliebigkeit und Unverbindlichkeit zu tun? Gegen sie steht die Fähigkeit, über sich verfügen zu können, steht die Tat der Entscheidung, in der der objektive Wert für den einzelnen eine subjektive Verpflichtung gewinnt. Der Anspruch der Wirklichkeit an das wahrnehmende, gutheißende Gewissen, die sittliche Qualität der zwischenmenschlichen Beziehung, die objektive Einforderung von Beruf und Partnerschaft bringen das alltägliche Leben als Feld humaner Verwirklichung zu Gesicht. Neben einer unverstellten und unmanipulierten Wirklichkeit ist gefordert der Mut zur Entscheidung, selbst angesichts des Zwangs, daß man von zwei Hasen immer nur einen fangen kann, also angesichts des auferlegten Verzichts, der eben nicht die Entschlußfähigkeit überhaupt lähmen darf. Die Annahme des Realitätsprinzips und die Ermutigung zur Festlegung, d. h. zur Bindung, spielen in dieser „Pädagogik“ eine große Rolle. Der Mensch muß sich selbst übernehmen; er kann sich selbst weder verdrängen, d. h. als sittliche Existenz nicht vor-kommen lassen, noch darf er sich immer wieder anderen aufladen. Jeder hat für sich selbst einzustehen, mit allen Konsequenzen der Wahl, der Verantwortung, der Schuld und des Verzichts.

[16] W. Lepenies, a. a. O. 179.

Einübung im Transzendieren

Ein dritter Schritt in dieser „Therapie" wäre die „Einübung im Transzendieren". H. Tellenbach erkannte in seiner psychotherapeutischen Praxis: „Das Wesen des melancholischen Typus ist bezeichnet durch eine Tendenz, sich ausschließlich im Endlichen aufzuhalten und die Einübung jenes Übersteigens der Endlichkeit zu vernachlässigen, ohne welches das Dasein keiner Metamorphose fähig ist."[17] Dem Melancholiker ist nur zu helfen durch eine Einübung im Transzendieren. Dabei soll der Patient ermutigt werden, nicht grundsätzlich „das Mögliche zu eliminieren", d. h. wagemutig von sich selbst wegzukommen, aus der starren Wirklichkeit auszuwandern, aus dem Gefängnis des eintönigen, zu viel „geordneten" Alltags abzuspringen. Was für den Melancholiker in der Schwere seiner Gemütsbewegung gilt, trifft unter dieser Rücksicht auch für den sich Langweilenden zu.

Transzendieren meint nicht nur jene Art von Selbstüberstieg, die man Freiheit und Liebe nennt. Es beinhaltet auch jene Transzendenz die „Unendlichkeit", in der der Mensch die endliche Wirklichkeit der Welt hinter sich läßt und aus einem Absoluten einen unanfechtbaren Sinn empfängt. Langeweile und Sinngebung stehen demnach gegeneinander wie zwei Schlachtreihen: wo die Sinngebung schwach ist, wird die Langeweile obsiegen, wo die Sinngebung stark ist, wird sie über die Langeweile den Sieg davontragen. Die „Stärke des Sinnes" aber beruht in seiner Legitimation: je tiefer, ganzheitlicher, geschenkter, absoluter ein Sinn ist, um so mehr fordert er den Menschen (ihn zugleich beglückend) ein, um so eher läßt sich aus einer letzten Tiefe die Langeweile überwinden. Dieser die Gegenwart und Zukunft, das Glück und das Unglück umfassende Lebenssinn macht dann auch frei zu Spiel und Fest, zu Heiterkeit und Humor, in denen eine Souveränität des Lebens durchbricht, die der Langeweile völlig fremd ist. Dagegen signalisiert die heutige Unfähigkeit zu Fest und Feier wie zu Spiel und Humor, daß das Sinngefüge zerbrach, in dem ein Mensch geborgen sein kann. Langeweile resultiert aus letzter Sinnlosigkeit und verstärkt nur noch die Erfahrung der Sinnlosigkeit, sie wird – unter je anderer Hinsicht – Wirkung und Ursache zugleich. Angesichts dieser „Therapie" muß Langeweile nicht nur als ethisches, sondern als religiös relevantes Phänomen bezeichnet werden. Ob die Gott-ist-tot-Theologie nicht doch mehr mit der Langeweile des aufgeklärten Menschen zu tun hat, als man zuzugeben bereit ist?

Ist nun diese dreiphasige Therapie als ideologieverdächtiges Ergebnis einer „anthropologischen Reduktion" zu bezeichnen, da die soziale Wirklichkeit ganz und gar auszufallen scheint? Sie ist es nicht; denn in jedem der drei therapeutischen Schritte ist die konkrete Gesellschaft bereits eingebracht: in die Reflexion, die sich auch über die soziale Realität „zurückbeugt", in die Entscheidung, die auch und gerade den Anspruch

[17] H. Tellenbach, Hiob und das Problem der Selbstübersteigung, in: Werden und Handeln (Stuttgart 1963) 420 ff.

von Beruf und Arbeit ernst nimmt, in die Realisierung der Transzendenz, die nicht deshalb „transzendiert", weil sie den grauen Alltag hinter sich ließe, sondern die präzise aus der Transzendenz den Mut zur Annahme der Wirklichkeit und zur Veränderung der Gesellschaft gewinnt. In all diesen Schritten kommt auch die Gesellschaft in den Blick und wird eine Veränderung der Gesellschaft als nötig erkannt, weil die Humanität des Menschen bedroht ist. Ist doch – laut Ortega y Gasset – „die Angst vor der Atombombe nicht so schlimm wie die Langeweile". Langeweile wird damit zu einem Politikum.

Langeweile und Freizeit sind in einem Atemzug zu nennen. Daß Freizeit ein Politikum ist, wird immer deutlicher. Bereits 1958 schrieb H. M. Enzensberger seinen Beitrag „Eine Theorie des Tourismus"[18], in dem er mit neomarxistischen Kategorien die Freizeit vom kapitalistischen Joch befreien wollte. Ein solcher Entwurf ist immer noch besser als die platte Wohlstandsideologie, die in den vom Bundesministerium für Jugend, Familie und Gesundheit in Bonn verantworteten und seit 1969 in Millionenauflagen unter das Volk gebrachten Kleinschriften propagiert wird. Derlei Schriften heißen: 100 Tips für Freizeitspaß; Seelische Gesundheit; Bewegtes Leben; Ferien mit Fantasie. In diesen Publikationen wird die Sinnfrage ausgeklammert; es wird der Mensch nach dem Motto „panem et circenses" zur Unterhaltung animiert; es wird eine Psychologie vertreten, die seelische Vorgänge auf zwischenmenschliche Eindimensionalität reduziert. Daß V. E. Frankl gerade das „existentielle Vakuum", die Sinnfrage als die eigentliche Not des heutigen Menschen erkannt hat, scheint den Verantwortlichen für „Lebensqualität" nicht ins Konzept zu passen. Mit dieser Kritik wird nicht gefordert, daß die Regierung eines pluralistischen Staats „Seelsorge" zu betreiben habe[19], aber es wird behauptet, daß solche Propaganda Vorstellungen vom Menschen verbreitet, die Ladenhüter des letzten Jahrhunderts sind. Ist Freizeit, Muße und daher Langeweile wirklich ein Problem, das über „die Menschheit morgen" entscheidet, dann fragt man sich, warum man unbedingt Irrtümer unter das Volk bringen muß, die die Indoktrinierbarkeit und den Wärmetod des Gefühls (vgl. K. Lorenz) fördern. Aus solchen Konsequenzen wird die Aktualität des Themas Langeweile sichtbar. Sie ist in der Tat ein Politikum. Daß sie auch eine Herausforderung der Kirchen darstellt, sei nur am Schluß erwähnt[20].

[18] H. M. Enzensberger, Einzelheiten I (Frankfurt [6]1969) 179 ff.

[19] H. M. Barth, Mit sich und anderen auskommen?, in: Lutherische Monatshefte 11 (1972) 587–589.

[20] Zu diesem Thema vgl. die erste deutsche Publikation zum Thema „Tourismuspastoral": Tourismuspastoral, hrsg. v. R. Bleistein (Würzburg 1973). Neuestens befaßt sich L. H. Adolph Geck mit der Freizeit (Die Freizeitprobleme in der wissenschaftlichen Christlichen Gesellschaftslehre. Berlin: Duncker u. Humblot 1973. 82 S. Kart. 16,80). Er bietet einen detaillierten geschichtlichen Überblick, der an sich gute Voraussetzungen für den Entwurf einer „Utopie" böte; stattdessen bringt jedoch Geck einen „systematischen Aufriß".

Wilhelm de Vries SJ

Ist der Primat ein Hindernis im ökumenischen Gespräch?

Schon in seiner Antrittsenzyklika „Ecclesiam suam" vom 6. August 1964 sprach Papst Paul VI. von seinem tiefen Schmerz über die Tatsache, daß gerade der Primat des Bischofs von Rom von vielen als das eigentliche Hindernis der Wiedervereinigung aller Christen angesehen wird. In einer Ansprache an das Einheitssekretariat vom 28. April 1967 formulierte er noch deutlicher: „Wir sind uns vollkommen bewußt, daß der Papst das größte Hindernis auf dem Weg zum Ökumenismus ist."

Dies ist eine paradoxe, ja absurde Situation. Ausgerechnet die Institution, die nach katholischer Überzeugung vom Stifter der Kirche als Garantie der Einheit der Christen gewollt war, soll zum Haupthindernis dieser Einheit geworden sein. Wenn dem so ist, dann muß etwas nicht in Ordnung sein.

Es läßt sich vielfältig belegen, daß die Nichtkatholiken, Protestanten wie Orthodoxe, im Primat das Haupthindernis für ein erfolgreiches ökumenisches Gespräch sehen. Die Zeitschrift „The American Ecclesiastical Review" zum Beispiel brachte Anfang 1966 ein Interview des presbyterianischen Theologen Robert McAfee Brown. Er sagte unter anderem: „Das Haupthindernis für Protestanten ist natürlich die Unfehlbarkeit. Ich denke mir manchmal: Wenn es kein Erstes Vatikanum gegeben hätte, dann wäre die ganze ökumenische Situation völlig anders. Es würde im Prinzip keine trennende Schranke zwischen uns geben, die uns absolut voneinander scheidet. Für die Protestanten scheint die Unfehlbarkeit zu bedeuten, daß ein bloßer Mensch den Anspruch erhebt, wie der Heilige Geist selber zu sprechen, und das ist für den Protestanten eine unerträgliche Vorstellung." – Anläßlich des Besuchs des Papstes beim Weltkirchenrat in Genf im Juni 1969 veranstaltete eine protestantische Vereinigung am Reformations-Denkmal an der alten Stadtmauer eine Kundgebung gegen das Papsttum. Nachher veröffentlichte man eine Erklärung, in der es heißt: „*Die* Autorität, *der* Mittler des Heils, *das* Haupt der Kirche ist nicht ein Mensch, sondern Jesus Christus allein. Der Papst will die Freiheit derer zerstören, die die Autorität Christi der Roms vorziehen."

Von orthodoxer Seite schreibt der Metropolit Emilianos von Calabrien, der Vertreter Konstantinopels beim Konzil war, in der Zeitschrift „Kyrios"[1], das Festhalten der katholischen Kirche am Primat des Papstes sei das entscheidende Hindernis für

[1] 1965, H. 2, 66 ff.

einen ökumenischen Dialog: die Orthodoxie habe vergebens auf eine Revision oder eine neue Interpretation des vatikanischen Dogmas durch das Konzil gehofft. – Besonders ein Teil der Hierarchie des Königreichs Griechenland steht wegen des Papsttums dem ökumenischen Gespräch sehr reserviert gegenüber. In seiner Antwort auf eine Umfrage der Athener Tageszeitung „Akropolis" über die Situation der orthodoxen Kirche des Landes im Mai 1972 schrieb der Metropolit von Florina: „Der Ökumenismus ist eine Falle, die der Papst uns stellt. Er ist nicht aufrichtig. Unter dem Honig auf seinen Lippen verbirgt er das Gift." Die positive Einstellung des verstorbenen Patriarchen Athenagoras zum Primat und zur Wiederherstellung der Kommunion-Gemeinschaft mit der katholischen Kirche ist bekannt. Er gab ihr z. B. in seinem Brief an den Papst vom 21. März 1971 Ausdruck. Es ist aber bezeichnend, daß das Büro des Patriarchats noch vor der Veröffentlichung dieses Briefs eine Erklärung herausgab, die wie eine kalte Dusche wirkte. Darin wird betont, es habe zwischen Osten und Westen niemals eine organische Einheit bestanden. Von Anfang an habe es in Ost und West fünf voneinander völlig unabhängige Kirchen gegeben. Dem Bischof von Rom sei nur ein bloßer Ehrenprimat zugekommen. Das ist eine für die katholische Kirche absolut unannehmbare Stellungnahme, die jedes ökumenische Gespräch blokkieren muß.

Von evangelischer Seite wirft Kurt Nitzschke im „Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim" (Juli/August 1965) der katholischen Kirche vor, sie sei nur zu einem Monolog fähig, da sie überzeugt sei, allein die Wahrheit zu besitzen. Zu einem Dialog sei es aber seit Platons Zeiten unerläßlich, daß die beiden Partner ein Kriterium der Wahrheit anerkennen, das über ihnen steht und das sie beide respektieren.

Ist die katholische Kirche in Sachen des Primats wirklich so festgefahren, daß jedes Gespräch über diese Frage von vornherein aussichtslos erscheinen muß? Und lehnt die andere Seite den Primat so unbedingt ab, daß eine Verständigung schlechthin unmöglich ist?

Ein Dialog setzt nicht voraus, daß beide Partner keine festen Überzeugungen haben dürften. Der protestantische Theologe Oscar Cullmann sprach in einer viel beachteten Pressekonferenz gegen Ende des Konzils über die Bedingungen des Dialogs zwischen den Katholiken und den anderen Christen. Er sagte, ein Dialog sei auch möglich, wenn beide Partner an ihrer Überzeugung festhalten, vorausgesetzt, daß sie bereit sind, auf den anderen Gesprächsteilnehmer zu hören, ihn ernst zu nehmen und von ihm zu lernen. Diese Lernfähigkeit ist aber nur gegeben, wenn jeder Gesprächspartner bereit ist, die Schwierigkeiten des anderen zu verstehen, und wenn vor allem beide sich bewußt sind, daß ihre Formulierungen die Wahrheit niemals restlos ausschöpfen können, daß sie also grundsätzlich immer verbesserungsfähig sind. Niemand, auch die katholische Kirche nicht, kann den Anspruch erheben, die absolute Wahrheit zu besitzen, d. h. die unüberbietbare Wahrheit, die das Letzte und unbedingt Endgültige über die göttliche Wirklichkeit enthält.

Schwierigkeiten der Orthodoxen

Auf katholischer Seite wächst heute mehr und mehr das Verständnis für die ungeheure Schwierigkeit der Orthodoxen, den Primat des Papstes so anzunehmen, wie er heute im Westen konkret ausgeübt wird. Das von ihnen zu erwarten ist – menschlich gesprochen – aussichtslos. Wenn wir weiterkommen wollen, werden wir untersuchen müssen, was an der praktischen Handhabung des Primats im göttlichen Recht begründet ist und was – durchaus legitim – durch menschliches Recht hinzukam. Dazu bedarf es einer genauen Erforschung der Geschichte des Papsttums, die bei uns Katholiken leider noch in den Anfängen steckt. Wir haben wohl Geschichte der Päpste betrieben, aber wenig Geschichte der Institution des Papsttums.

Das tief eingewurzelte Mißtrauen der Orthodoxen gegenüber dem Primat hat seine Wurzeln in der Vergangenheit, die sie nicht vergessen haben. Der Papst ist für die Griechen das Oberhaupt der Nachkommen derer, die einmal – im Jahr 1204 – Konstantinopel erobert, geplündert und dort unsagbare Greueltaten verübt haben. Erzbischof Hieronymos von Athen wies im Mai 1971 Kardinal Willebrands auf die Schwierigkeit hin, das griechische Volk zu überzeugen, daß die Hände, die ihnen heute die katholische Kirche entgegenstreckt, in Wahrheit Bruderhände sind. Papst Innozenz III. verurteilte zwar damals die Greueltaten der lateinischen Kreuzfahrer in Konstantinopel, sah aber in der Eroberung der Stadt doch die Hand der Vorsehung, die das Reich den ungehorsamen Griechen entrissen und es den gehorsamen lateinischen Söhnen gegeben habe. Für ihn bedeutete die Union die bedingungslose Unterwerfung der Griechen unter die päpstliche Macht. Er gab sich der Illusion hin, durch die Einsetzung eines lateinischen Patriarchen sei die griechische Kirche mit Rom uniert.

Der tiefste Punkt der Verständnislosigkeit der Päpste dem Osten gegenüber wurde zur Zeit des Avignonschen Exils im 14. Jahrhundert erreicht. Die damaligen Päpste forderten die katholischen Fürsten geradezu auf, den Schismatikern ihre Länder, die sie zu Unrecht besäßen, mit Gewalt zu entreißen, um so die Union durchzuführen. Diese bedeutete für sie die einfache Eingliederung der griechischen Kirche in die lateinische, unter völliger Mißachtung der griechischen Gebräuche.

Die Quellen über diese Ereignisse sind auf Anordnung des Hl. Stuhls selbst veröffentlicht worden. Die katholische Kirche hat keine Furcht vor der Wahrheit. Sie erkennt heute offen die schweren Fehler an, die sie im Lauf der Geschichte den Orthodoxen gegenüber begangen hat. Diese Fehler tragen eine wesentliche Schuld an der Abneigung der Orthodoxen gegenüber dem Primat.

Wir müssen auch die Schwierigkeiten der Protestanten dem Primat gegenüber zu verstehen suchen. Die Reformation war eine Reaktion gegen das verweltlichte Papsttum der Renaissance, das den Reformatoren eine widerchristliche Institution zu sein schien. Inzwischen haben die Protestanten mehr als vier Jahrhunderte lang ihr Eigendasein ohne Rom geführt. Jetzt wieder den Papst als Oberhaupt anzuerkennen ist für sie ein kaum vollziehbarer Gedanke.

Die Stellung des Bischofs von Rom im Verständnis der Orthodoxen

Auf orthodoxer Seite zeigt sich heute trotz allem, wenigstens bei manchen, ein wachsendes Verständnis für einen Primat des Bischofs von Rom. Kallistos Ware schreibt z. B. im Jahr 1970 in der Zeitschrift „Eastern Churches Review": „Wird nicht gemeinhin behauptet, der orthodoxe Osten lehne die Ansprüche des Papsttums ab? In Wirklichkeit aber ist das, was die Orthodoxie verwirft, nicht der römische Primat als solcher, sondern nur eine besondere Art, diesen Primat zu verstehen. Die Orthodoxie gibt ohne weiteres zu, daß in einer wiedervereinigten Christenheit der Bischof von Rom den ersten Platz einnehmen wird. Man findet im Osten Aussagen zugunsten des päpstlichen Primats noch lange nach dem Beginn des Schismas. Nilus Cabasilas, Erzbischof von Thessalonike († 1363) schreibt z. B.[2]: ‚So lange der Papst die rechte Ordnung bewahrt und in der Wahrheit bleibt, hat er den ersten Platz inne, der ihm von Rechts wegen zusteht. Er ist das Haupt der Kirche und der höchste Pontifex, der Nachfolger Petri und aller Apostel. Alle müssen ihm gehorchen und ihm mit größter Hochachtung begegnen.'"

Die Einstellung des Ostens gegenüber dem Papsttum war in der Tat im 1. Jahrtausend, vor allem zur Zeit des 2. Konzils von Nicäa (787) und des 4. von Konstantinopel (869/70), viel positiver, als es die heutigen Orthodoxen im allgemeinen wahrhaben wollen. Dem Papst kommt gemäß dem Brief der Kaiserin Irene an Hadrian I. „das oberste Priestertum" zu. „Er ist der wahre höchste Priester, der auf der Cathedra Petri den Vorsitz führt."[3] Der Patriarch Ignatios von Konstantinopel erkennt in einem Brief an Nicolaus I. († 867) ausdrücklich an, daß der klassische Text bei Mt 16, 18: „Du bist Petrus, der Fels, und auf diesem Felsen will ich meine Kirche bauen", auch für alle Nachfolger des Petrus Gültigkeit hat[4]. Es scheint, daß diese und ähnliche Texte in dem Zeugnis des Nilus Cabasilas nachwirken und auch heute bei manchen Orthodoxen wieder lebendig werden.

Allerdings darf man sich keiner Täuschung darüber hingeben, daß das orthodoxe Verständnis vom Primat von dem katholischen immer noch weit entfernt ist. Vor einigen Jahren haben Mitglieder der orthodoxen Jugendbewegung des Libanon die östliche Haltung gegenüber Primat und Unfehlbarkeit so formuliert: 1. Unter den Bischöfen ist der Papst wie ein älterer Bruder in der Abwesenheit des Vaters. 2. Der Papst ist der Mund der Kirche und des Episkopats. Kallistos Ware interpretiert dies folgendermaßen: Der Papst ist der ältere Bruder in der Familie Christi. In Abwesenheit des Vaters kommt ihm eine führende Rolle zu und ein Recht der Initiative, aber keine Machtstellung; denn die anderen Bischöfe sind seine Brüder, nicht seine Untertanen oder seine Diener. Deshalb ist er einfach der Erste unter Gleichen. Als älterer

[2] Migne, PG 149, 728 D-729 A.
[3] Mansi XII 985 f.
[4] Mansi XVI 47 DE.

Bruder kommt ihm eine universale Verantwortung und eine allumfassende Hirtensorge für die ganze Familie zu. Es ist seine Pflicht und sein Privileg, seine Brüder zu stärken (Lk 22, 32), der Hirt der Herde Christi zu sein und seine Lämmer zu weiden (Joh 21, 15–17), wo immer diese sich finden, im Westen oder im Osten. So weit sind alle oder fast alle Orthodoxen bereit zu gehen.

Wenn jedoch der Papst nicht als der ältere Bruder in der Familie angesehen wird, sondern als ein Herrscher, der über der Familie steht, wenn ihm Vorrechte zugeschrieben werden, die radikal verschieden sind von denen, die seinen Brüdern im Bischofsamt zukommen, wenn seine Verantwortung für die Gesamtkirche und seine allumfassende Hirtensorge als eine universale Jurisdiktions-Vollmacht interpretiert werden, dann fühlen sich die Orthodoxen gezwungen zu protestieren. Für die Orthodoxie ist Rom die Kirche, die „in der Liebe den Vorsitz führt". Dieses Wort des hl. Ignatius von Antiochien, das auch der Ökumenische Patriarch zitierte, als er am 25. Juli 1967 in Konstantinopel den Papst begrüßte, bedeutet nicht, daß der Kirche Roms die höchste ordentliche Jurisdiktion zukommt. Für die orthodoxe Tradition ist der Primat des Papstes nicht irdische Autorität und Herrschaft, sondern Gnade und geistliche Freiheit, liebender und demütiger Dienst.

Über die Unfehlbarkeit äußert sich Kallistos Ware noch kritischer als über den Jurisdiktionsprimat. Petrus habe schon bei Cäsarea Philippi im Namen aller Apostel gesprochen. Im Lauf der Geschichte sei für die Kirche immer wieder eine Stimme nötig gewesen, die im Namen aller den gemeinsamen Glauben bekennen konnte. Dem Bischof von Rom als dem älteren Bruder komme hier eine besondere Rolle zu. Aber er besitze kein ausschließliches Privileg. Im Prinzip könnte jeder Bischof, ja jeder Priester und Laie vom Heiligen Geist gerufen werden, den wahren Glauben zu bekennen. Die Rolle, als Sprecher der Kirche aufzutreten, sei keinem bestimmten hierarchischen Rang reserviert und noch weniger einem bestimmten Bischofssitz. Für ein unfehlbares Sprechen des Papstes oder irgend einer anderen Person in der Kirche könne man keine genau umrissenen Kriterien aufstellen.

Es liegt auf der Hand, daß sich die orthodoxe Auffassung von der katholischen Lehre erheblich unterscheidet. Trotzdem ist ein Dialog nicht unmöglich. Von katholischer Seite muß versucht werden, die Formulierungen des Ersten Vatikanums über den Jurisdiktionsprimat und die Unfehlbarkeit des Papstes neu zu durchdenken, wenn auch das in diesen Formulierungen Gemeinte nicht aufgegeben werden kann. Vor allem muß die praktische Ausübung des Primats den Dienstcharakter des Petrusamts sichtbar machen und jeden Verdacht der Willkür und der Herrschsucht ausschließen.

Der Sinn der Primatsdefinition des Ersten Vatikanums

Das Erste Vatikanum hat für die „Fülle der Gewalt", die es dem Papst zuschreibt, keine Grenzen angegeben. Damit ist aber keineswegs gesagt, daß die Gewaltenfülle keine Grenzen habe. Diese Grenzen müssen aus dem Ziel abgeleitet werden, das Chri-

stus bei der Einsetzung des Primats im Auge gehabt hat und das auch in der Einleitung zur Konstitution „Pastor Aeternus" genannt wird: Die Einheit des Episkopats sowie die Einheit des Glaubens und der Gemeinschaft der ganzen Kirche. Wo also die konkrete Ausübung der Gewaltenfülle dieser Einheit schadet, ist sie nicht in Ordnung. Was die Orientalen vor allem abstößt, ist die maßlose Zusammenballung aller Vollmachten in Rom, die sich im Lauf der Jahrhunderte langsam herausgebildet hat, und zwar nicht immer aus geistlichen, sondern bisweilen aus sehr materiellen Motiven, wie während des Aufenthalts der Päpste in Avignon im 14. Jahrhundert. Die Orientalen sind von jeher gewöhnt, die Angelegenheiten ihrer Teilkirchen weitgehend selbständig zu regeln. Den unierten Gemeinschaften, die sich vom 16. Jahrhundert an bildeten, nahm Rom ihre traditionelle Autonomie und mischte sich ständig in ihre inneren Angelegenheiten ein, oft ohne zwingenden Grund. Das war für die noch nicht Unierten kein Anreiz, sich der Union anzuschließen.

Das Erste Vatikanum nennt die Vollmacht des Papstes eine „ordinaria potestas", d. h. eine ordentliche Vollmacht. Man könnte daraus den falschen Schluß ziehen, es solle das Ordnungsgemäße und Alltägliche sein, daß der Papst in die Angelegenheiten der Einzelkirchen eingreift. Der Ausdruck ist in sich mißverständlich und wurde oft mißverstanden. Aus den Akten des Konzils ergibt sich jedoch, daß als Gegensatz zur „ordentlichen" Vollmacht nicht die außerordentliche Vollmacht gemeint ist, sondern die delegierte. Es soll nur gesagt werden, daß dem Papst seine Vollmacht kraft seines Amts und nicht kraft Delegation von irgend einer anderen kirchlichen Instanz zusteht.

Auch die Bezeichnung „vere episcopalis", wahrhaft bischöflich, kann mißverstanden werden. Es heißt nicht, der Papst sei gleichzeitig Bischof jeder Diözese, wie er Bischof von Rom ist. Der Papst kann zwar in Einzelfällen eingreifen, falls ihm dies um des Wohls der Gesamtkirche willen notwendig oder tunlich erscheint. Aber die ordentliche Verwaltung der einzelnen Diözese ist nicht Sache des Papstes, sondern des jeweiligen Diözesanbischofs. Die Vollmacht des Papstes über die ganze Kirche wird deshalb „bischöflich" genannt, weil sie von derselben Art wie die der Bischöfe ist; eine nicht sehr glückliche und daher mißverständliche Formulierung.

Ähnliches gilt von der Unfehlbarkeitsdefinition des Ersten Vatikanums, besonders von der in letzter Stunde hinzugefügten Formel: „es sese et non ex consensu Ecclesiae", die Definitionen des Papstes sind aus sich selbst, nicht aufgrund der Zustimmung der Kirche irreformabel. Das bedeutet nicht, daß der Papst willkürlich, ohne Rücksicht auf den Glauben der Kirche definieren könnte, was ihm eben in den Sinn kommt. Es soll vielmehr gezeigt werden, daß die Zustimmung der Kirche nicht die juridische Bedingung für die Gültigkeit einer päpstlichen Entscheidung ist. Es ist aber selbstverständlich, daß die tatsächliche Übereinstimmung der Kirche mit der Lehre des Papstes gegeben sein muß. Eine lehramtliche Klärung des eigentlichen Sinns der Formulierung des Ersten Vatikanums ist auch auf dem Zweiten Vatikanum nicht erfolgt. Sie ist dringend notwendig, um den Dialog über dieses Problem in Gang zu bringen.

Zu Mißverständnissen bietet schließlich auch der Begriff „irreformabilis" Anlaß. Das Wort schließt zwar den Glaubensirrtum in einer Definition des Papstes aus, besagt aber nicht, daß die von ihm gewählte Formulierung einer Glaubenswahrheit die gemeinte Wirklichkeit erschöpfend aussagt. Das ist in menschlichen Begriffen grundsätzlich unmöglich. Jede Definition des Papstes ist immer in dem Sinn reformabel, daß sie tiefer verstanden und in anderer Weise formuliert werden kann.

Wenn die Unfehlbarkeit des Papstes recht verstanden wird, braucht sie kein unüberwindliches Hindernis für den ökumenischen Dialog zu sein. Ein solches Verständnis des Papsttums ist möglich, ohne die Substanz des vom Ersten Vatikanum definierten und vom Zweiten Vatikanum bestätigten Dogmas anzugreifen. Der Papst ist der Sprecher der Kirche. In ihrem Namen und in der Vollmacht, die der Kirche und um ihretwillen auch ihrem Haupt gegeben ist, kann er kraft des Beistands des Hl. Geistes den Glauben und die Überlieferung der ganzen Kirche unfehlbar verkünden.

Die Päpste haben von dieser Vollmacht nur sehr sparsam Gebrauch gemacht. Die katholische Kirche stimmt mit der Tradition des Ostens darin überein, daß Glaubensfragen normalerweise kollegial, durch das Konzil mit dem Papst an der Spitze, entschieden werden. Das Kriterium solcher Entscheidungen ist immer die Tradition der Gesamtkirche, die sich an der Hl. Schrift als der letzten Norm auszurichten hat. Die Unfehlbarkeit des Papstes bedeutet keine Willkür.

Um einen erfolgversprechenden Dialog über den Primat in Gang zu bringen, ist die theoretische Klärung der angedeuteten Fragen von großer Bedeutung. Noch wichtiger aber ist es, daß in der praktischen Handhabung des Primats den Nichtkatholiken überzeugend vorgeführt wird, daß ihre Reserven gegenüber dieser Institution zum guten Teil auf Vorurteilen beruhen. Primat ist nicht mit Zentralismus gleichzusetzen. Die katholische Kirche hat tausend Jahre lang ohne diesen Zentralismus existiert, wenigstens was den Osten angeht. Die östlichen Patriarchate waren in der Verwaltung ihrer inneren Angelegenheiten weitgehend autonom. Die Eingriffe Roms im Osten beschränkten sich fast ausschließlich auf Glaubensfragen. In disziplinären Angelegenheiten waren sie äußerst selten. Eine Praxis, die tausend Jahre lang in der Kirche bestanden hat, kann nicht gegen das Dogma verstoßen. Es müßte den noch nicht in voller Gemeinschaft mit Rom lebenden Ostchristen am Beispiel der Unierten bewiesen werden, daß Rom wirklich gewillt ist, die traditionelle Autonomie des Ostens zu achten. Das feierliche Versprechen des Zweiten Vatikanums, die Rechte und Privilegien der Patriarchen, die ihnen nach den alten Traditionen und den Beschlüssen der Ökumenischen Konzilien zustehen, wiederherzustellen, muß restlos ernst genommen werden (Dekret über die katholischen Ostkirchen, Nr. 9). Man hört von Unierten nicht selten Klage, daß es hier fehlt.

Ein anderer Klagepunkt der Orientalen im allgemeinen ist, daß die vom Zweiten Vatikanum beschlossene Kollegialität in der Kirchenleitung in der Praxis zu wünschen übrigläßt. Die Haltung Roms seit dem Konzil scheint den Orientalen wenig kollegial zu sein. Den Bischofssynoden kommt z. B. lediglich eine beratende Stimme zu. Die

Orientalen verstehen unter Kollegialität jedenfalls etwas anderes, und es fällt ihnen schwer, in der Praxis der katholischen Kirche nach dem Konzil eine Form der Kollegialität zu erkennen, die ihnen den Primat annehmbar erscheinen lassen könnte.

Ein Entgegenkommen in der konkreten Ausübung des Primats ist jedenfalls möglich. Die Worte des Papstes in seiner Botschaft an den Patriarchen Athenagoras vom 8. Februar 1971 von der „fast vollständigen Gemeinschaft", die bereits zwischen Rom und den orthodoxen Kirchen besteht, haben große Hoffnungen geweckt. Die griechische Presse hat daraus geschlossen, daß der Papst die Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft nicht an Bedingungen knüpfen wird, die für die Orientalen unannehmbar sind. Das wäre aber der Fall, wollte man verlangen, den Primat in der Form anzuerkennen, wie er heute im Westen konkret ausgeübt wird. Die Ostchristen wollen dem Westen gern das Recht lassen, sich zu organisieren, wie er es für gut hält; aber sie möchten selbst von diesen Organisationsformen verschont bleiben und ihre eigene Tradition bewahren.

Noch schwieriger ist es natürlich, den protestantischen Mitchristen den Primat annehmbar zu machen. Otto Karrer schreibt hierzu: „Es ist schwerlich ein Zufall, wenn alle, denen die Einheit der Kirche am Herzen liegt, die gleiche Erfahrung machten: *Das* Kreuz der Ökumene ist heute weder die Rechtfertigung durch den Glauben noch das grundsätzliche Verhältnis von Schrift und Tradition, noch die hl. Eucharistie als Opfermahl, sondern das heilige Amt, wie es die katholische Kirche als Stiftungswille Christi versteht: in der apostolischen Nachfolge der Bischöfe mit dem Petrusamt als oberster Instanz für die kirchliche Einheit. Dabei läßt sich nicht verkennen, daß innerhalb der evangelischen Christenheit starke Bestrebungen zur Heimholung des apostolischen Amts im Gang sind ... Nur müßte gesichert sein: 1. daß das kirchliche Amt den Sinn des Dienstes, nicht einer selbstherrlichen Machtverfügung hat; 2. daß die Kirche nicht einzig auf dem apostolischen Amt beruht, sondern ebenso auf den ‚Propheten', beziehungsweise dem allgemeinen Priestertum; 3. daß die Bischöfe, weil nicht Delegierte des Petrusamts, sondern Nachfolger des Apostelkollegiums ... nicht durch eine papale Autokratie ersetzt werden können."[5] Es hängt alles davon ab, unsere evangelischen Brüder und überhaupt alle Nichtkatholiken zu überzeugen, daß diese Bedingungen erfüllbar sind.

[5] In: Begegnung der Christen, hrsg. v. M. Roesle und O. Cullmann (Frankfurt 1953) 23 f.

UMSCHAU

Geschichte – notwendig oder machbar?

An einem Beitrag, den ich für ein Sammelwerk schrieb, bemängelte die Schriftleitung, es fehle ein problemgeschichtlicher Teil; ich schrieb zurück, ich sei „reiner Systematiker" und in gar keiner Weise historisch interessiert; die Problemgeschichte dringe in mein Denken nur insoweit ein, als Irrtümer und Mißverständnisse heute noch herumgeistern und richtiggestellt werden müssen. Darauf erwiderte die Schriftleitung, auch der „reine Systematiker" stehe doch mit seinen Überlegungen immer in einem geschichtlichen Zusammenhang, und es wäre darum eine interessante Frage, inwieweit er sich dessen bewußt sei. Dem ist vorbehaltlos zuzustimmen. Ein besonders interessantes Beispiel, um diese Frage zu studieren, ist *Karl Marx*. Auf die Frage, worin seine Größe bestehe und was unter dem, was wir – und speziell die katholische Soziallehre – von ihm gelernt haben, das Wichtigste sei, habe ich zur Antwort gegeben, seine Größe liege nicht in der Nationalökonomie, sondern in seiner Analyse und Kritik der Gesellschaft; das Wertvollste aber, das wir von ihm gelernt haben, sei *geschichtlich* zu denken. Wenn wir vieles in Gesellschaft und Wirtschaft, das unsere Vorfahren als ewige Kategorien ansahen, heute als historisch-kontingent ansehen, so hätte unsere Generation, die so grundlegende Umwälzungen erlebt hat, das an sich wohl schon aus der bloßen Erfahrung entnehmen können; um es geistig aufzunehmen und zu verarbeiten, erst recht, um uns zu veranlassen, Konsequenzen daraus zu ziehen, genügte die bloße Erfahrung jedoch nicht; dazu bedurfte es eines kräftigen, unsanften geistigen Anstoßes; *den* hat Marx uns gegeben.

Wo aber haben wir Marx einzuordnen, bei den Ideen- und Problemgeschichtlern oder bei den mehr oder weniger „reinen Systematikern"? Denkt Marx wirklich geschichtlich oder zwingt er die Realität in sein begriffliches Kategoriensystem und dessen Systematik? Wie so vieles in der Marx-Interpretation ist auch diese Frage nicht eindeutig zu beantworten. Unbestreitbar ist, daß Marx seiner Analyse und Kritik der Gesellschaft die ihn umgebende Wirtschaft und Gesellschaft Englands um die Mitte des 19. Jahrhunderts zugrunde legt und von daher in die Zukunft *extrapoliert*. Bei dieser Extrapolation verfährt er zwar nicht so grobschlächtig naturwissenschaftlich, wie sein Freund Friedrich Engels ihn mit seiner Lehre vom „ewigen Kreislauf, in dem die Materie sich bewegt", verballhornt hat, aber immerhin, in gewissem Sinn ist sein System, ist der historische Materialismus oder ökonomische Determinismus eben doch nicht das, was wir im Unterschied von naturgesetzlichen Abläufen unter *Geschichte* verstehen. Wenn Marx die ganze Menschheitsgeschichte in das Schema des Ablaufs einander folgender Klassenkämpfe preßt, so hat das mit Geschichte nur die Dimension der Zeit gemeinsam, aber auch der „reine Systematiker" weiß doch sehr wohl, daß Geschichte eben *mehr* ist als bloßer Ablauf in der Zeit. Immerhin ist der Ablauf bei Marx nicht wie bei Engels ein zu sich selbst zurückkehrender „ewiger Kreislauf", sondern eine Linie des *Fortschritts* zum Ziel der Vollendung des Humanum; obendrein versteht Marx diesen ganzen Prozeß als bloße *Vor*geschichte, während die eigentlich *menschliche Geschichte* erst beginnt, wenn die Dialektik, die nun auf einmal doch nicht als ein kosmisches, sondern als ein historisches Prinzip erscheint, ihr Spiel ausgespielt haben und von der Bühne abgetreten sein wird. Vielleicht aber trifft die

Frage, ob Marx seinen historischen Materialismus szientistisch-mechanistisch oder echt historisch verstanden habe, den Sachverhalt nicht ganz; was Marx bieten will und vorlegt, läßt sich in heutiger Sprache wohl am besten als „Prozeß-Analyse" bezeichnen, die über das tiefere Wesen der den Prozeß auslösenden und steuernden Kräfte gar nichts aussagen will.

Marx will sich nicht wie die früheren Philosophen damit begnügen, die Welt zu erklären; er will sie mit seiner Philosophie verändern. Und ausgerechnet dazu baut er eine deterministische Lehre auf, wonach die Welt sich *streng notwendig* und in ganz bestimmter Richtung verändert! Sein Anliegen – zum mindesten in seiner Jugend, als er sich mit seiner Philosophie noch nicht im nationalökonomischen Gestrüpp verstrickt hatte – war ausgesprochen menschlicher und damit geschichtlicher Art: die Welt *menschlicher*, ja schlechthin *menschlich* zu machen. Seine Jünger oder doch diejenigen, die sich rühmen, seine Jünger, ja die allein rechtgläubigen Erben seiner Lehre zu sein, haben in ihrem Machtbereich die Welt viel eher *un*menschlich gemacht. *Wir* – so sagte ich – haben von Marx gelernt, geschichtlich zu denken, und meinte mit „wir" die freiheitlich denkenden Gesellschafts- und Wirtschaftswissenschaftler, insbesondere die Vertreter der christlichen (katholischen) Soziallehre. Wenn Engels und die Machthaber im kommunistischen Block, die mehr Engels als Marx folgten, es nicht von ihm gelernt haben, so liegt die Ursache dafür zutiefst darin, daß der Systematiker und der Historiker in Marx nicht miteinander ins Reine gekommen sind. Der Systematiker in ihm ging von der vorgefaßten Meinung aus, die Historie lasse sich in ein System bringen, und ging mit dem Willen ans Werk, sie in sein System zu zwingen; diese leidenschaftliche Voreingenommenheit bestimmt von vornherein seine Systematik. Nur größerer Respekt vor der Historie hätte ihn davor bewahren können, aber dafür war der Historiker in Marx zu schwach; so konnten der Systematiker und der Willensmensch in ihm sich miteinander verbünden, um die Geschichte in einer Weise zu behandeln, als ob sie im wörtlichen Sinn „machbar" wäre. Das Erstaunlichste dabei aber ist: dieser bei Marx notdürftig überdeckte, niemals ausgeglichene Widerspruch zwischen Notwendigkeit und Machbarkeit der Geschichte hat nicht dazu geführt, seine Lehre als innerlich widersprüchlich abzutun und der Sammlung menschlicher Irrtümer zu überantworten; er lebt vielmehr in dem als politische Macht etablierten Marxismus fort als „Antagonismus", der ihm seine unüberbietbare Wendigkeit in der Interpretation seiner Dogmen und damit in seiner politischen Strategie und Taktik verleiht und die unerschöpfliche Quelle bildet, aus der er immer neue Kraft schöpft.

Oswald v. Nell-Breuning SJ

Cannes 1973: Kino-Landschaft der Extreme

Das diesjährige Filmfestival in Cannes verstärkte den Eindruck, der schon in den letzten Jahren aufkam: Die Filmindustrie drängt nach einem einzigen internationalen Markt, der alle Wünsche und Ansprüche erfüllen kann. Es hängt auf das engste mit der finanziellen Krise zusammen, in der sich viele Produzenten fortwährend befinden (nicht zuletzt die großen amerikanischen Firmen), aber auch mit dem auf allen Gebieten industrieller Fertigung zu beobachtenden Trend nach Konzentration, daß nur noch wenige gewillt sind, ihre Aufmerksamkeit auf diverse Festspiele aufzuspalten. Wie bei jeder Industrie steht für den Produzenten der Messecharakter vor dem des künstlerischen Wettbewerbs; und in dieser Hinsicht bietet Cannes von allen europäischen Filmfestspielen die besten Voraussetzungen. Während andere Festivals, die nach den Vereinbarungen des Produzentenverbands denselben Status haben wie Cannes, immer mehr zu nationalen Vorführ-

stellen werden, hat Cannes nach der Krise des Jahres 1968[1] eine breite Basis gefunden, die weit über das hinausgeht, was andere Festspiele anzubieten haben.

Für den Kritiker, der weniger am kommerziellen als am künstlerischen Angebot interessiert ist, bringt diese zunehmende Konzentration auf ein Festival die Gefahr mit sich, daß er rein zeitlich gar nicht mehr alle wichtigen Filme wahrnehmen kann, daß er von vornherein selektiv tätig werden muß, daß er im ständigen Gespräch mit Kollegen Hinweise auf Filme suchen muß, die andere schon gesehen haben und die er eventuell in einer Zweitaufführung noch ansehen kann. Dieses Hin- und Herhetzen von einem Film in den anderen bringt ein Element der Nervosität ein, unter dem Kritiker in Cannes immer mehr leiden und das möglicherweise im einen oder anderen Fall auch ihr Urteil beeinflussen mag.

Der Film-Umschlagplatz Cannes bestand in diesem Jahr aus dem Wettbewerbsprogramm mit täglich zwei Filmen, der „Woche der Kritik" mit täglich einem Film, der „Quinzaine des Réalisateurs" mit täglich drei Filmen, dem Film-Markt in vielen Kinos mit mehreren Dutzend Filmen am Tag, einer Perspektive des französischen Films, Sonderveranstaltungen mit langen Dokumentarfilmen (darunter dem reichlich unorganischen offiziellen Film über die Münchener Olympiade) und zahllosen privaten Vorführungen.

Im Gegensatz zum Vorjahr[2] hatte das offizielle Programm (wenn auch zum Teil außerhalb des Wettbewerbs) einige bemerkenswerte Filme zu bieten, war es vor allem viel eher als 1972 in der Lage, ein repräsentatives Bild vom Entwicklungsstand des heutigen Kinos zu vermitteln. Es zeigte sich dabei, daß die interessanten Filme alle Beschreibungen eines Bewußtseinsprozesses waren. Die engagierten Filmemacher, die sich zu Beginn der sechziger Jahre von der Individualproblematik der Gesellschaftskritik und -veränderung zuwandten, beginnen nun erneut, das Einzelwesen in der Gesellschaft zu entdecken. Es ist nicht die Spiegelung gesellschaftsferner Krisen und Sehnsüchte, wie sie in den fünfziger Jahren Gegenstand zahlreicher Filme war, zu denen man zurückkehrt, sondern mehr die Reflexion über den Standort des einzelnen in dieser Gesellschaft und über den individuellen Lebens- und Spielraum, den sie ihm gewährt oder verweigert.

Joseph Losey[3] stellt diese Frage an einem Stoff, dessen Figuren und Mechanismen eindeutig der Vergangenheit angehören, dessen gedanklicher Kern aber die heutige Situation genauso trifft wie die historische. Ibsens „Nora" wurde unter seiner Regie als „*A Doll's House*" zu einer Apotheose der Frauen-Emanzipation. Weit entfernt von den Theaterklischees herkömmlicher Ibsen-Dramaturgie verläßt sich Losey auf die Wirkkraft einer ganz allmählichen Steigerung des dramatischen Impetus, inszeniert er die Geschichte der lebensfrohen Nora, die als Folge einer unbesonnenen Betrugsaffäre die brüchige Fassade ihrer scheinbar so glücklichen Ehe zu erkennen beginnt, konsequent auf die entscheidende Schlußszene hin. In ihr vereint sich die Intention Loseys mit dem persönlichen Engagement seiner politisch aktiven Hauptdarstellerin Jane Fonda zu einem Appell an die Selbstbewußtheit und Selbstbehauptung der Frau. Es soll heftige Diskussionen zwischen Jane Fonda und ihrem Regisseur über die Gestaltung dieser Szene gegeben haben, und Losey zeigte sich in Cannes von dem Ergebnis, das er als einen Kompromiß ansieht, wenig befriedigt. Doch ist diese Entstehungsgeschichte angesichts der konkreten Wirkung des fertigen Films von untergeordneter Bedeutung. Vermittelt wird sehr eindeutig und auf künstlerisch ungemein subtile Weise ein Plädoyer für die Emanzipation, das – wenn man es genau reflektiert – auch die Befreiung des Mannes von den Konventionen und Zwängen gesellschaftlicher Regeln beinhaltet.

Werden in Loseys Film Möglichkeiten der Befreiung aus einem scheinbar unveränderli-

[1] Siehe dazu diese Zschr. 182 (1968) 54 ff.

[2] Siehe diese Zschr. 190 (1972) 62 ff.

[3] Zu Joseph Losey siehe auch diese Zschr. 188 (1971) 45 f.

chen System immerhin in Gang gebracht, so stellt sich der neue Film des Spaniers *Carlos Saura, „Ana y los lobos" (Anna und die Wölfe),* als eine ebenso radikale wie pessimistische Kritik des geringen Freiheitsraums innerhalb des spanischen Gesellschaftssystems dar. Ein junges amerikanisches Kindermädchen (Geraldine Chaplin) kommt in das Landhaus einer alten spanischen Patrizierfamilie. Während die alte Mutter dort ihren Erinnerungen nachhängt oder sich in epileptischen Krämpfen windet, suchen ihre erwachsenen Söhne verzweifelt nach einem Lebensinhalt. Der eine, Familienvater, wagt nicht, aus seiner unbefriedigenden Ehe auszubrechen und flüchtet sich in sexuelle Heimlichkeiten; der zweite, einst als Mädchen erzogene Sohn fühlt sich zum Befehlshaber ausersehen, tyrannisiert die Bewohner des Hauses mit seinen verletzenden Kontrollen und Anweisungen und sammelt in einem abgeschlossenen Raum Uniformen und Waffen; den dritten zieht es zu den Heiligen hin, aber seine Selbstaufgabe entspringt ersichtlich einem egoistischen Wahn. Saura, der sich in all seinen Filmen genötigt sah, seine kritischen Absichten der Zensur wegen hinter symbolischen Verschlüsselungen zu verbergen, greift hier zu so präzis porträtierten Schlüsselfiguren, daß die Identifikation der drei Brüder mit den drei Säulen des Franco-Regimes, Adel, Militär und Kirche, sich unabweisbar aufzwingt. Wie stets, treibt Saura das Spiel in die extreme Konsequenz: die Brüder überfallen das Kindermädchen, als es das Haus verlassen will; der eine vergewaltigt es, der andere schneidet ihm die Haare ab und der dritte erschießt es. Bleibt dem Zuschauer vor allem die Verwunderung, daß die spanischen Behörden den Film nach Cannes gelassen haben, obwohl ein deutlicherer Angriff auf das Franco-Regime im Film noch nie gewagt wurde.

Von der Ohnmacht des Individuums handelt auch der neue Film des Schweden *Ingmar Bergman, „Cries and Whispers" (Schreie und Flüstern),* freilich nicht von der Ohnmacht in einem politischen System, sondern von der Ohnmacht in der alltäglichen Welt der Familie. Bergman beschreibt, wie schon oft, die existenzielle Situation des Alleinseins vor dem Tod. Eine junge Frau liegt auf dem Sterbebett. Während ihrer letzten Qualen kommen ihre beiden Schwestern, die einzigen Verwandten, doch nichts als ein paar Erinnerungen verbindet die Schwestern miteinander. Jede ist zu sehr mit ihren eigenen Problemen beschäftigt, als daß sie der Sterbenden eine echte Hilfe sein könnte. In einer unbeschönigenden Folge von Großaufnahmen beschreibt Bergman den einsamen Tod und das Sich-Aufbäumen gegen eine Gewißheit, die man nicht wahrhaben will. Die Kompromißlosigkeit des Stils erinnert vor allem an seinen damals umstrittenen Film „Das Schweigen", dessen metaphysische Komponente von wenigen nur wahrgenommen wurde. Gerade sie aber wird in diesem Film weiterentwickelt zu dem visionären Bild der Barmherzigkeit, die sich in dem Verhältnis eines jungen Dienstmädchens zu der Sterbenden äußert. Auch dieser Film Bergmans steht wieder gegensätzlichen Interpretationen offen. Es kann jedoch kaum verkannt werden, daß er nach Jahren der Stagnation eine bedeutende Entwicklung im Schaffen des Regisseurs ist, daß er gleichzeitig im Stil eine Reduzierung auf ein Minimum an filmischen Mitteln mit sich bringt, das ihn den Filmen Carl Theodor Dreyers und Bergmans eigenem „Licht im Winter" an die Seite stellt.

Ingmar Bergmans große Zeit waren die fünfziger Jahre. Es nimmt nicht wunder, daß sein Film jetzt plötzlich wieder ein riesiges Publikum mobilisiert, daß er in den USA zum Beispiel zu einem beachtlichen Kino-Erfolg geworden ist. Das politische Kino der sechziger Jahre hat auf allen Gebieten des Films einer sensibilistischen Richtung Platz gemacht, deren eine Erscheinungsform der nostalgische Film[4] und deren andere, in den letzten Monaten wieder bedeutender werdende Komponente der bewußt subjektive Autorenfilm ist. Daß auch das sensibilistische Kino eine durchaus dialektische Funktion haben kann, demonstrierte in Cannes der drei-

[4] Siehe dazu den Beitrag „Romantik und Gewalt" in dieser Zschr. 188 (1971) 39 ff.

einhalbstündige Film *„La maman et la putain" (Die Mutter und die Hure)* von *Jean Eustache*. Es ist ein erkennbar autobiografischer Film über einen parasitären jungen Mann zwischen zwei Frauen. Eustaches Film, die Fortsetzung des Nouvelle-Vague-Stils zu einer bezwingend einfachen Erzählform, beschreibt die parasitäre Existenz in langen Gesprächen und Monologen, die ihrerseits die Kritik der geschilderten Existenz sogleich implizieren. So kehrt sich der Film folgerichtig schrittweise in eine Beschreibung der „Opfer" um. Sie nun, die Frauen, an denen der „Held" des Films leidet, während eigentlich sie an ihm zu leiden haben, und denen die ungeteilte Anteilnahme der bürgerlichen Moral gelten darf, schlagen dieser Moral ins Gesicht, wenn sie sich mit dem drastischen Vokabular des Dirnenjargons von den Hemmungen und Frustrationen zu befreien suchen, die ihnen eine längst nicht mehr akzeptierte Bürgerwelt eingeimpft hat.

Neben dem Rückzug in die Nostalgie und dem Vorstoß in die subjektive Dialektik eines Jean Eustache verblieb für das erregungswillige Festspielpublikum an der Croisette ein drittes Genre, das in der Folge der aus Italien und Amerika importierten Gewalt-Welle immer abstrusere Blüten treibt. Gemeint ist jener gesellschaftskritisch drapierte Extremismus in scheinbar hochkünstlerischer Sexualperversion. Während, nur noch für Eingeweihte der Branche erkennbar, auf dem Film-Markt von Cannes Demonstrationen in Sexual-Akrobatik wie *„It Happened in Hollywood"* liefen, verirrte sich ins offizielle Wettbewerbsprogramm ein Film wie *Marco Ferreris „La Grande Bouffe" (Die große Fresserei)*, dem denn auch sogleich einige Kritiker hohe kritische Intentionen attestierten. Natürlich kann man in der Geschichte von den vier erfolgreichen Männern, die aus Überdruß beschließen, sich in einer überladenen Villa wortwörtlich zu Tode zu fressen und zu huren, eine Attacke gegen die Konsumgesellschaft entdecken. Doch Ferreri kostet die Widerlichkeiten dieses Vorgangs mit einer solchen Lust am drastisch breitgewalzten Detail aus, daß für mein Empfinden die Spekulation mit der abseitigen Erfindung deutlich im Vordergrund steht.

Es ist ein ebenso aufschlußreiches wie merkwürdiges Phänomen, daß eine ganze Reihe hervorragender Regisseure und Schauspieler in den letzten Monaten den Weg in die (kommerziell lohnende) Übertreibung sexueller Darstellungen bis hin zum Fäkalismus eingeschlagen haben, ihre Drastik dabei stets mit künstlerischem Anspruch verteidigend: Pier Paolo Pasolini mit „The Canterbury Tales", Bernardo Bertolucci mit „Der letzte Tango in Paris" und nun Marco Ferreri mit „La Grande Bouffe". Summieren läßt sich die Kino-Szene 1973 jedenfalls als eine Landschaft der Extreme, in der nebeneinander für die Wiederentdeckung des Autorenfilms und des Individuums wie auch für die drastischste Provokation Raum ist. *Franz Everschor*

Systematik und Perspektiven der westdeutschen Außenpolitik

Ein Literaturbericht

Bis weit in die sechziger Jahre hinein beschränkte sich die wissenschaftliche Analyse und Reflexion der Außenpolitik der Bundesrepublik auf Teilbereiche. Der Grund dafür liegt zu einem guten Teil in der Tatsache, daß zuerst die Details aufzuarbeiten waren, bevor man sich an die Gestaltung des Ganzen wagen konnte. Aber es läßt sich eine weiter reichende Erklärung anführen. Die Begrifflichkeit von Außenpolitik setzt den Staat als Einheit voraus. Das öffentliche Bewußtsein hierzulande sah aber in der Bundesrepublik keinen Staat wie andere Staaten Europas. Die BRD war Provisorium für einen erst wiederherzustellenden deutschen Staat und (oder) Transitorium für einen erst zu errich-

tenden Staat Europa. Die *wissenschaftliche* Hypothese, die BRD sei ein anderen Staaten vergleichbarer Staat, impliziert also eine *politische* Stellungnahme – oder indiziert eine politische Entwicklung.

So ist es keineswegs verwunderlich, daß das erste umfassende Werk über „Erfahrungen und Maßstäbe" der Außenpolitik der Bundesrepublik zu einem Zeitpunkt erschien, da die Wiedervereinigung Deutschlands bei *allen* Parteien des Bundestags den Rang des obersten und dringlichsten Ziels verloren hatte: das bedeutendste Werk des früh verstorbenen Konstanzer Politologen Waldemar Besson[1].

Die Darstellung besticht durch Klarheit, Prägnanz und souveräne Beherrschung des historischen Materials. Ohne Zweifel verdankt das Werk diese Vorzüge der Unbeirrbarkeit, mit der Besson seinen Grundgedanken durchhält: die Entwicklung einer „Staatsräson" der Bundesrepublik. Konrad Adenauer brachte die Souveränität durch seine Politik der übernationalen Integration; mit Gerhard Schröder „erreichte die Bundesrepublik ein neues Niveau ihrer Existenz, weil sie begreifen lernte, was es hieß, ihre östlichen Nachbarn nicht nur abzuwehren, sondern auch ein geregeltes Nebeneinander mit ihnen zu finden" (12). Hier entdeckt Besson den Anfang einer Rückkehr zur mitteleuropäischen Tradition deutscher Außenpolitik, die er in Bismarck und Stresemann verkörpert sieht.

Indessen: die Leitlinie der bundesrepublikanischen „Staatsräson" erhellt vieles, aber nicht alles. Die Erkenntnis, daß ein Staat seine eigene Räson entwickelt und ein Eigeninteresse verfolgt, besagt noch nichts über die *Substanz* von Staatsräson und Staatsinteresse, über die Inhalte und konkreten Ziele einer Außenpolitik im Interesse der Menschen eines Staats. „Erhaltung der Selbständigkeit" ist als Ziel nichtssagend: Außenpolitische Freiheit besteht heute gerade für einen Staat wie die Bundesrepublik weitgehend in der Wahlmöglichkeit zwischen verschiedenen Formen der Unselbständigkeit. Am Schluß seines Buchs nennt Besson als Grundlage für die westdeutsche Außenpolitik das „Spiel mit den fünf Linien" der Beziehungen zu den USA, Westeuropa, Osteuropa, der DDR und der Dritten Welt (445–453). Ihren Zusammenhang betont er zwar, diskutiert aber nicht die Alternativen ihrer möglichen Zuordnung, etwa das Verhältnis von Ost- und Westpolitik oder die Einordnung der von ihm als überaus wichtig erachteten Probleme der Entwicklungsländer.

Bessons Orientierung am abstrakten Interesse der Bundesrepublik verstellt ihm auch den Blick auf konkrete Interessen im Staat, die die Definition außenpolitischer Interessen bestimmen. Statt dessen neigt er zur Personalisierung des Staats und, damit einhergehend, zur Personalisierung der Politik. Zur Bestimmung der Maßstäbe künftiger Politik kann Besson nur auf die Erfahrungen der Vergangenheit verweisen – ein Verfahren, das angesichts neuer Situationen nur alte Interpretations- und Handlungsrahmen zuläßt.

Der Sammelband „Strukturwandlungen der Außenpolitik in Großbritannien und der Bundesrepublik"[2] gehört zu einem ganz anderen Genre wissenschaftlicher Literatur. Er enthält Beiträge von führenden Fachleuten aus Großbritannien und der Bundesrepublik, die sich mit den Grundlagen und Bedingungen der Außenpolitik der beiden Länder wie auch der internationalen Politik im allgemeinen befassen. Gerade die Möglichkeit des Vergleichs mit einem anderen Staat und die Vielfalt der vorgetragenen Ansätze macht das Buch zu einer ausgezeichneten Einführung in die Grundfragen der westdeutschen Außenpolitik.

Allen Überlegungen liegt das Bewußtsein zugrunde, daß in den späten sechziger Jahren die internationale Rolle der beiden Staaten neu überdacht wurde; die Analysen gehen fast alle von der Voraussetzung aus, daß

[1] Waldemar Besson, Die Außenpolitik der Bundesrepublik. Erfahrungen und Maßstäbe. München: Piper 1970, 493 S. Lw. 28,–.

[2] Strukturwandlungen der Außenpolitik in Großbritannien und der Bundesrepublik. Hrsg. v. Karl Kaiser u. Roger Morgan. München: Oldenbourg 1970. 264 S. Kart. 28,–.

heute Außenpolitik weder losgelöst von den sie bestimmenden gesellschaftlichen Strukturen und Interessen noch von der wachsenden Interdependenz zwischen den Staaten begriffen und gemacht werden kann. Der einleitende Aufsatz von Karl Kaiser und Roger Morgan gibt dafür erste Markierungen, die Karl Kaiser in einem weiteren Aufsatz präzisiert. Den Zusammenhang von Innenpolitik und Außenpolitik für die BRD betont am deutlichsten Wolf-Dieter Narr: Außenpolitik ist für ihn „eine abhängige Variable der Innenpolitik, der Sozialstruktur eines politischen Systems, auf welche sie selbst allerdings nicht ohne Einfluß bleibt" (136).

Arnulf Baring fragt nach den gesellschaftlichen Bedingungen für die starke Stellung des Kanzlers in der Gestaltung der Bonner Außenpolitik: Da es in unserer Gesellschaft kaum einen außenpolitischen Grundkonsens zwischen den einzelnen Interessengruppen und Parteien gebe, sei westdeutsche Außenpolitik dadurch charakterisiert, daß sie „abgehoben von den Kombinationen der Interessengruppen und Parteien gewissermaßen in einem sozialen Hohlraum entworfen und ins Werk gesetzt werden muß" (171). Waldemar Besson stellt seine These von den zwei Grundkonzeptionen deutscher Außenpolitik vor (Deutschland als einseitig westlicher Staat oder als Brücke zwischen West- und Osteuropa) und fordert als Synthese, daß „Adenauer gleichsam Bismarck begegnet, und so die Erfahrung der Sicherheit sich mit dem Wunsch nach aktiverer Gestaltung der nationalen Geschichte verschwistert" (95). Hermann Proebst beschreibt die deutsch-britischen Beziehungen nach dem Kriege. Hans-Peter Schwarz schlägt vor, zur Definition des Platzes Westdeutschlands in der Staatenwelt nicht Kategorien von Statusgruppen wie „Großmächte" oder „Mittelmächte", sondern ein funktionales Rollenverständnis zu verwenden. Eine solche Rollenanalyse geht von Akteuren und Bezugsgruppen aus, zu denen ein Staat sich auf eine bestimmte Weise verhält. Schwarz beschreibt dann die „Lieblingsrolle der Westdeutschen", die des „homo oeconomicus", untersucht die Hauptrollen („Opfer der Sowjetunion und Vasall der Vereinigten Staaten", „Partner Großbritanniens und Frankreichs") und charakterisiert den außenpolitischen Stil Westdeutschlands als „nüchternen Pragmatismus einer domestizierten Großmacht".

Wolfram Hanrieders Buch über die westdeutsche Außenpolitik von 1949 bis 1969[3] ist eine gelungene Synthese von Beschreibung und Analyse. Der Autor sieht in der Bundesrepublik „ein Beispiel für das unaufhörliche Ineinandergreifen von innen- und außenpolitischen Erwägungen" (12). Dieser theoretische Ansatz bestimmt Inhalt und Aufbau des Buchs. Die ersten drei Kapitel untersuchen historisch durchgehend die Hauptziele der westdeutschen Außenpolitik: Sicherheit und Integrität, Souveränität und Integration, Wiedervereinigung und Ostpolitik. Zwei weitere Kapitel behandeln die außenpolitischen Konzeptionen und Diskussionen der wichtigsten Parteien. Das Plus an Theorie ist auch ein Gewinn für die Praxis. Denn die Herausarbeitung der genannten Hauptziele ermöglicht den rationalen Nachvollzug früherer Entscheidungen und den Entwurf neuer Ziel-Mittel-Relationen. Hier entfaltet sich nicht eine anonyme und inhaltsleere Staatsräson im Wirken einzelner großer Männer; hier werden vielmehr die äußeren und inneren Faktoren gezeichnet, die das Handeln der bundesdeutschen Regierungen im Hinblick auf ihre politischen Grundziele beeinflußten und gestalteten.

Vor diesem Hintergrund kann Hanrieder auch die Virulenz der Idee eines westdeutschen „Nationalinteresses" bei der politischen Mitte interpretieren: Diese Einstellung sei nicht so sehr Ausdruck eines neuen Nationalismus als vielmehr des Gefühls, die westdeutsche Außenpolitik müsse viel entschlossener den harten „Wirklichkeiten" des internationalen Bereichs angepaßt werden. Mit der

[3] Wolfram F. Hanrieder, Die stabile Krise. Ziele und Entscheidungen der bundesrepublikanischen Außenpolitik 1949 bis 1969. Düsseldorf: Bertelsmann Universitäts-Verlag 1971. 220 S. Kart. 14,80.

Betonung des nationalen Interesses ließen sich auch viele politische Gruppen mit sonst unterschiedlichen Haltungen zusammenbringen. „Kurz, diese Orientierung am nationalen Interesse paßt recht gut zu der Stimmung (und der Selbsttäuschung) der Mehrheit der Öffentlichkeit: sie ist ‚pragmatisch' und ‚realistisch', bietet jedoch einen ‚Sinn' ohne offene ideologische Züge; sie ist entschlossen und bestimmt, aber nicht allzu kämpferisch; sie liefert einen Standpunkt, der ohne direktes politisches Engagement vertreten werden kann" (199). Hanrieder zitiert am Ende einen Gedankengang Pierre Hassners, der feststellt, das Schwinden des Glaubens an die Vereinigung Europas habe die Herausbildung einer stärker national geprägten Politik gefördert, während gleichzeitig der schwindende Glaube an die Wiedervereinigung Deutschlands diese nationale Politik ihrer natürlichen Zielstellung beraube. Für Deutschland bestehe daher die Gefahr, daß es eine nationale Politik ohne nationale Ziele hat – in Hassners Worten „das beste Rezept für Instabilität, das sich denken läßt" (200).

Paul Noacks Darstellung der „Deutschen Außenpolitik seit 1945"[4] umfaßt, wie der Titel besagt, auch die Zeit zwischen dem Kriegsende und der Gründung der Bundesrepublik. Die getreue Nachzeichnung der Wege, die zum Entstehen des Weststaats führten, ergänzt gut die Darstellung Hanrieders, die ja erst 1949 einsetzt, und die Bessons, die für diese Zeit mehr an historischen Zusammenhängen als an Details interessiert ist. Noack geht auch stärker auf die technologischen und waffentechnischen Entwicklungen ein, die die deutsche Außenpolitik beeinflußten. In theoretischer Hinsicht versucht er, „einem doppelten Dilemma zu entgehen: eine einzige Norm über die verschiedenartigsten Phänomene zu stülpen bzw. in der Beschreibung dessen steckenzubleiben, was geschah. Die Theorie liegt – so mag man sagen – in der Deskription" (8). In der Tat gelingt ihm eine übersichtliche, gut fundierte und ausgewogene Darstellung. Eine synchronoptische Tabelle am Schluß des Bands dient der raschen Orientierung. Noack konzentriert sich auf die Grundlinien: Europa-, Sicherheits-, Deutschland- und Ostpolitik. Afrika-, Asien- und Südamerikapolitik werden ausgespart, auch soweit sie nicht Entwicklungspolitik sind. Er betont aber, stärker und präziser als die bisher besprochenen Werke, die zukünftige Bedeutung dieses Bereichs der Außenpolitik. In seinem Kapitel über die Beziehungen zu Israel wird deutlich, daß die BRD auch durch bilaterale Beziehungen in die Probleme zwischen der Süd- und der Nordhälfte des Globus verwickelt ist und welchen Schaden dabei, vor allem in der Krise des Jahres 1965, die Anwendung der „Hallstein-Doktrin" anrichten konnte.

Zum Besten an Noacks Buch gehören die Kapitel gegen Ende des Buchs, in denen er an die Gegenwart und das sie beherrschende Thema der Ostpolitik heranführt. Vor dem Hintergrund der Entwicklung seit Außenminister Schröder werden die Positionen von Regierung und Opposition leidenschaftslos dargestellt und behutsam diskutiert, der Leser erhält eine echte Hilfe zur eigenen Urteilsbildung. Zutreffend bezeichnet Noack die ostpolitische Debatte als ein vielschichtiges Lehrstück dafür, „wie innenpolitischer Machtaustrag mittels außenpolitischer Argumente erfolgt und wie dabei zugleich die Ziele dieser Außenpolitik aus dem Blick geraten", ferner für den hohen Grad der Verflechtung nationaler Außenpolitik mit der internationalen Politik in Europa und der Weltpolitik insgesamt, schließlich aber auch „für die Verdeutlichung des schmerzhaften Prozesses, von einer gesamtdeutschen Politik Abschied zu nehmen" (133).

Zum Schluß bringt Noack noch einen kurzen Abschnitt über die Prinzipien der DDR-Außenpolitik. Diese recht summarische Darstellung fällt aus dem Rahmen des Gesamtwerks leider etwas heraus, wie die Bezeichnung als „Exkurs" auch eingesteht. Wenn Noack die Außenpolitik der DDR als für das Verständnis der westdeutschen Außenpolitik notwendig erachtet hätte, dann hätten

[4] Paul Noack, Deutsche Außenpolitik seit 1945. Stuttgart: Kohlhammer 1972. 206 S. Kart. 19,80.

die Fakten und Überlegungen dieses Abschnitts stärker ins Ganze integriert oder in größerem Umfang gebracht werden müssen; wenn nicht, dann ist das Kapitel überflüssig.

Für das Selbstbewußtsein, mit dem auch die Regierung von der Außenpolitik der Bundesrepublik spricht, legt ein Sammelband Zeugnis ab, der vom Auswärtigen Amt herausgegeben wurde[5]. Er besteht aus einer knapp hundertseitigen Darstellung des Entwicklungsgangs seit 1945, etwa 700 Seiten mit Dokumenten, einer ausführlichen Zeittafel und einem statistischen Teil mit Materialien über die Auswärtigen Beziehungen der BRD. Schließlich sind dem Buch noch ein Organisationsplan des Auswärtigen Amts und zwanzig Karten beigegeben: alles in allem ein ob seiner Fülle beeindruckendes Werk.

Sein Nutzen liegt in seiner Verwendbarkeit als Nachschlagewerk; es liefert in einem Bündel die dokumentarischen und statistischen Grundlagen für die oben angezeigten Analysen der Außenpolitik. Neue Erkenntnisse kann es aber nicht vermitteln: Die abgedruckten Dokumente sind fast alle schon veröffentlicht, es fehlen solche, die den Entscheidungsprozeß und bisher unaufgehellte Vorgänge beleuchten könnten (interne Regierungserlasse, diplomatischer Schriftwechsel, Berichte des Auswärtigen Dienstes u. ä.). Der einleitende Überblick ist sehr komprimiert, aber ausgewogen. An dem Zustandekommen des Buchs insgesamt waren nach Auskunft des Vorworts auch freie Mitarbeiter und ein wissenschaftlicher Beirat von vier Professoren (die, wer will, leicht im Sinn eines Parteienproporzes zuordnen kann) beteiligt.

Das Buch – und dies erklärt seine Eigenart und seine Schwächen – ist nicht als Werk der Wissenschaft konzipiert: „Dieses Buch dient einem politischen Zweck", so eröffnet Außenminister Scheel sein Vorwort. Wie die Auswärtige Politik der Bundesrepublik selbst, so solle auch dieser Band „bemüht sein, nicht Differenzen zu schaffen oder zu vertiefen", sondern vielmehr „Brücken bauen und festigen". Staatssekretär Paul Frank vom Auswärtigen Amt erwartet in seiner Einführung, der Band werde einen Beitrag für das Selbstverständnis dieses deutschen Staats leisten: „Wer das Element des Kontinuierlichen in dieser Außenpolitik spürt, wird einen Anhaltspunkt dafür gefunden haben, welche Ziele die Bundesrepublik Deutschland in Zukunft verfolgen wird." Freilich: nicht mehr als *einen* Anhaltspunkt. Denn im Blick auf die Kontinuität werden die Elemente des Wandels leicht übersehen. Die Betonung der Kontinuität bewegt sich stets auf der Ebene gelöster Probleme und entschiedener Alternativen. Sie verstellt damit auch den Blick für zukünftige Entscheidungen zwischen möglichen politischen Richtungen. Insofern ist die Ausblendung der innenpolitischen Diskussionen etwa um die Wiederbewaffnung oder die Ostpolitik kein geringer Mangel. Zwar geht es den Herausgebern „auch um den Abbau unnötiger Konfrontationen" (Walter Scheel im Vorwort). Aber welche Konfrontationen sind nötig, welche nicht?

Ein in mehrfacher Hinsicht einzigartiges Werk bleibt noch anzuzeigen: die drei Bände „Außenpolitische Perspektiven des westdeutschen Staates", die das Forschungsinstitut der Deutschen Gesellschaft für Auswärtige Politik kürzlich herausbrachte[6]. Die Verfasser und Herausgeber gingen davon aus, daß gerade zum gegenwärtigen Zeitpunkt, „da sich in der Politik der Bundesrepublik neue und weittragende Motive und Ausrichtungen abzeichnen" (U. Scheuner, 9 f.), eine zusammenhängende Untersuchung der außenpolitischen Grundprobleme der BRD besonders dringlich erscheint. Andererseits hätte die Aufgabe die Kraft eines einzelnen Forschers wohl überstiegen, und so versuchte man, mit einem Team zu einer gemeinsam erarbeiteten Darstellung zu gelangen.

[5] Die Auswärtige Politik der Bundesrepublik Deutschland, hrsg. v. Auswärtigen Amt. Köln: Verlag Wissenschaft und Politik. 992 S. Lw. 38,–.

[6] Außenpolitische Perspektiven des westdeutschen Staates. Bd. 1: Das Ende des Provisoriums. Bd. 2: Das Vordringen neuer Kräfte. Bd. 3: Der Zwang zur Partnerschaft. München: Oldenbourg 1971–1972. 178, 237, 314 S. Kart. 20,–, 32,–, 38,–.

Die erste Besonderheit des Werks liegt im Methodischen: Die einzelnen Beiträge wurden von der Phase der Themenabgrenzung bis zur Endfassung in der Arbeitsgruppe diskutiert und kritisiert. Das Ergebnis ist also keiner der üblichen Sammelbände. Die Aufsätze ergänzen sich thematisch aufs beste, und wo inhaltliche Divergenzen bestehen, werden sie benannt und diskutiert, teils in den Aufsätzen, teils in Form von „abweichenden Meinungen" und ergänzenden Äußerungen zu einzelnen Aufsätzen. So lernt der Leser Argumente und Gegenargumente kennen und kann leichter ein eigenes Urteil finden, zumal der politische Standort der einzelnen Autoren recht unterschiedlich ist.

Auch der Informationsgehalt der drei Bände ist enorm. Es ist unmöglich, auch nur über die wichtigsten Beiträge kurz zu referieren. „Klassische" Themen der westdeutschen Außenpolitik werden ebenso erörtert wie andere, für den Sachzusammenhang ebenso wichtige Bereiche: innerstaatliche Bedingungen wie etwa die Orientierung an der Nationalstaatlichkeit und sozio-ökonomische Faktoren; die Interessen der Staaten, mit denen es die BRD in Ost und West wie auch im Süden des Globus zu tun hat; mögliche Ziele, Optionen und „Utopien" (etwa für eine gesamteuropäische Ordnung). Der umfangreiche wissenschaftliche Apparat (Literatur, Tabellen usw.) mag manchen Laien abschrecken, ist aber auf die Dauer eine nicht zu unterschätzende Hilfe für jede weitere Beschäftigung mit dem Thema und eine Fundgrube für Material aus verschiedenen Wissenschaftszweigen.

Das Werk ist interdisziplinär im besten Sinn des Wortes. Gerade im Bereich der Außenpolitik spürt jeder Fachmann, daß er immer auch Laie ist. Weil hier alle Sozialwissenschaften einen gewichtigen Beitrag zu leisten haben, kann der einzelne Wissenschaftler vor der Fülle des Stoffs nur resignieren – oder auf Glücksfälle interdisziplinärer Zusammenarbeit hoffen, wie hier einer vorgestellt wird. Die drei Bände sind deshalb auch eine erstklassige Visitenkarte des Forschungsinstituts der Deutschen Gesellschaft für Auswärtige Politik. *Karl Markus Kreis*

BESPRECHUNGEN

Theologie

BRUNNER, August: *Der Schritt über die Grenzen.* Wesen und Sinn der Mystik. Würzburg: Echter 1972. 282 S. Kart. 29,–.

Im Unterschied zu der vorher besprochenen Untersuchung handelt es sich bei diesem Buch nicht so sehr um eine historische Studie als vielmehr um einen Versuch, spekulativ in die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen echter Mystik einzudringen. Der bekannte Verfasser bezieht sich dabei vor allem auf einige charakteristische Berichte, die von anerkannten Mystikern hinterlassen wurden (im Vordergrund stehen Johannes vom Kreuz und Marie de l'Incarnation, aber auch Therese von Avila), außerdem auf die Standardwerke über Mystik von C. Albrecht, J. Baruzi und R. C. Zaehner, die er im Licht seiner eigenen philosophischen Arbeiten kommentiert und kritisch weiterführt. Auf diese Weise ist fast so etwas wie ein umfassendes Kompendium über menschliche Wesensverwirklichung und Daseinserfüllung, kurz über Personwerdung entstanden.

Das Buch ist nicht eigentlich systematisch-linear aufgebaut, sondern eher spiralförmig-meditativ-wiederholend jeweils tiefer in das Thema vordringend. Es muß entsprechend meditativ gelesen werden, will man es wirklich ausschöpfen. Der erste Teil klärt zunächst grundsätzlich, was unter Mystik zu verstehen sei, fragt dann nach den Strukturen und der Mitteilbarkeit mystischer Erfahrungen sowie nach der Wirklichkeit, die der Mystiker erfährt. „Von Mystik im strengen Sinn darf man nur sprechen, wenn ein Umfassendes aus einem Reich, das nicht zum Selbst noch zur Welt gehört, das weder eigene Vergangenheit noch Zukunft ist, ein schlechthin fremdes Anderes, etwas unmeßbar Großes, das durch nichts Bekanntes bedingt ist, im Bewußtsein ankommt" (23). Was nicht heißt, daß die wesentliche Ausrichtung des menschlichen Geistes auf die Sinnlichkeit völlig verschwindet. „Ohne sie könnte diese Erfahrung nicht in die gewöhnliche Sprache übertragen werden" (49). Die Mystiker unterscheiden sich voneinander durch das verschiedene Gewicht, das sie im Ausdruck ihrer Erfahrung den einzelnen Sinnen beilegen (Tastsinn, Geschmack, Geruch). Auf die Frage, was denn nun das Ankommende eigentlich sei, antwortet Brunner: „In der mystischen Versunkenheit wird der Mensch unmittelbar und ungegenständlich der eigenen Geistigkeit auf eine völlig neue Weise inne" (110). Dadurch weiß der Mystiker mit unvergleichlicher Einsichtigkeit und Gewißheit um die Existenz des Gründenden, obwohl er den Bezugspol der mystischen Relation selbst nicht sieht. „Nur die Kategorien des Miteinanderseins sind hier zuständig und führen nicht zu unhaltbaren Folgerungen" (102). Monistische Ausdrucksweisen (z. B. Verschmelzung) sind geschichtlich durch den Einfluß indischer und neuplatonischer Philosophie auf die christlichen Mystiker zu erklären.

Die Ausführungen über *christliche* Mystik befassen sich vor allem mit den Leiden, von denen die Zeugnisse berichten, und mit der Reinigung, die für die Gemeinschaft mit Gott Voraussetzung ist. „Verwandlung, nicht Erkenntnis ist der tiefste Sinn und das eigentliche Wesen solcher Mystik" (124). Es geht dem Mystiker um „Gleichförmigkeit mit Christus, dessen Liebe zum Vater das nie zu erreichende Vorbild ist" (125). „Mystik ist nicht zuerst und nicht in ihrem innersten Wesen nach Erkenntnis . . . (sie bedeutet) die Erfahrung der Liebe Gottes, der Gemeinschaft mit ihm" (188). Die Notwendigkeit der Nacht des Geistes, die Gottverlassenheit, die Versuchungen, aber auch das Einssein des Mystikers mit Gott werden von Brunner zum Teil meisterhaft dargestellt. Daß mystisches

Leben und Tätigsein in der Welt sich nicht gegenseitig ausschließen, wird ebenso überzeugend herausgearbeitet wie die Tatsache, daß nicht jeder Heilige ein Mystiker ist. Im dritten Teil der Abhandlung werden die Relationen zwischen dem gewöhnlichen und dem mystischen Weg zur Selbstverwirklichung ausdrücklich thematisch. Der Mensch möchte zu einer Einheit gelangen, in der Angst und Sorge aufgehoben sind. „Sie ist es auch, die erklärt, daß die Mystik in irgendeiner Form sich immer und überall findet" (246). Vorbehalte von protestantischer Seite beruhen in vielen Fällen darauf, daß nicht genügend zwischen monistischer Mystik und Mystik personaler Gemeinschaft unterschieden wird.

Wer in diesem Buch sensationelle Enthüllungen sucht, wird kaum auf seine Kosten kommen, wer aber wirklich einen „Schritt über die Grenzen" der Alltagswelt tun möchte, der findet in ihm eine Hilfe, die Zutrauen verdient. *F. J. Steinmetz SJ*

MAASS, Fritz-Dieter: *Mystik im Gespräch.* Materialien zur Mystik-Diskussion in der katholischen und evangelischen Theologie Deutschlands nach dem 1. Weltkrieg. Würzburg: Echter 1972. 269 S. (Studien zur Theologie des geistlichen Lebens. 4.) Snolin 48,–.

Es ist bekannt, daß zahlreiche protestantische Theologen gegenüber den Erfahrungen christlicher Mystiker erhebliche Vorbehalte geäußert haben. Man stellt daher mit Erstaunen fest, wie hier von evangelischer Seite eine Dissertation vorgelegt wird, die diese Vorbehalte nicht bloß aufs neue ins Bewußtsein hebt und sie verständlich zu machen sucht, sondern sie auch mutig kritisiert. Sie konzentriert sich auf die Mystik-Diskussion in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg, schließt aber die politischen und wissenschaftstheoretischen Krisen um die Jahrhundertwende als deren Voraussetzung mit in die Untersuchung ein.

Da der Begriff der Mystik einer der ungeklärtesten und flüssigsten der Theologie ist, wundert es nicht, wenn man sich auch in der katholischen Kirche infolge einseitig rationaler Wissenschaft (Neuscholastik) und unangenehmer Erinnerungen an quietistische Theorien mit einem Verständnis für mystische Bewegungen schwer tat. „Man wagte es gar nicht mehr, über Fragen der Mystik zu reden oder zu schreiben, aus Furcht, nur einem mitleidigen, verständnislosen Lächeln zu begegnen oder als ein wirklichkeitsfremder Außenseiter angesehen zu werden" (A. Mayer). Obwohl die Hinwendung zur Verinnerlichung nach dem Ersten Weltkrieg vom Protestantismus immer noch weitgehend als Gefahr empfunden wurde, gelingt es dem Verfasser, tiefer in das Wesen der katholischen Mystik einzudringen und die verschiedenen Positionen innerhalb derselben herauszustellen (Poulain, Saudreau, Mayer u. a.). Für eine wissenschaftliche Auswertung des mystischen Schrifttums bleibt es entscheidend, daß man eine sinnentsprechende Umdeutung der sprachlichen Ausdrücke, die aus antiker Weltanschauung stammen (vor allem durch die Vermittlung des Areopagiten), in das eigentlich Gemeinte vornimmt: Nicht die Visionen und „Schauungen", sondern die Liebe ist der innerste Kern der christlichen Mystik. Insofern bleibt sie korrekt auf dem Boden der von Jesus Christus gebrachten Offenbarung, obwohl es in ihr um ein eigentliches Wahrnehmen der Gegenwart Gottes (cognitio Dei experimentalis) geht (118 f.). Bedauerlich ist allerdings, daß kaum ein Bezug auf das Neue Testament versucht wurde, eine Diskrepanz, die noch in der letzten Ausgabe des LThK zu spüren ist (um ein besseres Verständnis für mystische Terminologien innerhalb der neutestamentlichen Exegese bemühte sich der Rezensent in seiner Arbeit „Protologische Heilszuversicht", Frankfurt 1969).

In der Bewertung der Mystik lassen sich im Protestantismus nach Ansicht des Verfassers drei Gruppen unterscheiden (wenn man einmal die jeweiligen Definitionen unberücksichtigt läßt): Es gibt Vertreter, die ihr entscheidende Bedeutung zuerkennen (z. B. R. Otto, F. Rittelmeyer); andere sehen in ihr zum Teil unentbehrliche Anregungen für die christliche Frömmigkeit (z. B. Heiler, Schaeder, Althaus); als unchristlich abgelehnt und

bekämpft wird Mystik vor allem von den Vertretern der „Lutherrenaissance" und der „dialektischen Theologie". Das Verhängnisvolle an der Mystik ist für Gogarten die fehlende Einsicht, daß gerade in der negativen Gotteserkenntnis nicht das Wesen Gottes erkannt wird (188). Mystik ist die feinste, sublimste Form der Naturvergötterung, des Heidentums, der Geistverdinglichung (E. Brunner), Menschengerechtigkeit (K. Barth). So schließt die Untersuchung kritisch: „Die theologische Besinnung verlief in einer permanenten Sterilität ... Ein Gespräch mit der katholischen mystischen Bewegung fand nicht statt" (205 f.).

Die Arbeit bietet außerdem einen Einblick in die verwickelten Zusammenhänge und Beziehungen zwischen der völkischen Mystik (Rasse, Volkstum, Führertum) und der protestantischen Theologie: Statt dieser zweifellos wichtigen Betrachtung einer verhängnisvollen Geschichtstheologie hätte man sich eher eine weiterführende spekulative Durchdringung der zuvor angeschnittenen Probleme gewünscht (mit kurzem Ausblick auf heutige theologische Tendenzen). So bleibt die Studie im Rahmen einer vor allem historischen Darstellung. Es handelt sich um objektive, reichhaltige Materialien zu einer Frage, die viele Aspekte hat: Mystik und/oder geschichtliche Offenbarung. Dazu wird man den klaren Überblick, den der Verfasser hier vorgelegt hat, immer wieder gern konsultieren.

F. J. Steinmetz SJ

Ott, Heinrich: *Die Antwort des Glaubens.* Systematische Theologie in 50 Artikeln. Stuttgart: Kreuz-Verlag 1972. 480 S. Kart. 19,80.

In Aufbau und Darstellung folgt dieses Werk ganz dem klassischen Modell systematischer Theologie und macht in erstaunlichem Umfang deutlich, welch fruchtbare Möglichkeiten auch heute noch darin stecken können, wenn man sich ernsthaft darauf einläßt. Die wenigen Hinweise hier sind als betonte Empfehlung gemeint, selbst wenn sie nebenher kritisch werden.

Dieses Elementarbuch will die „Summe der wichtigsten Problemkreise, in lockerer Ordnung" (18) bieten, nicht um der Information willen, sondern um „Denkanstöße" (20) zu geben. Als Einführung in das persönliche Theologisieren bedient es sich des Dreischritts „Entfaltung der Frage", „Lehrmeinungen" und „Versuch einer Antwort" zur Erfassung der hauptsächlichsten Sachprobleme. Dieser Sachüberblick dürfte in den 50 Artikeln und den gelegentlichen Anhängen durchaus erreicht sein. Dabei ist die Entfaltung der Frage und der Versuch einer Antwort jeweils vom Verfasser selbst in eingängiger Weise vorgelegt, während die „Lehrmeinungen" gewöhnlich in sehr komprimierter Form, aber doch erstaunlich viel mit direkten Zitaten arbeitend von den Mitgliedern einer Gruppe evangelischer und katholischer Theologen erarbeitet sind. Der so gewonnene ökumenische Charakter ist aber auch in der Behandlung der Einzelfragen selbst durchgehalten (z. B. 168) und macht ohne falsche Kompromisse die gemeinsame Grundlage christlichen Glaubens und die ernsthafte Berücksichtigung gegenseitiger Unterschiede deutlich (vgl. etwa 397 f.).

Die Einzelfragen sind sehr selbständig behandelt und zu einem jeweiligen „Sitz im Leben" in Beziehung gebracht. Weitere Hilfen in dieser Richtung, jedoch auf das Ganze dieser Glaubensantwort gesehen, wären sicher noch zu wünschen gewesen. Aber wichtiger scheint ein anderer Punkt, in dem dieser Versuch vielleicht zu sehr seinem Modell erlegen ist. Vorausgesetzt wird immer wieder, daß der Theologe, auf ein Problem angesprochen, sich verbal zu verantworten hat. Von daher scheint dann die betonte und durchgängige Rede vom „Sprachproblem" (z. B. 106; 107 f.) und von Wort-Theologie, trotz gelegentlicher Gegenbemerkungen (126) ein Vorzeichen zu bekommen, das die Bedeutung des „Prinzip Kommunikation" (159) und der Worthaftigkeit und Sprachlichkeit der menschlichen Existenz (166) auf bloße Theorie einzuschränken droht. Auch wenn man legitim die Wahrheitsfrage in den Vordergrund rückt (17), bleibt das Problem, ob diese heute nicht glaubwürdig nur noch unter einer gewissen direk-

ten Einbeziehung dessen gestellt werden kann, was ein klassisches Modell zu separat in Ethik, Moral oder praktischer Theologie behandelt wissen wollte. – Warum der „Denzinger" (vgl. 14) in der Ausgabe von 1954 benutzt wird, dürfte unverständlich bleiben.

Selbst diese kritischen Bemerkungen zeigen, daß das Buch sogar auf der formalen Ebene schon zu „Denkanstößen" führt. Wie sehr das für die behandelten Sachfragen, auf die es ja abzielt, der Fall ist, kann hier nur noch unterstrichen werden. Wir glauben, im Grund selbst dem werbenden Rückentext des Verlags zustimmen zu dürfen, weil das Buch wirkliche Hilfe in der Auseinandersetzung des christlichen Glaubens mit der Welt von heute zu bieten scheint in der Erinnerung an die wesentlichen Punkte und an eine intellektuell redliche Verantwortung.

K. H. Neufeld SJ

Marxismus-Kommunismus

Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft. Eine vergleichende Enzyklopädie. Hrsg. v. C. D. Kernig. Bd. 6. Freiburg: Herder 1972. 1218 Sp. Lw. 158,–.

Ein bedeutendes Unternehmen hat der Verlag Herder mit diesem sechsten und letzten Band abgeschlossen. In über 450 Artikeln sind alle wichtigen Themen des Ost-Westkonflikts in wissenschaftlich anspruchsvoller Weise behandelt. Der westlich demokratischen Auffassung bei politischen oder der klassisch abendländischen bei philosophischen Artikeln ist die jeweilige sowjetische bzw. marxistische Doktrin fern jeder Polemik oder unbilligen Vereinfachung gegenübergestellt. Für die sachkundige und sachliche Behandlung der Themen bürgt schon das weite Spektrum der im Bekenntnis zur Demokratie geeinten z. T. international bekannten Autoren.

In den teilweise sehr ausführlichen Beiträgen wird vor allem deutlich, daß jedes der aktuellen Probleme selbst eine Vielfalt verschiedener Lösungsmöglichkeiten einschließt. Man wird deshalb dem Herausgeber beipflichten müssen, wenn er im Nachwort darauf hinweist, daß das besondere Verdienst der Enzyklopädie gerade darin bestehe, die irrationale Meinung, es gebe ein erkennbares und bereits erkanntes „Entwicklungsgesetz der menschlichen Geschichte" (Engels), die Komplexität der Wirklichkeit lasse sich infolgedessen auf *eine* Ursache zurückführen und von ihr her regulieren, überwinden zu helfen. Selbst ein überzeugter Marxist und Kommunist müßte angesichts der hier gebotenen umfassenden Information und Analyse zugestehen – so er die Ratio als Kriterium richtigen Urteilens anerkennt –, daß auch seine Theorie nicht die ganze Vielfalt der Wirklichkeit erfaßt.

Der vorliegende Band umfaßt wieder eine große Spannweite verschiedenster Themen: zur Zeitgeschichte (z. B. Stalin, Teilung Deutschlands, Vietnamkrieg, Volksfront, 1. und 2. Weltkrieg), zu aktuellen wissenschaftlichen Fragestellungen (Soziologie, 120 Spalten mit Artikeln, die mit dem Stichwort Wirtschaft verknüpft sind), zu Themen politischer Wissenschaft (Staat, Terror, Totalitarismus, Verfassung, Verfassungsrecht), zu philosophischen Problemen (Theorie-Praxis, Wahrheit, Widerspiegelung, Widerspruch). Jedem der Stichworte ist wieder eine nach westlicher oder kommunistischer Provenienz gegliederte, sehr umfangreiche Literaturliste beigefügt, die das selbständige Erarbeiten eines anstehenden Problems erleichtert.

Keiner, der künftig zu den kontroversen Fragen im Ost-West-Verhältnis, zur Auseinandersetzung zwischen demokratischer und sowjetischer Gesellschaftsauffassung und Politik begründet Stellung nehmen will, wird an dieser Enzyklopädie vorübergehen können. Insbesondere den Schulen, die einer kritischen und informationshungrigen Schülerschaft einen aktuellen und soliden Sozialkunde- und Geschichtsunterricht bieten wollen, sei der Erwerb dieses Lexikons empfohlen.

P. Ehlen SJ

GARAUDY, Roger: *Die Alternative.* Ein neues Modell der Gesellschaft jenseits von Kapitalismus und Kommunismus. Wien: Molden 1973. 240 S. Kart. 20,–.

Nicht wenig nimmt sich Garaudy mit diesem Buch vor: er will eine Revolution einläuten, „welche den sozialen, politischen und ideologischen Dualismus in Frage stellt, der für alle Gesellschaftsformen seit Beginn der Zivilisation charakteristisch ist" (11).

Nun kann gewiß ein solches Vorhaben in einem Buch dieses Umfangs nur umrißhaft skizziert und kaum durch wissenschaftliche Analyse begründet werden. Garaudy nennt es ein „Engagement", das mitreißen will. Es ist das Zeugnis eines trotz der tiefen Enttäuschung an der KPF ungebrochenen Willens, an der Erneuerung der Gesellschaft mitzuwirken, eines Willens, der ein neues Fundament im christlichen Glauben gefunden hat. Hierin liegt wohl einer der bemerkenswertesten Aspekte dieses Buches: Garaudy hat sich als Revolutionär, der er zu bleiben beansprucht, von dem „falschen Dilemma" einer den Menschen als Opium lähmenden Religion und eines positivistischen Atheismus gelöst und „den Christen in sich entdeckt, den er in sich trägt und den er vielleicht immer in sich getragen hat" (231). Die von Garaudy schon vor Jahren in der marxistischen Diskussion betonte „Transzendenz" des Menschen ist jetzt mehr als nur ein weltimmanentes Sichselbstüberschreiten als Drang nach schöpferischer Veränderung des Gegebenen. Auch „Gott" ist nicht mehr bloße Chiffre für die Tiefe der Welt wie bei Bloch; die grenzenlosen Möglichkeiten des Menschen enden nicht mehr mit dem Tod; die Kraft, für ihre Verwirklichung zu kämpfen, erwächst aus der Hoffnung auf die Auferstehung, wie sie in Christus als „qualitativ völlig neue Möglichkeit" des Menschen sichtbar geworden ist (110, 116).

So sehr dieses Zeugnis einer tiefen Einsicht in das Geheimnis christlichen Glaubens, das nicht zuletzt auch Mut beweist, Hochachtung abnötigt, so fordert Garaudys Alternativprogramm für die Veränderung der Gesellschaft doch zur Kritik heraus. Ist der „Sozialismus der gesellschaftlichen Selbstverwaltung" geeignet, den „Dualismus von Regierenden und Regierten" in allen Lebensbereichen, einschließlich der Kultur und Wissenschaft, zu überwinden (80)? Würde die Ersetzung des Parlaments mit seinen – zugestandenermaßen eingeschränkten – Kontrollmöglichkeiten durch Arbeiterräte wirklich dazu führen, daß die Interessen der „Gesellschaft" besser gewahrt werden und die Delegation (und damit die Entfremdung) von Macht und Verantwortung vermindert wird? Kann eine Arbeiterselbstverwaltung wirklich bessere Garantien gegen eigensüchtiges Profitinteresse (etwa bei Investitionen) bieten als eine parlamentarisch kontrollierte Unternehmerwirtschaft? Erliegt Garaudy nicht undifferenzierten Schlagworten aus dem Arsenal marxistischen Klassenkampfdenkens, wenn er der privatwirtschaftlichen Ordnung jede Fähigkeit zur systemimmanenten Überwindung ihrer Probleme abstreitet und behauptet, hier herrsche das „Gesetz des Dschungels", „blinde Konkurrenz", hier würden „alle menschlichen Werte" zu „ökonomischen Werten", Investitionen hätten hier „keine gesellschaftliche Funktion" mehr (46, 51)?

Garaudy ist sich bewußt, daß eine Veränderung gesellschaftlicher Strukturen allein nichts auszurichten vermag; eine Revolution des Bewußtseins bzw. eine „Kulturrevolution" muß die revolutionäre Inbesitznahme der Produktionsmittel durch den „neuen historischen Block" von Arbeitern, Ingenieuren und Wissenschaftlern begleiten. Doch läßt die Bewunderung, die Garaudy der chinesischen Kulturrevolution mit einigen Abstrichen als „der einzigen globalen Alternative zu unserer gegenwärtigen Zivilisationskrise" (95) entgegenbringt, Zweifel aufkommen, ob der Autor hier noch genügend Verbindung zur Realität hat.

Zu fragen wäre auch, ob die „Unterentwicklung" des Bildungsniveaus, die Garaudy für das Ungenügen bisheriger Versuche „sozialistischer Selbstverwaltung" verantwortlich macht, angesichts der ständig wachsenden Komplexität des Lebens ein nicht aufzuhebendes Handikap bleibt und gerade deshalb

eine parlamentarisch kontrollierte Delegation von Macht der individuellen Selbstbestimmung besser Rechnung trüge als ein Rätesystem. Das würde nicht die Feststellung beeinträchtigen, daß eine Vermehrung des Wissens unerläßliche Voraussetzung dafür ist, die Trennung von Führer und Untertanen in der Gesellschaft wenigstens einzuschränken.

Das Buch macht auf brennende gesellschaftliche Probleme aufmerksam und unterscheidet sich von manchen anderen Entwürfen gesellschaftlicher Veränderung durch die klare Erkenntnis, daß bloße Neuverteilung von Macht oder eine sog. „Rationalisierung" unseres Systems ohne Erneuerung des sittlichen Verantwortungsbewußtseins die anstehenden Fragen nicht lösen können. *P. Ehlen SJ*

ZADEMACH, Wieland: *Marxistischer Atheismus und die biblische Botschaft von der Rechtfertigung des Gottlosen.* Ein Beitrag zum Dialog zwischen Christen und Marxisten. Mit einem Vorwort von Milan Machovec. Düsseldorf: Patmos 1973. 335 S. Kart. 24,–.

Ein intensives Gespräch zwischen christlichen Theologen und marxistischen Philosophen gibt es seit etwas über zehn Jahren. So konnte es gerade angesichts des im Herrschaftsbereich regierender marxistischer Parteien durch Machtspruch unterbrochenen Dialogs angebracht erscheinen, eine Würdigung des bisher Erreichten zu versuchen. Zademach, der jetzt als evangelischer Pfarrer in Fürth tätig ist, legt hier den gekürzten Text seiner Erlanger theologischen Dissertation vor, in der er einen Überblick über die Entwicklung der marxistischen Religionskritik gibt und versucht, von der Basis der Rechtfertigungslehre den Dialog weiterzuführen und zu vertiefen. Zademach bietet dabei eine umfassende Übersicht über die Aussagen einiger Neomarxisten (Garaudy, Machovec, Gardavsky und einiger anderer, bes. tschechischer und jugoslawischer Autoren) zum Verhältnis Christentum und Marxismus.

Was der Autor in diesem Zusammenhang über „Wesen und Intention des Dialogs" ausführt, gehört zum Besten seines Buchs. Nicht ohne Vorbehalt wird man allerdings viele der übrigen Ausführungen zur Kenntnis nehmen können. So kann die Ansicht, die „historische Bedeutung des 20. Parteitags der KPdSU 1956 liegt darin, daß er den Kampf gegen diktatorische Manipulationsmethoden auf allen Gebieten begann und daß dadurch die kommunistische Bewegung gezwungen wird..., die Überzeugung an die Stelle des brutalen Zwangs zu setzen" (81), nur verwundern.

Für den Zusammenhang wichtiger sind die Ausführungen zum Verhältnis Marxismus und Atheismus. Zademach sieht zwar, daß es sich beim marxistischen Humanismus „um den Versuch einer totalen Humanität ohne Gott handelt" (314), um den „Selbstbehauptungswillen des Menschen, der sich Gottes Gnade nicht gefallen lassen will" (302), glaubt aber, demgegenüber noch eine „eigentliche und tiefste Intention" des Marxismus erkennen zu können, und diese sei eben nur humanistisch und nicht atheistisch, weil sie sich „radikal" auf die Selbstverwirklichung des Menschen richte. Zademachs These lautet, daß „keine der grundlegenden marxistischen Theorien mit inhärenter Logik die Verbindung mit dem Atheismus" erfordere (141). Aus dieser „Nichtidentität von Marxismus und Atheismus" ergebe sich, daß der „Marxismus als Wissenschaft" dem christlichen Glauben genauso neutral gegenüberstehe wie Chemie und Physik (150). Wie Zademach für dieses Marxverständnis u. a. den Austromarxisten Max Adler, dem die hierzu relevanten Schriften von Marx, da erst später veröffentlicht, größtenteils unbekannt waren, als Kronzeugen anführen kann, bleibt unerfindlich. Eine Auseinandersetzung mit neueren Monographien, die in dieser Frage zu einem entgegengesetzten Resultat gelangen (z. B. W. Post, J. Kadenbach), glaubt Zademach sich dagegen schenken zu können.

Es geht methodisch nicht an, aus der Einsicht, daß ein atheistischer Humanismus dem Menschen letztlich nicht gerecht werde, zu folgern, daß die Intention auf radikale Humanität in letzter Tiefe nicht atheistisch sein könne, und ihr deshalb eine bessere, „eigentliche" Intention zu unterstellen. Gerade von

den Marxschen Aussagen her besteht durchaus ein notwendiger Zusammenhang zwischen der Selbstverwirklichung des Menschen und der Negation Gottes als Zurückweisung göttlicher Gnade.

Verantwortlich für die faktische Verbindung von Atheismus und Humanismus im Marxismus ist für Zademach die „theistische Metaphysik", denn diese – so Zademach – verstehe Gott als „Seiendes unter Seiendem" (230), als „Erstursache", die „mit in die Kette des Kausalnexus hineingehört" (231), sie versuche, „das Sein Gottes als welthaftes Sein und als dem Denken verfügbare Substanz aufzufassen" (236), Freiheit „im Sinn echter Kreativität" könne es hier „niemals" geben (231). Nach diesen kapitalen Fehldeutungen überrascht die Folgerung nicht: „Der atheistische Humanismus ist so die logische Konsequenz der theistischen Metaphysik" (229), „gegenüber dem Gottesbegriff eines metaphysischen Theismus ist der marxistische Humanismus ... allemal im Recht" (236). – Etwas mehr Dialog mit „metaphysisch" denkenden Mitchristen hätte diese Polemik überflüssig gemacht und wäre sicher auch dem erstrebten Dialog mit den atheistischen Humanisten zugute gekommen. Eine stärkere Beachtung der so trefflich gezeichneten Prinzipien des Dialogs hätte den Autor auch davon abhalten können, katholische kirchenamtliche Stellungnahmen zum „Atheismus und Bolschewismus" als „bösartig" abzuqualifizieren (82).

Beim Gebrauch des Begriffs „marxistisch" hätte man sich schließlich eine Differenzierung gewünscht. So ist die Behauptung, die Einsicht, „daß der metaphysische oder ontologische Materialismus ... ein wissenschaftlicher Aberglaube ist, (habe) sich unter den gegenwärtigen Marxisten weitgehend durchgesetzt" (115), schlechthin falsch – es sei denn, der Autor glaubt, souverän bestimmen zu können, wer Marxist sei und wer nicht.

Trotz der erheblichen Vorbehalte, die gegen die Methode der Marx- und Marxismusinterpretation Zademachs geltend zu machen sind, muß es doch Anerkennung finden, daß hier der Versuch gemacht wurde, in theologischer Argumentation eine Brücke des Verstehens zum Denken einiger zeitgenössischer Marxisten zu schlagen. Für einen Dialog besonders fruchtbar könnten dabei die im Schlußteil des Buchs gegebenen Hinweise auf die sozialethischen Konsequenzen der Rechtfertigungslehre werden.

P. Ehlen SJ

ZU DIESEM HEFT

Die Freizeit wird in einer „Freizeitgesellschaft" fortschreitend zu einer Herausforderung für Staat und Kirche, da Langeweile und Aggression, Sinnleere und existentielle Frustration untrennbar miteinander verbunden sind: Der Überfluß wird zum Überdruß. Der Beitrag „Freizeit und Langeweile" stellt die Problematik jenseits eines pragmatischen Positivismus. ROMAN BLEISTEIN führt hier Gedanken und Anregungen weiter, die er in seinem vor kurzem erschienenen Herder-Taschenbuch „Therapie der Langeweile" vorgetragen hat.

Der Primat des Papstes ist nach wie vor das eigentliche Hindernis der Wiedervereinigung der getrennten Christen. Wie WILHELM DE VRIES zeigt, wächst vor allem auf orthodoxer Seite das Verständnis für einen Primat des Bischofs von Rom; doch bleiben erhebliche Unterschiede von der katholischen Auffassung. Trotzdem sei ein Dialog nicht unmöglich. Wenn der Primat des Papstes recht verstanden und praktiziert werde, brauche er kein unüberwindliches Hindernis für das ökumenische Gespräch zu sein.

Orden und „Überdrußgesellschaft"

Die Orden der Kirche sind in Wüsten entstanden. In der nitrischen Steinwüste am Rand Ägyptens trafen sich diese Männer und Frauen zunächst. Dann fanden sich junge Leute abseits der zerfallenden Städte des Römischen Reichs zusammen. Schließlich organisierten sie sich im Zeichen von Bibel und Kreuz in den Sümpfen und Wäldern des keltischen, germanischen und slawischen Europa. Trotz der Ungewißheit waren sie in ihrem Vorgehen nicht zu erschüttern wie Columban, der schreiben konnte: „Liebe kennt keine Ordnung, darum ist meine Botschaft so ohne Plan."

Heute suchen die Orden in den geistigen Ruinen der Großstädte „Profitopolis" zu überleben. Wie alle kämpfen auch sie mit den Abfällen der Technologie. Sie werden durch die Pseudoangebote des Wissenschaftsaberglaubens verunsichert und von den Konfektionswaren der Überdrußgesellschaft überschwemmt. Sie verfallen den illusionären Welten der Massenmedien. Ihr eigener Stand scheint ihnen fragwürdig.

... und so laufen viele aus ihren Gemeinschaften davon. Manche wandern in ihre privaten Träume aus. Sie entfliehen aus ihren Enttäuschungen ins Ungedeutete, aus den Bindungen ihrer Eide in die ehernen Fesseln des Unverbindlichen. Sie schreiten von der Feier der heiligen Messe zur „Zelebration des Banalen" (Andy Warhol).

Diese Vorgänge belegen, daß mit der Liquidierung des Ordenslebens der Verlust eines elementaren Anliegens der menschlichen Gesellschaft zusammengeht, nämlich die Zerstörung des transzendentalen Ziels und der religiösen Sinndeutung des Menschen. Seit der „Säkularisierung" – dem ersten Angriff gegen die Orden – etablierte sich nämlich eine „Diktatur des Nutzwertdenkens", unter der alle Gesellschaftssysteme der modernen Welt leiden. Ein religiöser Orden kann deshalb heute nichts anderes bezwecken als den organisierten Widerstand des Deutungsdenkens gegen die Übermacht des Praktikablen und gegen eine alles in Fesseln schlagende Kommerzialität. Deshalb kann sich eine Ordenszeitschrift auch weithin mit dem Programmentwurf für eine Zeitschrift identifizieren, die Walter Benjamin bezeichnenderweise unter den Titel „Angelus Novus" („Der Neue Engel") gestellt hat. Benjamin erklärte in seinem Entwurf: „Ihr (d. h. der Zeitschrift) muß die universale Geltung geistiger Lebensäußerungen an die Frage gebunden sein, ob sie auf einen Ort in werdenden religiösen Ordnungen Anspruch zu erheben vermögen. Nicht als ob solche Ordnungen absehbar wären. Wohl aber ist absehbar, daß nicht ohne sie zum Vorschein kommen wird, was in diesen Tagen als den ersten eines Zeitalters nach Leben ringt."

Ohne jedes institutionelle oder restaurative Vorurteil sieht auch Walter Benjamin im Fehlen religiöser Ordnungen die Bedrohung des zeitgenössischen Geisteslebens. Der „Tod der Engel" oder der Untergang von sinndeutenden Realitäten gefährdet die zeitgenössische Gesellschaft in ihrem innersten Gefüge. Die Kultur dieser Deutungs-

werte aber bleibt das unaufgebbare Erbe eines religiösen Ordens in unserer „säkularisierten Welt".

Sicher wissen die Männer und Frauen der Orden, daß sie in unser amorphen Situation nicht einzige Besitzer kostbarer Tugenden sind. Sie sind getroffen und wund wie alle; aber sie lassen das Ziel nicht aus den Augen und geben die Hoffnung nicht auf. Sie sind davon überzeugt, daß die Verwandlung der Welt in einen bloßen Gebrauchsgegenstand den Menschen liquidiert. Deshalb erklären sie: Nicht die Leistung, das heißt die Arbeit in Zeit, kann die Norm unseres sozialen Lebens bilden, sondern nur die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Dieser Gott ähnliche Mensch besitzt als Ungeborener, als rassisch Anderer, als kommerziell, physisch oder psychisch Schwacher die gleichen Rechte wie ein Bundeskanzler oder Kardinal. Er trägt die Krone und die Mitra. Er ist sein eigener Kaiser und Papst (Dante).

Sie wenden sich gegen die Auflösung der Glaubenskonstanten; denn es gibt Einsichten, die auch durch Hinterfragen nicht in ihr Gegenteil verkehrt werden können. Derartige Einsichten oder Glaubenswahrheiten lassen sich sprachlich fassen und verstehen. Sie besitzen bei aller Möglichkeit der Vertiefung und Entfaltung einen unaufgebbaren anthropologischen Kern. Die Symbolik „eines ‚kollektiven Bildes' oder in der Kirchensprache ausgedrückt: eines Dogmas" (C. G. Jung) bleibt uns immer gegeben und aufgegeben.

Sie halten den „Wettlauf zum Baum des Lebens", zu dem eine irritierte Menschheit unter sozialem Vorwand hinter technologischen Fassaden mit hängender Zunge ansetzt, für eine „Olympiade des Schreckens". Nicht die Jagd nach dem Leben, sondern die Besinnung auf das, was nicht vorübergeht, vermeidet die Frustration. Die Betrachtung und Anerkennung der sinnvollen Kräfte des Daseins in dieser Welt bildet die Grundlage aller Hoffnung. Die Liebe, die der Menschheit in Christus Jesus erschienen ist, gibt die Gewißheit des Lebens heute und immer. Deshalb steht nicht eine bloße Meditation, die gelegentlich zu einer ästhetischen Nabelschau degeneriert, im Vordergrund der Betrachtung, sondern die Anbetung Gottes.

Der Prozeß der Bewußtseinserweiterung hat das Ziel seiner kollektiven Überanstrengung erreicht. Die Heilslehren des Politischen und des Kommerziellen sind verbraucht. Die Erlöserkraft der Kunst erschöpft sich weithin in ästhetischen Eskapaden. Eine „totalitäre Welt, die sich selbst Endzweck ist und die nur produziert, um das Produzierte zu konsumieren" (Jean Cassou), wird zur Wüste. In dieser Wüste der „Überdrußgesellschaft" setzen die Orden die Organisation des Widerstands gegen ein ungedeutetes Dasein im Dienst der Kirche und zum Wohl einer getretenen Menschheit mit gutem Grund fort.

Herbert Schade SJ

Heinrich Fries

Was heißt Anerkennung der kirchlichen Ämter?

In dem Memorandum „Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter“ [1] spielt der Begriff Anerkennung eine zentrale Rolle, er bildet eine Art Schlüsselbegriff. Er ist in dem Memorandum selbst – das ist zuzugeben – nicht eigens vorgestellt und genauer erklärt, sondern als selbstverständlich bekannt eingeführt; er ist aber auch in der Kritik – das ist zu erwidern – kaum bedacht worden. Dieser Mangel mag auch ein Grund mancher Mißverständnisse gewesen sein. Deshalb scheint es sinnvoll, über diesen Schlüsselbegriff der Anerkennung einige Überlegungen anzustellen.

Zum Begriff „Anerkennung“

Anerkennung heißt nicht, das eigene in seinen umfassenden Dimensionen nicht mehr erkennen, anerkennen und bejahen, Anerkennung heißt nicht, das eigene verachten, verleugnen, verraten, preisgeben. Anerkennung heißt deshalb auch nicht: sich in das andere verwandeln und sich von ihm absorbieren lassen. Anerkennung heißt auch nicht, das eigene mit dem anderen fusionieren und damit nivellieren. Anerkennung heißt ferner nicht, eine aus dem eigenen und dem anderen destillierte konturlose Mischform schaffen, wobei das eigene und das andere nicht mehr ernst genommen, sondern vergleichgültigt werden. Anerkennung setzt vielmehr die Tatsache des einen und des anderen voraus, also die Verschiedenheit und Differenziertheit.

Anerkennung heißt *positiv* – auf den anderen oder das andere bezogen –: Das andere wird als Wirklichkeit nicht übersehen, verschwiegen, sondern gesehen und erkannt. Aber es kommt darauf an, wie es gesehen und erkannt wird. Anerkennung bedeutet: Das Erkannte wird als Anerkanntes primär nicht negativ und abwertend gesehen und deshalb abgelehnt, man findet sich auch nicht nur einfachhin mit ihm als einer unumstößlichen Gegebenheit ab, das andere wird vielmehr positiv gewürdigt. Das andere wird nicht als Widerspruch, als Feindseliges, als zu Verwerfendes qualifiziert, sondern als etwas, das in seiner Andersheit angenommen wird.

Dieser Fall und diese Form von Anerkennung wird besonders deutlich, wo ich eine Person anerkenne – als von mir verschiedene, aber in ihrer Verschiedenheit von mir

[1] Verfaßt von der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute (München, Mainz 1973). Siehe dazu W. Kasper, Ökumenischer Konsens über das kirchliche Amt?, in dieser Zschr. 191 (1973) 219–230.

bejahte *Person.* Im personalen Bereich wird besonders deutlich, daß Anerkennung darauf beruht, daß es Verschiedenheit und Andersheit gibt und daß dieses von mir selbst Verschiedene bejaht, begrüßt, mit Liebe und Wertschätzung bedacht wird.

Die Anerkennung einer *Sache* ist damit nicht einfachhin identisch, weil die mit der Person verbundenen Bezüge nicht immer gegeben sind. Aber die bei der Anerkennung der Person mitgegebenen Bejahungen beziehen sich oft genug auch auf die Sache, vor allem dann, wenn diese von der Person vertreten wird.

Anerkennung heißt – nun hinsichtlich einer Sache als Tatsache, als Gegebenheit: was das andere und was im anderen ist, was dort geschieht, was dort sich zeigt, was dort getan wird, ist prinzipiell positiv zu sehen: als eine legitime Möglichkeit, die in dem Bereich, in dem ich selbst stehe und den ich als meinen eigenen bejahe, zwar eine andere Darstellung und Verwirklichung zeigt; aber diese verhindert es nicht, das andere in der Weise der Bejahung zu würdigen und als mögliche Form von Wirklichkeit als Verwirklichung zu qualifizieren.

Anerkennung läßt es durchaus zu, zu sagen, daß das andere nach der eigenen Perspektive Mängel und Unvollkommenheiten aufweist hinsichtlich der auf die Sache bezogenen Realisation; damit ergibt sich wiederum eine Analogie zur Anerkennung der Person, bei der eine uneingeschränkte Anerkennung problematisch wird.

Anerkennung verlangt deshalb nicht, daß ich mich mit dem anderen in der Person, in der Sache, in der Form völlig identifiziere. Andererseits aber ist das andere samt den nach meiner Meinung dort bestehenden Mängeln nicht so beschaffen, daß die auf Bejahung hinauslaufende Anerkennung aufgehoben wird; sie bleibt aufrechterhalten. Anerkennung auch unter diesen in der Person und in der Sache liegenden Einschränkungen macht ein Zusammen in der verschiedenen Weise der Aktion und der Aktionen möglich.

Anerkennung *setzt voraus,* daß es in, mit und unter der Verschiedenheit ein Gemeinsames gibt, auf das sich die Erkenntnis und die aus ihr möglicherweise folgende Anerkennung bezieht, ein Gemeinsames, dessen Bejahung nicht strittig ist.

Anerkennung setzt ferner voraus, daß das gemeinsam Erkannte und Anerkannte nicht in der Form einer monolithischen, ein für allemal fixierten und monopolisierten Ausschließlichkeit besteht, sondern in der Form einer im Gemeinsamen gründenden Vielfalt, die nicht Behinderung und Verdunkelung des Gemeinsamen bedeutet, sondern deren lebendigen Reichtum verdeutlicht und veranschaulicht. Das hat zur Folge, daß auch in der Vielfalt und in der darin liegenden und begründeten Verschiedenheit das bejahte Gemeinsame erkannt und anerkannt werden kann.

Anerkennung setzt demnach *Einheit in legitimer Pluralität* voraus und die darin liegende und gegebene Offenheit und Möglichkeit der Bejahung. Aber dies ist nur möglich, wenn die Pluralität auf die Einheit der gemeinsamen Sache hin transparent werden kann, wenn im Vielen die Einheit durchscheint. Sonst wird die Vielfalt zu einem zusammenhanglosen, atomisierten Pluralismus, der auf kein Gemeinsames und Einheit Bewahrendes mehr ansprechbar wird.

Die Frage der Anerkennung kirchlicher Ämter

Die bis jetzt genannten formalen und allgemeinen Bestimmungen von Anerkennung sollen nun auf die Thematik des Memorandums angewendet werden.

Es ergibt sich als erstes: Die im Memorandum vertretene Sache, die Frage der Anerkennung kirchlicher Ämter, verlangt nicht eine Verleugnung, Preisgabe oder Abschaffung der in der eigenen Kirche gegebenen Verwirklichungsform des Amtes und der Art und Weise, wie es vermittelt wird. Wohl aber kann aus der Besinnung über Sinn und Funktion des Amtes, sowie aus der im Neuen Testament gegebenen Offenheit und Vielfalt und aus der in der Geschichte der Kirche sich anbietenden Pluriformität hinsichtlich der konkreten Ausgestaltung, Vermittlung und Übertragung des Amtes es sich ergeben, daß diese Unterlagen nicht nur eine problemlose Bestätigung des Bestehenden und des eigenen bieten, sondern einen *größeren Horizont des Möglichen* erschließen, in dem das andere in einem neuen Licht erscheint. Eine weitere Perspektive ergibt sich aus dem Gedanken der Erneuerung als Ausdruck der Ecclesia semper reformanda. Diese hat ihre Kriterien in der Sache und Funktion des Amtes sowie in der gerade dafür mitzubedenkenden geschichtlichen und gesellschaftlichen Situation, die für die konkrete Ausgestaltung des Amtes bei gleichbleibender Grundstruktur von maßgeblich gestaltender Kraft war.

Die Frage der Anerkennung der kirchlichen Ämter bedeutet ferner nicht Fusionierung, Nivellierung oder gegenseitige Absorption, sie bedeutet nicht beliebigen Austausch oder die Erstellung eines künstlich Neuen als einer Mischform. Anerkennung ermöglicht durchaus, was heute immer wieder gesagt und erstrebt wird: *Profilierung des eigenen.* Aber eben diese Profilierung und die bereits erwähnte und auch hier zu wiederholende Treue zum eigenen führt in der Form der Anerkennung nicht zur Verschließung ins eigene Profil und zu dessen Abkapselung, sie führt auch nicht zu dessen Monopolisierung, sondern läßt die Frage zu, ob und wie das so profilierte eigene das andere sieht: ob gesehen wird, daß es – konkret gesprochen – in der evangelisch-lutherischen Kirche ein Amt gibt, eine Ordination, eine Weise der apostolischen Sukzession. Weiter wird gefragt, wie das, was gesehen und erkannt wird, zu beurteilen ist: ob als pure Negation oder als Gegenteil der Sache, die in der katholischen Kirche konstitutiv ist – woraus das Recht und die Pflicht zur Kirchentrennung folgt –, ob als überwiegend defekte Verwirklichungsform, oder als mit, in und unter aller Differenz positiv zu bewertende Wirklichkeit. Die Positivität wird sich dann danach bemessen müssen, ob das Wofür und Wozu des Amtes, der besondere Dienst am Wort und Sakrament, als Vermittlung der vielfältigen Christuspräsenz, als gegeben gesehen und erkannt wird und ob man zu der dadurch vorgestellten und vermittelten Wirklichkeit von Glaube und Kirche Ja sagen kann.

Die Voraussetzungen der Anerkennung kirchlicher Ämter

1. Die erste Voraussetzung für eine so verstandene Anerkennung liegt für die Perspektive der katholischen Theologie in der *Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums* vor. Diese ist ein Musterbeispiel dafür, daß die Treue zum eigenen („ecclesia Jesu Christi subsistit in . . .") die bejahende Offenheit zu den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften nicht ausschließt, sondern ermöglicht, wenn sie von ihnen als „instrumenta salutis" spricht, wenn sie deren Glauben und deren Leben aus dem christlichen Glauben in Worten hoher Anerkennung beschreibt. Instrumente des Heils sind diese Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, weil die dafür entscheidenden Aufgaben, die Verkündigung des Evangeliums und der Dienst an den Sakramenten sowie die christliche Diakonie, dort wahrgenommen werden – und zwar vorwiegend durch das Amt in diesen Kirchen, das „ministerium ecclesiasticum", zu dem im Fall der evangelischen Kirche nach der Confessio Augustana das „rite vocatus" erforderlich ist. Mit anderen Worten: Wenn das Zweite Vatikanum in Worten der – differenzierten – Anerkennung von diesen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften spricht, dann kann von dieser positiven, anerkennenden Bestimmung das Amt als entscheidender Vermittlungsdienst in ihnen nicht ausgeschlossen werden. Man kann mit der einen Hand nicht geben, was man mit der anderen wieder nimmt (W. Kasper).

2. Die Voraussetzung für eine mögliche Anerkennung kirchlicher Ämter besteht ferner darin, daß in dem Memorandum das kirchliche Amt in einer Weise beschrieben wird, daß die damit gemeinte Sache erkannt wird und als *gemeinsame Grundlage* anerkannt werden kann. W. Kasper hat den im Memorandum dargestellten Sachverhalt so beschrieben: „Das Amt hat eine besondere Sendung und steht im Vollzug dieses seines Dienstes der Gemeinde gegenüber; aber es ist wie alle anderen auf die Gnade Gottes angewiesen und steht so innerhalb der Gemeinde. Nur wo diese Spannung durchgehalten wird, ist rechte Lehre vom Amt. Dies ist in dem vorliegenden Memorandum eindeutig der Fall, was sowohl von seiten der protestantischen wie von seiten der katholischen Theologie einen ganz erheblichen Fortschritt darstellt. Damit ist im fundamentalen Ansatz des Amtsverständnisses ein gemeinsamer Ausgangspunkt gegeben, der in der gegenwärtigen Amts- und Autoritätskrise alles andere als selbstverständlich ist." [2]

3. Eine weitere Voraussetzung der Anerkennung kirchlicher Ämter besteht in dem ebenfalls im Memorandum zum Ausdruck gelangten – faktischen – Konsens in der Frage der *Ordination und der Sakramentalität der Ordination* sowie des *Character indelebilis*. Die These 22 b: „Ob die Ordination als Sakrament bezeichnet werden soll oder nicht", sei eine „Frage der Sprachregelung", hat besondere Kritik erfahren, obwohl in These 16 und noch mehr in der dazu gehörenden Studie S. 192–199 die damit gemeinte Sache näher beschrieben ist. Diese selbst kann in verschiedener Begrifflich-

[2] W. Kasper, a. a. O. 221.

keit und Sprache ausgedrückt werden. Dies gilt um so mehr, als es eine Geschichte des Begriffs und der Sprache gibt. Auch hier hat W. Kasper die Sache verdeutlicht. „Entscheidend ist . . . nicht der Begriff Sakrament, sondern die Sache, die gemeint ist. Diese ‚Sache' besteht darin, daß dem Ordinierten unter Handauflegung und Gebet die Gabe des Geistes zur Erfüllung seines Dienstes in wirksamer Weise verheißen wird. Wo dies der Sache nach anerkannt wird" – und Kasper sieht dies im Memorandum gegeben –, „ist die Frage der Sakramentalität in der Tat nur eine Frage der Sprachregelung."[3] Ein ähnlich gelagerter Tatbestand liegt in der Frage des sakramentalen Charakters vor, wie er im Memorandum zum Ausdruck kommt.

4. Eine weitere Voraussetzung der Anerkennung kirchlicher Ämter ist in der Tatsache der *Apostolizität* und der *apostolischen Sukzession* gegeben. Hier ist vor allem die Tatsache zu bedenken, daß apostolische Sukzession eine viel umfassendere und vielschichtigere Größe darstellt als nur die ununterbrochene Kette der Handauflegung bei der Übertragung des Bischofsamtes, daß Nachfolge der Apostel vor allem die Nachfolge in der apostolischen Überlieferung, der apostolischen Sendung, die Nachfolge im apostolischen Zeugnis und im apostolischen Glauben meint, die der Kirche als ganzer verheißen und aufgetragen ist. Innerhalb dieses umfassenden Horizonts ist die Frage der Sukzession im Bischofsamt durch die Kontinuität der Handauflegung zu sehen. Die damit eröffnete Perspektive wird insofern noch erweitert, als es geschichtlich die Tatsache der presbyteralen Handauflegung und Sukzession gibt, die die Frage hervorruft, wie diese Tatsache theologisch zu beurteilen ist, ferner als es in der Festsetzung des sakramentalen Zeichens der Ordination geschichtlich gesehen einen weiten Spielraum gibt: Überreichung der liturgischen Geräte (Konzil von Florenz, DS 1326) und Handauflegung als durch Pius XII. „ex nunc" festgesetzte Form. Schließlich ist zu bedenken, daß die Verwerfung der Ämter in den protestantischen Kirchen nicht eigentlich „eine verbindliche katholische Lehre ist als vielmehr eine herrschende Praxis, die freilich selbst wieder theologische Qualität besitzt"[4].

Aus Voraussetzungen wie diesen und auf der darin festgestellten Gemeinsamkeit wird das Recht und die *Möglichkeit einer Anerkennung* kirchlicher Ämter hergeleitet. Davon hängt die im Memorandum gezogene Folgerung ab. Wo dieses im Memorandum vorgelegte Verständnis von kirchlichen Ämtern nicht anerkannt wird, ist auch eine Anerkennung kirchlicher Ämter nicht möglich. Deshalb ist ein Hinweis auf faktische Tendenzen, das Amt abzuschaffen, Ordination zu verweigern, Ordination durch Investitur zu ersetzen, kein Argument gegen das Memorandum, das ja die Anerkennung des Amtes und seiner besonderen und spezifischen Funktion voraussetzt. Es müßte viel mehr gewürdigt werden, in welch intensiver und ausdrücklicher Weise die *evangelischen Mitarbeiter* sich für das in der Weise des Memorandums umschriebene Amt in ihrer Kirche einsetzen und damit eine Gemeinsamkeit mit der katholischen

[3] Ebd.; ähnlich G. Gassmann in: Luth. Monatshefte 12 (1972) 198.
[4] Kasper, a. a. O. 227.

Kirche sichtbar machen. Vielleicht hätte dieser Gedanke im Buch noch mehr zum Ausdruck gebracht werden sollen. Dieser Umstand und manches andere ist ein Hinweis darauf, daß die Thesen, vor allem soweit sie sich auf das Theologische beziehen, erst im Zusammenhang mit den dazu gehörigen Studien in ihrer Bedeutung und in ihrem Stellenwert verständlich werden.

5. Anerkennung setzt Gemeinsamkeit voraus. In der Kritik ist die Frage aufgetaucht, ob die im Memorandum genannten Elemente für eine Anerkennung ausreichen, ob nicht z. B. die Frage der apostolischen Sukzession im Bischofsamt und ihrer Relevanz als wesentliches Zeichen „für die Vollgestalt der apostolischen Sukzession und der Kirche" hätte mehr zur Sprache kommen müssen (W. Kasper und G. Gassmann). Damit berührt sich die Frage nach dem Petrusamt (K. Rahner), das im Memorandum als „noch ungeklärte Frage" ausgeklammert wird (16). Die Verfasser des Memorandums, das sich ausdrücklich der ökumenischen Diskussion stellt, werden diese wichtigen Fragen ernst nehmen und fragen, ob es nicht hilfreich gewesen wäre, auf die Frage der Stufen und Grade der Anerkennung näher einzugehen, wie es in dem Dokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung als Ertrag der Konsultation der Tagung in Marseille im September 1972 erfolgte[5].

Wenn aber feststeht, daß Voraussetzung einer Anerkennung auch das Sehen, die Erkenntnis und Bejahung des Verschiedenen ist, dann folgt daraus, daß das gemeinsam Anerkannte eine mögliche Pluralität der Verwirklichung gefunden hat und finden kann, daß es dazu Hinweise und Anhaltspunkte im biblischen und geschichtlichen Befund gibt. Niemand wird „Konsens naiv mit Gleichförmigkeit theologischer Überzeugungen und kirchlicher Strukturen und Lebensformen gleichsetzen. Es geht vielmehr um die Anerkennung einer weitreichenden grundlegenden Gemeinsamkeit und legitimen geschichtlichen Vielfalt, auf deren Grundlage und in deren Kontext früher vorhandene kirchentrennende Unterschiede heute nicht mehr vorhanden sind oder ihre kirchentrennende Kraft verloren haben." [6]

Dies andere – Verschiedene – wird, das folgt daraus, in einem anderen Licht und mit anderen Augen gesehen, als es lange Zeit der Fall war, wo man glaubte sagen zu können oder sagen zu müssen, in der evangelischen Kirche gebe es kein gültiges Amt, keine sakramentale Ordination – eine These, die für die Beurteilung der Verkündigung, des Gottesdienstes und der Sakramente für lange Zeit mit entscheidend war. Deshalb blieb die Frage des Amtes der immerwährende Grund, in getrennten, sich gegenseitig exkommunizierenden Kirchen leben zu müssen – und dies, obwohl es in dem „Articulus stantis et cadentis ecclesiae", in der Rechtfertigungslehre, inzwischen einen Konsens gibt. An der Frage des Amtes schien nur die Möglichkeit der Sackgasse übrig zu bleiben. Das ist eigentlich ein bedrückender Tatbestand, da „im Unterschied

[5] Ökumenische Rundschau 22 (1973) 231–256, bes. 252 ff. (Auf dem Weg zur Anerkennung und Versöhnung der Ämter).

[6] Gassmann, a. a. O. 197.

zur Situation im 16. Jahrhundert hier nicht mehr eigentlich das Evangelium, sondern lediglich noch kirchliche Strukturen trennend zwischen den Kirchen stehen" [7].

6. Anerkennung bedeutet – noch einmal – *nicht Preisgabe und Verrat des eigenen,* sondern die in der Treue zum eigenen ermöglichte *neue Sicht des anderen.* Anerkennung schließt deshalb ein, daß der Christ in seiner konkreten Kirche beheimatet ist und bleibt und aus der ihr eigenen geschichtlichen konkreten Tradition lebt, die er weder zu verleugnen noch aufzuheben gedenkt; aber Anerkennung bedeutet auch, daß er das andere, das ja ebenfalls in einer lebendigen Geschichte steht, vor allem in seiner Positivität wertet.

Anerkennung läßt es deshalb durchaus als möglich erscheinen, daß man z. B. katholischerseits im Kontext eines gemeinsamen und umfassenderen Verständnisses der Apostolizität der Kirche der „bischöflichen Sukzession eine besondere Bedeutung beimißt und deren Fehlen beim Dialogpartner bedauert, ohne aber damit der evangelischen Tradition eine apostolische Sukzession abzusprechen, da sie andere Elemente dieser Sukzession ebenfalls und zeitweilig auch treuer als die katholische Tradition bewahrt hat". Es wäre andererseits möglich, daß man evangelischerseits die eigene Überzeugung von dem *einen* Amt besonders herausstellt, „ohne doch im geschichtlich erwachsenen dreistufigen Ordo der römischen, orthodoxen und anglikanischen Kirche einen kirchentrennenden Gegensatz zu sehen" [8].

Noch einmal: Eine Anerkennung verlangt nicht, sondern schließt es aus, daß alle Unterschiede verschwinden, daß die Profile abgeschafft und nivelliert werden – aber Anerkennung bedeutet, daß diese, die bisher das unübersteigbare Hindernis für die Einheit der Kirchen bedeuteten, in einem neuen Licht und mit anderen Augen gesehen werden. Dies ist möglich geworden, weil die Geschichte der Kirchen seit vierhundert Jahren nicht stehengeblieben ist, weil die Situation des Ursprungs sich gewandelt hat und die damals vorhandenen Voraussetzungen nicht mehr zutreffen. Das ist nicht zu bedauern, sondern zu begrüßen. Wenn – um ein sicher unverdächtiges Beispiel zu erwähnen – von katholischer Seite die *Ämter der orthodoxen Kirche* anerkannt werden, wenn trotz der Differenz in der Frage des Petrusamts mit der orthodoxen Kirche sogar Abendmahlsgemeinschaft möglich ist, dann folgt aus solcher Anerkennung nicht, daß derjenige, der dies anerkennt, damit ein orthodoxer Christ wird im Sinn der Konfessionsbestimmung. Es folgt daraus vielmehr, daß damit jenes Ziel neu gesehen und anzustreben versucht wird. Bisher waren die Konfessionen Träger der Trennung und Spaltung der Christenheit. Jetzt sollten sie, nach Aufarbeitung der noch verbleibenden Probleme und angesichts der sie alle bedrohenden und engagierenden säkularen Herausforderung durch die Infragestellung und Bekämpfung des Christlichen schlechthin, zu Subjekten einer legitimen Vielfalt werden, die

[7] U. Kühn, Die Pluralität der Theologie und die Einheit des Glaubens, in: Ökumenische Rundschau 22 (1973) 214.

[8] Gassmann, a. a. O. 197 f.

nicht der Widerspruch, sondern der Ausdruck der Einheit ist – wie es zur Zeit des Neuen Testaments der Fall war, in dem nicht ein Bild des gegenwärtig Bestehenden, sondern des künftig Erstrebten und Möglichen geboten wird.

In den verschiedenen Voten des Bischofs Heinrich Tenhumberg von Münster aus jüngster Zeit begegnet der Gedanke der Wiedervereinigung der Kirchen im Sinn einer Union. Diese dürfe „allerdings nicht als Fusion und Nivellierung der spezifischen Eigenwerte der christlichen Konfessionen mißverstanden werden. Die Kirchen müssen vielmehr bei einer *Anerkennung ihrer wesentlichen gemeinsamen Strukturelemente* zu einer Vereinigung kommen." [9] Das ist genau die Auffassung, von der auch die Arbeitsgemeinschaft der Ökumenischen Institute bestimmt ist. Inwiefern allerdings durch den Vorschlag des Memorandums in der Frage der kirchlichen Ämter die volle Einheit „eher blockiert als gefördert" werde [10], ist mir nicht klar geworden.

7. Es mag sein – und das hat die Kritik am Memorandum gezeigt –, daß in der Frage der Anerkennung noch nicht alle Dimensionen berücksichtigt, noch nicht alle Probleme gelöst sind. Hier werden neue Aufgaben genannt. Aber eines hat das Memorandum bewirkt: die Frage nach dem Amt kann nicht mehr ad acta gelegt werden in dem Sinn, daß darüber die Akten geschlossen bleiben, womöglich im Sinn eines endgültig negativen Bescheids. Eine weitere Vertiefung und Differenzierung dessen, was Anerkennung bedeutet und in sich schließt, kann eine Hilfe auf dem Weg zum Ziel der Einheit sein.

Nichts anderes als dies wollte die im Memorandum entfaltete Thematik bieten. Die Schlußthese lautet, daß, natürlich unter der Voraussetzung und Anerkennung dessen, was im ganzen vom kirchlichen Amt gesagt ist, einer gegenseitigen Anerkennung kirchlicher Ämter *theologisch* nichts Entscheidendes mehr im Weg stehe. Damit wird selbst *keine Entscheidung vorweggenommen* und getroffen; eine Entscheidung ist nicht Sache der Theologen, sondern der *Kirchenleitungen*. Das wurde in der Stellungnahme der Institute vom 14. 2. nach den ersten kritischen Stimmen ausdrücklich gesagt. Damit konvergiert das Memorandum auch mit den Dokumenten aus USA, von Malta und von Dombes, die ausdrücklich diese Petition an die Kirchenleitungen enthalten.

Indes, diese Petitionen wären unmöglich, hätten sie nicht einen Anhalt in der theologischen Begründung für eine mögliche Anerkennung der Ämter. *Karl Rahner* hat in seinen letzten Arbeiten immer wieder darauf hingewiesen, daß ihm, abgesehen von der Frage des Papsttums, „auf dem Gebiet der theologischen Reflexion und also auch auf dem Gebiet des kirchlichen Glaubensbekenntnisses eigentlich keine konfessionsverschiedenen Hindernisse mehr vorhanden zu sein" scheinen. Er ist der Meinung, daß nun „die Initiative von den Theologen auf die Amtsträger übergehen" müsse [11]:

[9] KNA-Kritischer Ökumenischer Informationsdienst, 28. 2. 1973 (Hervorhebung von mir).
[10] Ebd. 5. 6. 1973.
[11] K. Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance (Freiburg 1972) 112, 114.

„Die Amtsträger in den Kirchen dürfen heute nicht mehr so tun, als könnten sie vorläufig nichts machen, weil die Theologen sich nicht einigen können." [12]

Von den Kirchenleitungen sind auch die konkreten Modi zu entscheiden, wie eine mögliche Anerkennung kirchlicher Ämter faktisch erfolgen kann und in welchen Formen sie sich realisieren läßt. Die Leitungen der Kirchen sollten durch das Memorandum nicht unter Druck gesetzt, sondern auf ihrem Weg zum unaufgebbaren und verpflichtenden Ziel, der Einheit der Christen, durch die Arbeit der Theologie, die sich nicht mit der Kirche identifiziert, aber einen Dienst in der Kirche leisten will, weil sie eine Funktion in der Kirche hat, ermutigt und mit Hoffnung erfüllt werden. Von dieser Einheit sagt das Dokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung „Vorstellungen der Einheit und Modelle der Einigung" vom Oktober 1972: „Einheit ist nicht das Ende der Spannung. Einheit besteht vielmehr darin, daß wir einander in unserer Verschiedenheit in Christus anzuerkennen vermögen."

[12] Ders., Ist Kircheneinigung dogmatisch möglich?, in: Theol. Quartalschrift 153 (1973) 103–118, hier 118.

Peter Meinhold

Freiheit als Norm christlichen Glaubens und Handelns

Es gibt Probleme in der Christenheit, die in jeder Generation neu auftreten und von jedem Zeitalter zu der ihm gemäßen Lösung gebracht werden müssen. Sie gehören zum christlichen Glauben schlechterdings hinzu, ja, sie erwachsen aus der besonderen Artung und Anlage des christlichen Glaubens selbst. Die Frage nach Autorität und Freiheit in der Kirche ist eines dieser immer aktuellen Grundprobleme. Es wäre daher falsch, wenn man diese Frage nur im Licht der gegenwärtigen Auseinandersetzungen sehen wollte. Sie hat in der Kirche von jeher bestanden. Es ist ebenfalls unrichtig, in den beiden Größen „Autorität" und „Freiheit" letzte, sich ausschließende Gegensätze zu erblicken. Es handelt sich bei diesen beiden Begriffen um Gegenpole, um Korrelate, d. h. um zwei Größen, die so zusammengehören wie die beiden Pole eines Stromkreises, so daß man weder von der einen noch von der anderen Seite reden kann, ohne dabei zugleich ihre Verbundenheit und ihr Gegenüber ins Auge zu fassen.

Offensichtlich ist gerade unserer Zeit die Aufgabe neu gestellt, das Verhältnis von Autorität und Freiheit in der Kirche zu durchdenken und die beiden Seiten so auszuwiegen, daß sie in ihrem gegenseitigen Bedingtsein erkennbar werden. In diesem Sinn gilt es zuerst zu überlegen, welches die besonderen Formen von Autorität und welches die besonderen Kennzeichen von Freiheit in der Kirche sind, um die beiden Größen sodann nach ihrem Wert aufeinander abzustimmen und in das rechte Verhältnis zueinander setzen zu können.

Autorität in der Kirche

Wir fragen zunächst nach Wesen und Kennzeichen der Autorität in der Kirche. Es ist falsch, die kirchliche Autorität nach Art eines weltlichen Herrschaftsanspruchs zu verstehen, obwohl dies oft genug in der Vergangenheit vorgekommen ist und auch heute noch dort vorzukommen scheint, wo man eine billige Polemik gegen die autoritäre Kirche treibt. Autorität in der Kirche gründet sich nicht auf eine säkulare Macht. Sie beruht nicht auf dem Anspruch eines weltlichen Amts, das für sich allein Gehorsam fordert, weil nur durch die Unterordnung unter seine Hoheit die Ordnung in der Welt erhalten und das Zusammenleben der Menschen geregelt und der Mensch vor dem Menschen geschützt werden kann.

Wenn in der Kirche von Autorität die Rede ist, so ist nicht an Herrschaft und Amt, nicht an Hoheit und Unterwerfung gedacht. Es ist hier eine Autorität gemeint, die sich niemand als eine formale anmaßen kann, die er vielmehr nur in dem Maß besitzt, als er sie sich selbst erworben hat. Es ist unmöglich, von Autorität in der Kirche zu sprechen, ohne nicht hinter aller kirchlichen Autorität die Hoheit und den Anspruch Gottes an den Menschen zu erkennen. Deshalb begegnet uns Autorität in der Kirche in einer dreifachen Weise. Sie ist die Autorität der Bibel als des Wortes Gottes; sie ist die Autorität des Heiligen Geistes und seiner lebendigen Zeugen, und sie ist die Autorität des Lehramts (das im weitesten Sinn des Wortes zu nehmen und nicht auf ein einziges Amt einzuschränken ist, wie wir vorweg bemerken) sowie der von ihm jeweils ausgeübten Funktionen.

Erst wenn man im kirchlichen Raum den Begriff „Autorität" unter diesen drei Aspekten betrachtet, wird man sich in der rechten Weise mit ihr auseinandersetzen können und nicht der heute leider allzu häufig begegnenden Gefahr erliegen, sie in einem weltlich-politischen Sinn zu verstehen und demgemäß den Abbau von Autorität in Richtung auf eine „Demokratisierung" der Kirche zu fordern – ein berechtigtes Anliegen allerdings, das jedoch nur für rein politische Gebilde mit dieser Bezeichnung und Namengebung zutrifft, in der Kirche jedoch durch das Ausgewogensein und durch die allein hier anzutreffende Zweipoligkeit von Autorität und Freiheit bereits die Richtung der hier allein möglichen Lösung anzeigt.

„Autorität" im kirchlichen Raum leitet sich also erstens von der Autorität der *Bibel* als dem *Wort Gottes* her. Wir meinen damit, daß das Wort Gottes in der Bibel so enthalten ist, daß die Heilige Schrift zwar nicht im Sinn eines heiligen Buchs zu verstehen ist, wie es in außerchristlichen Religionen der Fall sein mag, wenn jedes Wort, ja, jeder einzelne Buchstabe als unverletzlich gilt, weil er von Gott herstammt und aus der göttlichen Offenbarung geflossen ist, wohl aber als die menschlich-geschichtliche Umhüllung der Selbstbezeugung Gottes verstanden werden muß.

Die Bibel ist also kein heiliges Buch nach Art des eben gekennzeichneten Verständnisses. Sie ist das in aller Geschichtlichkeit eingekleidete Zeugnis von der Rede Gottes an den Menschen, die durch das Gesetz und die Propheten, durch Erziehung und Leitung des Volks Israel ergangen ist. In besonderer Weise aber ist Jesus Christus das Wort Gottes an den Menschen, und zwar in der Gesamtheit seiner Erscheinung, so daß sein Wort und sein Handeln, sein Reden und sein Tun in gleicher Weise die uns Gott enthüllenden Manifestationen sind. Von diesem in Christus ergangenen Reden Gottes legt die Bibel, insbesondere das Neue Testament, ein mannigfaches Zeugnis ab.

Die Einsicht in diese Zusammenhänge hat zur Folge, daß der Bibel deshalb eine Autorität zukommt, weil sie immer beides zugleich ist, Zeugnis und Antwort, Bekräftigung und Bekenntnis des Wortes, das Gott in Jesus Christus gesprochen hat. Es gibt deshalb in der Christenheit eine höchste und letzte Autorität: die Heilige Schrift, an der jede menschliche Rede von Gott, jedes menschliche Bekennen und Bezeugen Gottes sich zu orientieren hat, wenn es sachgemäß bleiben und mehr als die Aussage des

Menschen von sich selbst sein will. Die katholische wie die evangelische Kirche haben in der Vergangenheit oft genug diese Autorität des Wortes Gottes bekannt. Sie haben dieses Wort zum Maßstab für ihre Aussagen und Lehren, für ihre Verkündigung und ihre Handlungen gemacht, indem sie sich dieser Autorität im Gehorsam gebeugt haben. Infolge dieser Bindung haben sie alles aufgegeben, was mit dieser Autorität nicht verträglich ist oder sich von ihr nicht herleiten läßt. Wenn man deshalb sagt, daß die Kirche von Zeit zu Zeit sich einem Prozeß der Erneuerung unterziehen müsse, so kann damit nur die Ausrichtung ihres jeweiligen Lebens und Lehrens am Wort Gottes als der letzten und höchsten für sie gegebenen Autorität gemeint sein. Die Legitimität allen Redens und Zeugens von Gott ist eben nur dann gegeben, wenn sie in ihrer Sachgemäßheit vom Wort Gottes her erwiesen werden kann.

Wir dürfen, um diese Zusammenhänge deutlich zu machen, die bisherigen Ausführungen über die Bedeutung der Autorität im kirchlichen Raum in die beiden Sätze zusammenfassen, daß es hier keine bloß äußere und formale Autorität gibt, die einfach Unterwerfung und Anerkennung von den Gläubigen fordert, sondern daß gerade im kirchlichen Raum nur in dem Maß ein Amt für sich Autorität beanspruchen kann, als diese sein Inhaber sich selbst erworben hat. Das gilt von der Ausübung der Lehrfunktionen und aller anderen Tätigkeiten in ihrer ganzen Abstufung, vom Lehrdienst der Paten bis zu den Lehraufgaben des ökumenischen Konzils, ja auch des Papstes.

Ein gleiches trifft mutatis mutandis für den Protestantismus zu. Auch hier ist die Wahrnehmung jeglicher bloß äußeren Autorität, die lediglich aufgrund des Amts geltend gemacht wird, in eine schwere Krise geraten. Denn der Verdacht, daß eine solche Haltung nicht mehr den echten und wirklichkeitsnahen Zusammenhang mit dem Glaubensleben aller Glieder des Volks Gottes besitzt und somit auch nicht in der Lage ist, eine Antwort auf die von diesen bewegten Fragen zu geben, die man innerlich bejahen und somit als autoritativ für sich anerkennen kann, ist unabweisbar. Der personale Bezug der Autorität im kirchlichen Raum wird gerade an dieser Stelle sichtbar, weil deutlich wird, daß hier Autorität nie ein Selbstzweck sein kann.

Das zweite Moment, welches die kirchliche Autorität charakterisiert, ist dadurch gegeben, daß diese immer nur im Dienst einer noch *höheren, ihr überlegenen Autorität* stehen muß, wenn sie als solche und innerlich von den Gliedern des Volks Gottes anerkannt werden soll. Jede Autorität muß im Raum der Kirche von der Autorität des Wortes Gottes, des Heiligen Geistes und der lebendigen Zeugenschaft für die gegenwärtige Wirksamkeit desselben getragen sein.

In der frühen christlichen Kirche war die Begegnung mit dem Auferstandenen von zeugnishaftem Charakter. Sie begründete nämlich zugleich eine einzigartige Autorität in der Gemeinde und für sie. Diese Tatsache wird dadurch belegt, daß das älteste Bekenntnis der Christenheit, das noch aus vorpaulinischer Zeit kommt und vom Apostel Paulus selbst als ein ihm bereits überliefertes gekennzeichnet wird, an erster Stelle denjenigen Apostel nennt, dem die Erscheinung des Auferstandenen als dem ersten Jünger, ja überhaupt als dem ersten Christen zuteil geworden ist, den Apostel Petrus.

Diesem ist damit vor allen anderen Aposteln eine einzigartige Auszeichnung zuteil geworden. Die erste Begegnung mit dem Auferstandenen hat in einzigartiger Weise die Autorität eines Primats begründet, wie er in der katholischen Kirche durch die Aufrechterhaltung desselben auch heute noch sichtbar ist und immer wieder anschaulich gemacht wird.

Es ist deshalb von einer ebenso großen Bedeutung, daß man schon sehr früh in der Christenheit diesen Primat nicht nach seiner rein formalen und äußeren Seite hin bewertet hat, sondern in ihm den Primat des Dienstes an und der Liebe zu allen Christen verstanden hat. Schon in den Jahren zwischen 110 und 117 hat man in der jungen Christenheit vom römischen Bischof als ausgezeichnet mit dem „Vorsitz im Liebesbund" gesprochen, so daß dessen Autorität nicht einfach nur aus äußeren Gründen gilt oder ihr deswegen eine Art von Folgschaft geleistet wird. Vielmehr beugt man sich ihr, weil sie mit dem Wort Christi in einer für die ganze Kirche, für alle ihre Glieder geradezu zeichenhaften vorbildlichen Weise ernst macht, daß derjenige, der der Höchste in der Gemeinde sein will, sich als der Diener aller erweisen muß, um eben darin die echte Nachfolge des Menschensohns zu bekunden, wie es dieser selbst gefordert hat. Damit hat sich dann die Auffassung der Autorität von einer solchen der äußeren Geltung und Anerkennung des Amts zu der des Dienens, der Hingabe in der Liebe und der Knechtschaft unter die Knechte Gottes, wie es Papst Gregor d. Gr. ausgedrückt hat, verwandelt.

Freiheit in der Kirche

Nachdem wir den Begriff der Autorität und der Ausübung ihrer jeweils besonderen und abgestuften Funktionen im Raum der Kirche behandelt haben, gehen wir nun dazu über, von ihrem Gegenüber, der Freiheit, zu sprechen. Dieser Begriff bezeichnet ja die andere Seite des kirchlichen und christlichen Lebens; er stellt ein dauerndes Regulativ zu der Handhabung der Autorität dar, wie auch die Praktizierung der Freiheit als Korrektiv für sich die Autorität erforderlich macht.

Man darf nun auch den Begriff „Freiheit" nicht im modernen, idealistischen Sinn verstehen und ihn als eine rein innerliche und gedankliche Größe auffassen, so als ob der Mensch seinem Wesen nach „frei" ist, auch wenn man ihn in Ketten legen würde. Es geht auch nicht an, den Begriff „Freiheit" nur im negativen Sinn als das Freisein des Menschen von Zwang, Gebundenheit und Autorität zu verstehen, so daß darunter die schlechthinnige Gelöstheit des Menschen von allen Bindungen, die das Leben tragen, zu verstehen wäre. Vielmehr meint „Freiheit" im christlichen Sinn die Befreiung des Menschen von den Mächten, die ihn unfrei machen, indem sie von ihm Besitz ergreifen und sein gesamtes mitmenschliches Handeln lähmen, nämlich von den Mächten des Gesetzes, der Sünde und des Todes. Gerade der Apostel Paulus hat immer wieder die Freiheit in dieser dreifachen Hinsicht betont, daß sie nämlich von dem sich zwischen

Gott und den Menschen liegenden Gesetz, von der Sünde in ihren sozialen Auswirkungen und ihrer Vergiftung aller zwischenmenschlichen Beziehungen frei ist, und daß sie die Freiheit vom Tod meint, der sich über das menschliche Bewußtsein legt und seine Existenz nur von daher zu verstehen lehrt.

Freiheit in christlichem Sinn meint zugleich auch immer die Gebundenheit des Menschen an den Mitmenschen, dem zu dienen er von sich selbst und aller Ichbezogenheit befreit worden ist. Ein solches Verständnis von Freiheit schließt deshalb die Frage nach der Macht oder den Mächten ein, von denen man befreit worden ist, wie auch die Frage nach dem Ziel, um dessentwillen man die Freiheit erlangt hat, zu dem man befreit worden ist.

Es gibt deshalb ein spezifisches Verständnis von Freiheit im kirchlichen Raum, wie es auch ein solches von Autorität gibt, wie wir es oben entwickelt haben. Weder ist Freiheit als die einfache Befreiung des Menschen von aller Autorität zu verstehen, noch ist Autorität etwa mit der Unterdrückung und Beschränkung der Freiheit sachgemäß umschrieben. Vielmehr handelt es sich bei diesen beiden Größen um zwei einander bedingende Pole, die genau ausgewogen sein wollen.

Wir können auch in dieser Hinsicht drei verschiedene Kennzeichen für die Handhabung der Freiheit im christlichen Sinn als das Echte gegenüber der Praktizierung der Autorität im Raum der Kirche angeben.

Das erste Korrelat zur Autorität liegt in der Anerkennung der *Freiheit des christlichen Gewissens* für seine Entscheidungen in den konkreten Fragen des Lebens, die nur in voller personaler Verantwortung getroffen werden können. Diese Freiheit meint nicht die Ungebundenheit des Gewissens, für das es schlechthin keine anderen Normen gäbe als die von ihm selbst gesetzten, sondern sie versteht darunter die Bindung des Gewissens an Gott und an seine uns durch sein Wort unmittelbar berührende Autorität.

Freiheit ist sodann als ein Korrektiv zum Begriff und zur Ausübung von Autorität als die Möglichkeit zu freier Entfaltung der jedem Menschen eigenen *Personalität* zu verstehen, die den Einsatz aller von der Zeit dem Menschen dargereichten Bildungsmittel fordert. Zu diesem Zweck ist jede Lenkung und Steuerung dieses Einsatzes ebenso zu verwerfen, wie der hemmungslose Gebrauch derselben zu vermeintlicher Eigenständigkeit und in irrtümlicher Selbstmächtigkeit zu verurteilen ist. Der Theologe wird deshalb gerade die Sozialität der Bildungsmittel betonen, die dem anderen Menschen zum Unheil oder Heil gereichen können, wie er von diesem Gedanken aus auch auf die Verantwortung in der Produktion und der Darbietung der Massenmedien sowie zu ihrem Gebrauch und überpersönlichem Einsatz verweisen muß. Hier wird die Freiheit durch die Autorität des anderen Menschen, des fremden Du, dem zu dienen man befreit worden ist, begrenzt.

Es bewährt sich drittens die Freiheit im Raum der Kirche in der Wahrung eines der wesentlichen Grundrechte des Menschen, nämlich der Achtung der *Glaubens- und Religionsfreiheit*. Es ist den Kirchen nicht leicht geworden, zu der Erkenntnis dieser Art von Freiheit zu kommen und das Prinzip der Toleranz auf die Vielfalt der Glaubens-

meinungen und die Fülle der religiösen Erfahrungen sowie ihres Ausdrucks anzuwenden. Sie haben viele Stadien auf dem Weg zur Gewinnung dieser doppelten Freiheit durchlaufen müssen, die sie nun ebenfalls aus Glaubensgründen und aus der Erfahrung der hinter diesen stehenden Autorität Gottes begründen. Es handelt sich dabei um die Einsicht in die mannigfachen Weisen des göttlichen Sichoffenbarens, die in Jesus Christus zu einer unmittelbaren Begegnung mit dem Menschen gekommen sind, die an die voraufgegangenen Gottesbezeugungen sich anschließen und diese doch gleichzeitig abschließen und überhöhen (vgl. Hebr 1, 1 f.).

Konsequenzen für Christenheit und Welt

Im Zusammenhang dieser Überlegungen müssen nun die beiden wichtigen Konsequenzen hervorgehoben werden, die sich aus diesen Darlegungen über die Polarität von Autorität und Freiheit ergeben:

1. *Für die Christenheit selbst,* in der es weder die einseitige Betonung von „Freiheit" noch das unnachgiebige Pochen auf „Autorität" geben kann, weil der christliche Glaube seinem Wesen nach auf Autorität und Freiheit angelegt ist: auf *Autorität,* denn was ist der Glaube anderes als die Antwort, als das Bekenntnis von seiten des Menschen auf den Ruf Gottes, der ihn zu einem Gehorsam des Glaubens fordert, der diesem Ruf nicht ausweicht, sondern ihn als die ihn bezwingende, übermächtige Autorität seines Lebens aufnimmt, sie in all ihrer Realität bezeugt, indem er sich zu ihr bekennt, um so diesen Ruf auch den Brüdern vernehmbar zu machen, damit er auch ihnen zu der Autorität ihres Lebens werde; auf *Freiheit,* denn eben dieser Glaubensgehorsam ist weder Nötigung noch Zwang, sondern ruht immer in der freien Entscheidung des Menschen, die er an jedem Tag, ja zu jeder Stunde neu durchstehen und in allen Anfechtungen durchhalten muß, um mit dem eigenen Willen das ganz frei zu tun, was ihm als der Wille Gottes entgegengetreten und von ihm in voller Freiheit aufgenommen worden ist. So wird der Mensch erst durch den Glauben zu voller personaler Freiheit gebracht. Luther hat diesen paradoxalen Sachverhalt dahin ausgedrückt, daß ein Christenmensch „ein freier Herr aller Dinge und niemandem untertan" ist, aber doch gleichzeitig „ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan" bleibt (WA 7, 21). Diese einzigartige, nur für den christlichen Glauben geltende Polarität von „Autorität" und „Freiheit" ist in der Kirche zu allen Zeiten zu achten und immer wieder neu praktisch auszufüllen und auszuwiegen.

2. *Für die Welt,* die heute mehr denn je unter dem Mißbrauch von „Autorität" und „Freiheit" leidet, die in fast allen Sektoren des Lebens meist in ausschließlichem Sinn, d. h. als ein Entweder-Oder verstanden werden. Deshalb hat gerade die Theologie auf die politische Relevanz der beiden, allein im Raum der Christenheit ausgewogenen und in das rechte Verhältnis zueinander gesetzten Größen zu verweisen.

Vielleicht muß heute die Welt wieder neu von der Christenheit lernen, daß es sich weder bei „Freiheit" noch bei „Autorität" um lediglich um ihrer selbst willen zu gebrauchende Realitäten handelt, daß vielmehr ihre gegenseitige Bezogenheit aufeinander gerade darin zum Ausdruck kommt, daß sie gegen- und wechselseitig den Raum umgrenzen und absichern, in dem allein sie überhaupt möglich sind und in dem der Mensch dann ganz das sein und werden kann, wozu er als Mensch durch seine Personalität berufen ist.

Um wahrhaft frei zu sein und seine Freiheit behaupten zu können, bedarf der Mensch der höchsten und letzten Autorität, welche die Gottes ist, wie er zugleich gegenüber allem Gebrauch von Autorität wissen muß, daß „Freiheit" immer ein Leben in der Gefährdung bedeutet, sie zu mißbrauchen und sie deshalb wieder zu verlieren, d. h. in die gänzliche Unfreiheit zu fallen. Darum ist uns Autorität gegeben, damit durch sie der Zusammenbruch von Freiheit um des Menschen willen verhindert werde, wie uns „Freiheit" gegeben ist, damit durch sie die „Autorität" nicht als Selbstzweck ausgeübt werde.

Es liegt auf der Hand, daß diese Einsichten von höchster politischer Bedeutung sind, weil sie gerade durch ihre Praktizierung im Raum der Kirche den zeichenhaften Charakter tragen, an dem die Welt sich je und je orientieren kann. Deshalb dürfen wir diese für den Christen angestellten Überlegungen zu dem Problem von „Autorität" und „Freiheit" im Raum der Kirche mit dem Wort des Apostels Paulus zusammenfassen: „So besteht nun in der Freiheit, zu der euch Christus befreit hat" (Gal 5, 1).

Freiheit als Norm

Wenn diese Freiheit nun zu einer Norm für den christlichen Glauben und das Handeln des Christen gemacht werden soll, so ergibt sich die Frage, ob nicht darin ein Widerspruch liegt, wenn das, was gerade die Signatur der Freiheit tragen soll, zu einer Norm für Glaube und Handeln erklärt wird. Freiheit und Normierung schließen sich gegenseitig aus. Jede Behauptung einer bestimmten Norm schließt ja ohne weiteres den Verzicht jedes Menschen auf seine Freiheit ein, die eben dadurch beschränkt wird, daß ihr eine mit der Normierung gegebene gesetzliche Regelung gerade des Einzelfalls gegenübergestellt wird.

Aber dieser Widerspruch ist doch nur ein scheinbarer. Er löst sich sofort, wenn man Freiheit als eine je und je zu gewinnende und immer wieder neu zu realisierende Größe versteht, die gerade darin ihren Wert hat, daß sie sich gegen jede Normierung von Glaube und Handeln richtet. Insofern liegt in der Fassung unseres Themas nicht ein Widerspruch, wohl aber eine niemals aufzuhebende, immer festzuhaltende Paradoxie vor. Wo Freiheit eingelöst wird, kann sie nur als Ablehnung oder Korrektur von vorgegebenen Normen verstanden werden.

Diese Feststellung schließt in dreifacher Hinsicht wichtige Konsequenzen ein. Wir müssen zunächst klarstellen, inwiefern diese Freiheit gerade für den Glauben des Christen gefordert ist. Wir müssen sodann untersuchen, wie sie sich im Handeln des Christen auswirkt. Wir müssen schließlich drittens fragen, was von allen denjenigen Instanzen oder Menschen für die Anerkennung dieser doppelten Freiheit an Haltung gefordert wird, um die damit gegebenen praktischen Konsequenzen im Zusammenleben der Menschen oder auch der christlichen Gemeinde zu voller Auswirkung kommen zu lassen.

Freiheit des Glaubens

Was das erste anbelangt, die Freiheit für den Glauben, so ist zunächst zu statuieren, daß der Glaube diejenige Kraft ist, welche die menschliche Persönlichkeit am tiefsten prägt und bestimmt. Der Mensch ist das, was er glaubt. Es gibt keinen tieferen Ausdruck für diese die menschliche Person bestimmende Realität des Glaubens, als das Wort Jesu: „Wie du glaubst, so geschieht dir." Oder: „Gehe hin, dein Glaube hat dir geholfen." Hier wird der Glaube als diejenige Kraft verstanden, durch die der Mensch derart in seinem Wesen bestimmt ist, daß die Realitäten außer ihm durch den Glauben zu einer Wirklichkeit für ihn werden. So kommt gerade dem Glauben eine einzigartige Kraft für die Gestaltung und Vertiefung des menschlichen Lebens zu. Dag Hammarskjöld hat einmal das Wort gesprochen, daß an dem Tag, an dem wir aufhören zu glauben, nicht Gott stirbt, sondern daß sich damit in unserem Leben für uns selbst etwas Entscheidendes ändert, insofern wir es sind, die die Beziehung zu der Quelle unseres Lebens abgeschnitten haben.

Diese prägende Kraft des Glaubens kann wiederum nur in voller Freiheit im Menschen selbst existieren und von ihm gehalten werden. Freiheit gehört zum Glauben in diesem Sinn wesentlich hinzu. Es ist unmöglich, jemanden zum Glauben zu nötigen, ihm denselben vorzuschreiben oder aufzuoktroyieren. Es besteht eine letzte vollkommene Freiheit auf seiten des Menschen in der Aneignung seines Glaubens. Jeder nimmt, soviel er nach seinen Kräften kann oder soviel es ihm nach seinen Anlagen möglich ist, an Glauben auf und gestaltet damit auch sein ganzes Wesen in einer bestimmten Weise aus. Wiederum hat das bekannte Wort Luthers volles Recht, der immer wieder gesagt hat: „Soviel du glaubst, soviel hast du" (WA 2, 733).

Aber der Glaube ist nicht nur frei in bezug auf seine Aneignung, er ist auch frei in bezug auf seinen Ausdruck. Jedermann gibt dem Glauben in dem Maß und in dem Umfang Ausdruck, als es ihm seine Einsicht in die Zusammenhänge des Geglaubten möglich macht oder als es seine Fähigkeit, den Glauben auszusagen, ihm gestattet. Nun behauptet man heute freilich, daß gerade von den Kirchen diese Freiheit unterdrückt werde, weil sie von ihren Gliedern die Annahme bestimmter Lehren und Dogmen verlangen, so daß viele geradezu von einem „Dogmenzwang" und einer „Lehrnötigung"

meinen sprechen zu müssen, die sie den Kirchen unterstellen. Man verkennt aber dabei ganz bestimmte, vorgegebene sachliche Zusammenhänge.

Was uns als kirchliches Dogma oder als kirchliche Lehre begegnet, ist stets als ein Richtsatz und als ein Leitbild für die Glaubenden selbst zu verstehen, mit denen der Inhalt des Glaubens ausgedrückt wird. Niemand ist damit, daß ihm gewisse Lehren oder Dogmen von den Kirchen dargereicht werden, der Notwendigkeit ihrer freien, individuellen Aneignung enthoben. Im Gegenteil, diese bleibt immer als Aufgabe für ihn bestehen, so daß zugleich mit der Mitteilung dieser Lehren und Dogmen an den Glaubenden ein Ziel aufgerichtet ist, auf das hin er sich bewegen soll, in dessen Annahme er immer tiefer eindringen und auf das hin er immer weiter wachsen kann.

Hinzu kommt noch ein weiteres Moment. Es handelt sich um den überindividuellen Charakter, den alle Glaubensaussagen an sich haben, die in bestimmten Lehren oder Dogmen ihren Niederschlag gefunden haben. Hiermit soll ja nicht nur der Glaube des einzelnen nach dem, was er für wahr hält, ausgedrückt werden, sondern es soll das Glaubensgut der Gemeinschaft, das, was alle verbindet, ausgesagt werden. Wie jeder einzelne durch seinen Glauben zur Gewinnung solcher Glaubensaussagen beitragen kann, so ist er andererseits auch gehalten, sich im Ausdruck seines Glaubens immer wieder nach dem zu richten und auf das hin zu orientieren, was die Aussagen des Glaubens als das Glaubensgut der Gemeinschaft umschließen. Die Freiheit des Glaubens steht also auch hinsichtlich seines Ausdrucks ebenso wie hinsichtlich seiner Aneignung fest.

Erwägt man diesen Zusammenhang, der zwischen dem Glaubensgut der Gemeinschaft und dem Glauben des einzelnen besteht, der ja zur Aneignung jenes Gutes unaufhörlich aufgerufen ist und sich immer wieder darum zu bemühen hat, so ist klar, daß es im Bereich der Kirchen einen wahren Kosmos an Glaubenden gibt, der so unendlich vielgestaltig und reichhaltig ist wie das mit Sternen übersäte Firmament. In dieser Welt des Glaubens nimmt jeder einzelne einen bestimmten, einmaligen Platz, ja eine niemals austauschbare Stufe ein. Es gibt eine unendliche Armut und einen unendlichen Reichtum in bezug auf den Glauben, eine kaum auszusagende Nähe und eine nur sehr vorsichtig zu umschreibende Ferne zum Inhalt des Glaubens in diesem einzigartigen Kosmos. Wir müssen uns wieder daran gewöhnen, den Gliedern unserer Gemeinden diese Freiheit des Glaubens zuzugestehen, die darin ihren Ausdruck findet, daß sie in dem Kosmos des Glaubens ihren eigenen Platz einnehmen, der durch die dem einzelnen Menschen gegebenen Möglichkeiten und Gaben ebenso wie durch die ihm zuteil gewordene Führung und Erziehung, Unterweisung und Unterrichtung in bezug auf den Glauben bestimmt ist.

Niemand darf von sich behaupten, daß er mit seinem Glauben schon ein für allemal und für immer ganz fertig sei und daß es für ihn ein Wachstum, eine Vertiefung und eine größere Intensität in der Aneignung des Glaubensguts nicht mehr geben könne, als er sie bisher schon erlangt hat. Ebenso darf niemand behaupten, daß er nicht mit seinem Glauben einer ständigen Gefährdung, einer immer wieder neuen Bedrohung der Fülle

der ihn verunsichernden Anfechtungen ausgesetzt sei. Das Wort Luthers: „Niemand ist so gut, daß er nicht noch besser werden könnte, und niemand ist so schlecht, daß er nicht noch schlechter werden könnte" (WA 56, 442), spricht die Möglichkeit einer Entwicklung des Menschen, eines Wachstums in einer Richtung aus, in der er sich selbst, soviel an ihm liegt, mit voller Freiheit bewegen und fortentwickeln kann und muß. Diese Konsequenz haben wir ohne weiteres zuzugestehen, sobald wir nur der Meinung sind, daß es einen wahren Kosmos des Glaubens gerade in denjenigen Gemeinschaften gibt, die für seine Existenz und sein Wachstum zu sorgen haben. So sind wir alle immer in der Entwicklung auf eine letzte Formung, auf eine letzte Gestalt hin begriffen, in der unser Glaube sich einmal ganz ausprägen und einmal ganz unser Wesen durchdringen kann.

Freiheit des christlichen Handelns

Neben der Freiheit des Glaubens steht nun aber auch die Freiheit des christlichen Handelns als eine Norm über bzw. vor dem Leben des Christen. Diese Freiheit muß ebenfalls in mehrfacher Hinsicht genau bestimmt werden.

Freiheit als Norm für das christliche Handeln besagt, daß dieses nicht irgendeiner Gesetzlichkeit, irgendeinem Legalismus unterworfen ist oder daß es im Sinn einer vorgegebenen Kasuistik, in der jeder einzelne Fall nach einer angenommenen Gesetzlichkeit zu lösen ist, bestehe. Die Freiheit als Norm für das christliche Handeln besagt vielmehr, daß das menschliche Tun sich darin bewegen und bewähren muß, daß es erfüllt, was ihm „vor die Hand kommt". Niemand kann sich über die Forderung zur konkreten Einlösung dessen, was die Begegnung mit anderen Menschen jeden Tag aufs neue von ihm fordert, freisprechen. Jeder ist gehalten, eben das zu tun, was ihm an Entscheidung, Rat, Hilfe, schlichter, ganz einfacher Tat jeder Tag abverlangt. Wir bezeichnen diese Notwendigkeit als das Tun dessen, was jedem Menschen immer neu „vor die Hand kommt".

Eine solche Einsicht besagt auch, daß damit jeder Christ immer wieder neu dazu aufgerufen ist, das einzulösen, das zur Tat werden zu lassen, was ihm aus dem ständigen Hören auf das Wort Gottes zufließt. So ist alles Tun des Christen ein ständiges Einlösen dessen, was ihm das Wort Gottes hier und jetzt für seinen Lebenskreis und für die Erfüllung seiner Aufgaben sagt. Diese „Fleischwerdung" des Wortes in der Tat des einzelnen kann und muß in unbedingter Freiheit geschehen, weil sie Bewährung und Versagen, Fortschritt und Niedergang des menschlichen Willens zugleich umschließt. Es befindet sich damit ein jeder tagtäglich im Feld einer immer neuen, niemals ihm zu nehmenden oder für ihn zu erleichternden Bewährung. Ganz unmittelbar sind auch für den Menschen in dieser Hinsicht Licht und Schatten, Erfüllung und Versagen miteinander verbunden derart, daß jeder mit seinem freien Tun zwischen den beiden Polen unaufhörlich hin und her gerissen wird. Es gibt also eine letzte Freiheit im

Handeln des Christen, die geradezu zum Wesen seines Tuns derart hinzugehört, daß sie nicht von diesem abgetrennt werden kann.

Nun ist es ganz gewiß so, daß heute aber nicht mehr nur die einzelne Tat des einzelnen Menschen zählt. Er kann ja oft als einzelner den Zusammenhang einer Situation oder die in ihr wirksamen Motive, denen er mit seinem Handeln zu entsprechen hat, nicht mehr erkennen. Gerade deshalb folgt aus dem Stehen des Menschen in der Gesellschaft von heute die Notwendigkeit, daß ihm auch für sein Handeln bestimmte Richtlinien geboten werden müssen, in denen die überindividuellen Zusammenhänge aufgedeckt und die vom einzelnen hier und jetzt einzulösenden Motive freigelegt werden, die seine Tat zu bestimmen haben. Die Kirchen sind angesichts dieser Situation dazu übergegangen, bestimmte Richtlinien, Denkschriften oder Empfehlungen herauszugeben, die für den einzelnen die Sachzusammenhänge aufdecken, die er selbst nicht überschauen und aufgrund seiner Einordnung in die Gesellschaft als übergreifende, über das eigene Leben hinausgehende Forderungen nicht erkennen kann. Gerade dieses Moment fordert auch vom einzelnen die volle Freiheit in der Annahme oder Auseinandersetzung mit den ihm gebotenen Ratschlägen und Anregungen. Immer ist der Mensch frei in seinem Dienst an den Menschen, aber er kann die Situation, die für den Menschen in der Gesellschaft von heute besteht, nicht immer frei überblicken, so daß er klar zu erkennen vermöchte, welches Handeln gerade diese Situation von ihm erfordert. Deshalb ist er durch solche ihm dargereichten Empfehlungen zu entscheidungsvoller Tat aufgerufen.

Auch diese Freiheit muß als eine Norm für das christliche Handeln anerkannt werden, was gerade in einer Gesellschaft um so dringlicher ist, die die Pluralität der Ansprüche an den Menschen kennt und anerkannt hat. Gerade sie ist dadurch verpflichtet, auch die Pluralität der Einlösungen, die unendliche Freiheit des Handelns zur Bezeugung dessen, was man glaubt und erkannt hat, anzuerkennen und ihr das Recht der Existenz zu geben. Gerade in der modernen Gesellschaft muß die karitative Aktivität der Kirchen gewürdigt und gebilligt werden, muß man ihr einen besonderen Platz einräumen, damit sie in steter Freiheit zu anderen Aktivitäten in Konkurrenz treten, sich aber auch gerade darin mit ihrer Tat bewähren kann. Freiheit als Norm des christlichen Handelns meint also nicht nur die freie Tat des einzelnen, die er hier und jetzt vollbringen kann, sondern meint auch die Gewährung eines Freiheitsraums in der Gesellschaft, in dem die Tat der Gemeinschaft der Glaubenden ebenso realisiert werden kann wie die des einzelnen.

Damit haben wir den dritten Punkt berührt, von dem wir in diesem Zusammenhang zu sprechen haben. Es handelt sich nicht nur darum, daß die Gesellschaft in sich selbst den Raum zur Verwirklichung der Freiheit bieten, schützen und absichern muß. Es geht auch darum, daß die Freiheit als Norm christlichen Glaubens und Handelns von den berufenen Instanzen der Kirchen selbst anerkannt werde. Von ihnen ist damit der Verzicht auf jede Art von Normierung gefordert. Das „Du sollst", das sie auszusprechen haben, meint ja nicht einen Zwang für den Menschen, sondern meint die freie

Überführung des ihm mit diesem Anruf begegnenden fremden Willens in den eigenen Willen. So findet die Freiheit ihre letzte Krönung, ja ihren eigentlichen Höhepunkt darin, daß ich mit meinem freien Willen das tue, was ich eigentlich aufgrund des mir im „Du sollst" begegnenden Anrufs tun muß. Es wäre heute den Menschen sehr viel geholfen, wenn sie die vielen „Du sollst" und „Du mußt", die ihnen in ihrem Leben begegnen, vom ersten Augenblick des Tages bis zu seiner letzten Stunde in ein freies „Ich will" verwandeln könnten. Dann würden sie allen sie so oft niederdrückenden Zwang aus ihrem Leben entfernen. Dann könnten sie selbst zu einer wahren Freiheit gelangen, durch die sie für ihre Person von allem Legalismus und aller Gesetzlichkeit frei würden.

Christliche Freiheit als Leitbild

Wir stehen am Schluß unserer Ausführungen und dürfen sie zusammenfassen. Wir waren davon ausgegangen, daß heute der Begriff der Freiheit nicht für sich zu nehmen und zu verstehen ist, sondern daß er stets in Korrelation zum Begriff Autorität gesehen werden muß. Freiheit und Autorität bedingen sich geradezu gegenseitig; aber die Freiheit, von der hier die Rede gewesen ist, meint nicht nur die personale Freiheit des einzelnen Menschen, sondern auch die Freiheit als eine gesellschaftliche Grundordnung. Nur wo diese gewahrt ist, kann jene überhaupt sich entfalten. Nur wo die Gesellschaft den Raum für die Ausübung der Freiheit bietet, kann sie von dem einzelnen in umfassendem Sinn realisiert werden.

Die Freiheit aber, die der einzelne zu verwirklichen hat, läßt sich eigentlich nur als die Freiheit „von etwas" und als die Freiheit „für etwas" definieren. Der Mensch ist frei von allem Legalismus geworden, und er hat die Freiheit zum Handeln für den Nächsten durch den Glauben erhalten. Der Apostel Paulus hat diese tiefen Zusammenhänge an einer markanten Stelle in seinem Brief an die Gemeinde zu Rom mit dem Wort bezeichnet, daß das Gesetz des Geistes, der in Christus Jesus lebendig macht, uns frei macht von dem Gesetz der Sünde und des Todes. Damit ist der letzte und tiefste Grund der Freiheit „von etwas" und der Freiheit „zu etwas" bezeichnet.

Stärker als der Apostel Paulus hat Luthers bekannte Definition der Freiheit die Gebundenheit des Menschen an seinen Mitmenschen zum Ausdruck gebracht. Nach Luther ist ein Christenmensch ein freier Herr aller Dinge und niemand untertan. Zugleich aber ist er ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan. In diesem Wort ist die ganz paradoxale Art der Freiheit umschrieben. Es gibt für sie nur die Gebundenheit an den Mitmenschen, die immer und unter allen Umständen aufrechtzuerhalten ist. Diese Gebundenheit aber fordert das Freisein des Menschen allen institutionellen Verpflichtungen und allem Legalismus gegenüber. Erst wer diese Freiheit gewonnen hat, kann letztlich sich ganz dem schuldigen Dienst an dem Mitmenschen ergeben. Luther ist ferner der Meinung, daß auch die Freiheit stets das Verhältnis

des Menschen zu Gott bestimmen muß und daß er dafür keinem Gesetz unterworfen werden kann, weil Gott selbst ein Gott der Freiheit ist. Diese Freiheit zwischen Mensch und Gott und Gott und Mensch wird aber durch die Gebundenheit des Menschen an den Mitmenschen erst in das rechte Licht gerückt, weil wir hinsichtlich unseres Verhältnisses zu unserem Nächsten eben keine Freiheit kennen und walten lassen dürfen, sondern aus der Verpflichtung und dem Dienst an ihm niemals entlassen werden.

Zu diesem Verständnis der Freiheit tritt heute noch ein anderer Aspekt hinzu. Wir nennen ihn den gesellschaftlichen. Wenn die Freiheit in der persönlichen Glaubens- und Gewissensfreiheit besteht, so fordert diese doch auch die unbedingte Anerkennung von seiten der Kirche, des Staats und der Gesellschaft. Die Menschheit hatte einen langen Prozeß der Entwicklung zu durchlaufen, ehe sie zur vollen Klarheit darüber gelangt ist, daß die Glaubens- und Gewissensfreiheit zu jenen Grundrechten des Menschen gehört, die auch der Staat immer zu respektieren hat. Es hat lange gedauert, ehe man die Einsicht gewonnen hat, daß die politischen und sozialen Grundrechte eines Menschen unabhängig von seiner Glaubenshaltung durch den Staat garantiert und geschützt werden müssen. Es gibt viele moderne Staaten, in denen diese Tatsache noch keineswegs zu allgemeiner Anerkennung gekommen ist. Darum erwächst den Kirchen und ihren aktiven Gliedern eine bedeutsame Aufgabe für die Vertretung des christlichen Verständnisses der Freiheit. Auch die Freiheit der persönlichen Überzeugung, die ja nicht nur religiös, sondern politisch-weltanschaulich sein kann, muß in der gleichen Weise geachtet und geschützt werden wie die Glaubens- und Gewissensfreiheit. Auch die Freiheit der Äußerung der politischen und der religiösen Überzeugung, die Freiheit des Wortes und der Presse, die Bekundung der Einstellung der Menschen in religiöser Hinsicht oder zu den Fragen der Welt von heute, die sie als einzelne oder in Verbindung mit anderen vornehmen, muß von seiten des Staats und der Gesellschaft unbedingt und ohne jeden sozialen, wirtschaftlichen oder politischen Nachteil für alle Menschen gesichert sein. Soweit solche Sicherung für zahlreiche politische Gemeinschaften heute noch nicht gegeben ist, fällt gerade den Christen die Aufgabe zu, ihr Freiheitsverständnis als ein Leitbild aufzurichten, an dem die Welt sich je und je orientieren kann.

Somit kommt nun gerade der Verwirklichung der Grundsätze, die wir entwickelt haben, auch ein hoher politischer Wert zu. Dieser besteht nicht zuletzt darin, daß das christliche Freiheitsverständnis zugleich ein Kriterium für die Beurteilung der Freiheit im politischen Raum überhaupt ist. Mit dieser Feststellung ist jeder katholische und evangelische Christ aufgerufen, die Freiheit des Glaubens und des Handelns nicht nur aufrechtzuerhalten, sondern sie zur Norm unseres ganzen Zusammenlebens zu machen, wobei es sicher notwendig ist, auch den Mut zur Unpopularität zu haben. Deshalb sagen wir abschließend, daß auch die gesellschaftliche Relevanz der Freiheit dort am besten aufgehoben ist und zur Verwirklichung gebracht werden kann, wo man den Mut zum Alleingang hat. Was bedarf unsere Zeit mehr als solcher Menschen, die mit diesem Mut ausgerüstet sind!

Fränzi Maierhöfer

Kinderspiele

Fernando Arrabal – Theater ohne Tabu?

„Ich glaube, daß ich als Schriftsteller benachteiligt bin: Ich besitze eine Biographie, die reich ist an bizarren Phänomenen, an markanten Begebenheiten. Sicher spreche ich nicht über die Gegenwart; denn ich bemühte mich mit allen meinen Kräften, ‚normal' zu sein."[1] So antwortete Fernando Arrabal, einer der jüngeren französisch schreibenden Poets maudits auf die Bemerkung Alain Schifres', daß gewisse permanente Arrabalsche Themen wohl auf eine schwere Kindheit zurückzuführen seien.

Ohne im herkömmlichen Sinn autobiographisch zu sein, d. h. ohne den eigenen Entwicklungsgang, durch die Erinnerung gefiltert, zu beschreiben, ist das bisherige Werk des Spaniers durch eigene Erlebnisse hervorgerufen und bestimmt.

Fernando Arrabal kam am 11. 8. 1932 in Melilla, im ehemaligen Spanisch-Marokko, zur Welt. Dort ließen die Machthaber seinen republikanisch gesinnten Vater im Juli 1936 verhaften, dann zunächst auf die Festung El Hacho, später nach Burgos bringen. Das über ihn verhängte Todesurteil wurde in 30 Jahre Haft verwandelt. Nach einem vergeblichen Selbstmordversuch floh er am 20. 1. 1942 aus psychiatrischer Behandlung und blieb verschollen.

Zusammen mit seinen Geschwistern wuchs der junge Fernando unter der Obhut seiner Mutter auf, die jede Verbindung mit dem inhaftierten Vater ihrer Kinder zu verhindern, jede lebendige Erinnerung an ihn zu tilgen versuchte. Zwar hat sie ihren Ehemann nicht selbst denunziert, wie man mitunter vermutete, schrieb ihm jedoch so grausame Briefe ins Gefängnis, daß der Direktor sich einschaltete. Sie brachte sich und ihre Kinder mit Büroarbeiten durch, konnte ihre beiden Knaben sogar auf die exklusive Schule der Padres Escolapios in Madrid schicken, wo ihnen, nach Meinung Arrabals, eine „Anti-Erziehung" widerfuhr. Der brennende Wunsch seiner Mutter, Fernando als Offizier der spanischen Streitkräfte zu sehen, scheiterte vor allem an dessen totalem Mangel an militärischem Geist.

Neben dem abwesenden, schmerzlich vermißten, idealisierten *Vater* und der den Sohn mit ihrer liebevollen und herrschsüchtigen Fürsorge erdrückenden, im Grund bemitleidenswert hilflosen und daher blind autoritätsgläubigen *Mutter* kristallisierten sich als gleichwertig obsessive Arrabalthemen der *Spanische Bürgerkrieg*, der *Tod*

[1] A. Schifres, Entretiens avec Arrabal (Paris 1969) 11.

und die *spanischen Gefängnisse* heraus. In ihnen war sein Vater zugrunde gegangen. Mit ihnen schloß er 1967 selber Bekanntschaft. Eine Intervention international anerkannter Schriftsteller (u. a. J. P. Sartre und Peter Weiss), vor allem ein Brief Samuel Becketts, befreite ihn wieder.

Als der „wunderbare Augenblick", der Impuls zu schreiben, über ihn kam, hatte Fernando Arrabal so gut wie keine Beziehungen zur „Literatur". In der Familie seiner Mutter, worin sich, wie er meint, „glücklicherweise" niemand für Kunst interessierte, waren drei Bücher vorhanden: die Divina Commedia, der Don Quixote und die in Spanien populäre Ausgabe des Don Juan von Zorrilla. Auch als Schüler in Madrid hatte er keine Gelegenheit, die maßgebliche Dichtung seiner Zeit kennenzulernen, nicht einmal die des 19. Jahrhunderts. Erst als mittelloser Student der Rechte begann er Bücher zu lesen, und zwar vorzugsweise Kafka und Dostojewskij, auch Camus, Faulkner, Steinbeck und Proust. Lewis Carrolls „Alices Abenteuer im Wunderland" (1865), die ihn, wie er wiederholt betonte, am meisten beeinflußte, hielt er lange Zeit keinesfalls für hohe „Literatur".

Der Antrieb, Theaterstücke zu schreiben[2] – seine „Art der Narrheit" (A. Schifres) –, ist bei dem spanischen Autor, der seine Phantasie bei sich bietender Gelegenheit zunächst mit *Romanen* nährte, nicht auf literarischem Gebiet zu suchen. Vielmehr handelt es sich, wie erwähnt, um eine scharfe Reaktion auf Kindheitserlebnisse, um die Aufzeichnung dadurch heraufbeschworener Wach- und Alpträume, damit sie, nunmehr verfremdet, erkannt und gelöscht werden können:

„Ich werde dir einen Bleistift schenken, damit du deine Ängste zeichnen kannst – ganz in Blau. Mit seinem kleinen Gummi wird er die Schreckensbilder alle ausradieren" (G 12).

Auf das von ihm früh durchschaute Theater seiner in unglaubwürdigem Rollenverhalten erstarrten Umwelt, die von ihm erwartete, daß er seinerseits einen Part im überlieferten Rollen-Repertoire übernehme und ihm damit untersagte, er selbst zu werden, antwortete Arrabal ebenfalls „theatralisch", mit einer Art Selbstinszenierung aus Selbstverteidigung und aus Minderwertigkeitsgefühl geborenem Größenwahn, in Form von Theaterstücken.

Mit der modernen Literatur kam der aus einem kulturellen Getto stammende junge Mann erst in Berührung, als er seine spezifische Arbeitsweise bereits gefunden hatte. Auch die Reflexion des eigenen Tuns und Schaffens konnte erst einsetzen, als einige seiner Stücke in Frankreich aufgeführt und diskutiert wurden. 1955 hatte ihm ein Stipendium der Stadt Barcelona einen kurzen Aufenthalt in Paris, in der Cité Universitaire, ermöglicht. Dort entdeckte man auch seine Tuberkulose.

[2] Zitiert wird nach den schon ins Deutsche übersetzten Stücken in folgenden Ausgaben: *Schwarzes Theater* (ST) (Neuwied, o. J.; darin: Picknick im Felde, Das Dreirad, Guernica, Die Tonleiter, Gebet, Die beiden Henker, Fando und Lis, Der Autofriedhof, Das Labyrinth); *Der Architekt und der Kaiser von Assyrien. Vier Stücke* (V) (Köln 1971; darin: Der Architekt und der Kaiser von Assyrien, Feierliche Kommunion, Die unmöglichen Liebschaften, Und sie legen den Blumen Handschellen an); *Garten der Lüste* (G), in: Radikales Theater, hrsg. v. U. Nyssen (Köln 1969). – Die Entstehungs- bzw. Veröffentlichungsdaten der Stücke Arrabals finden sich in B. Gille, Fernando Arrabal (Paris 1970) 175 ff.

Arrabal blieb in der Emigration – antispanisch zu sein sei eine Art spanisch zu sein wie eine andere auch – und schlug damit einen Weg ein, den vor ihm und mit ihm viele andere spanische Künstler und Intellektuelle gewählt hatten, und der ihnen, wie er glaubt, von Seneca gewiesen worden ist.

Auf der Suche nach dem verschollenen Vater

„Ein Mann begrub meine Füße im Sand. Es war am Strand von Melilla. Ich sehe noch seine Hände und meine Beine und den Sand. An jenem Tage schien die Sonne, daran erinnere ich mich", lauten die ersten Zeilen des Romans „Baal Babylon", den Arrabal 1958 zu schreiben begann, als er seine Mutter in Madrid wiedergesehen hatte[3]. Der Text, der später die Vorlage zu Arrabals Film „Viva la muerte" lieferte, beinhaltet eine Auseinandersetzung des Icherzählers mit seiner Mutter. Sie versuchte ihm niedliche Erinnerungsbildchen an ein tolpatschiges, hilfloses, ausschließlich auf seine rührend opferbereite Mutter angewiesenes Kind aufzuzwingen. Das Bild des Vaters schnitt sie aus allen Familienfotos heraus.

Die Abwesenheit des Vaters erweist sich als die wahre Ursache aller Leiden des heranwachsenden Knaben. Das um so mehr, als der Vater in Gefangenschaft selber leidet. In einer allein von männlichen Interessen bestimmten Welt lernt der Junge keine freien Männer kennen, die ihm Vorbild sein könnten, sondern nur einen feige und mutlos schweigenden Großvater und unpersönliche Gesetzes- und Ordnungshüter, unzulängliche Ersatz-Väter, sei es in Polizeiuniform oder im Priesterrock, die sich darauf beschränken, Amtsgewalt auszuüben. Da ihm sogar das *Bild* des Vaters fehlt, ist der Knabe dem grausamen, gehässigen und beschränkten Weiberregiment in der Familie seiner Mutter wehrlos ausgesetzt: Frauen, die aus uneingestandener Rache für die ihnen angetane Schmach und Zurücksetzung ihren Ehrgeiz allein darin erblicken, den Knaben zu einer Art Paradegockel heranzuzüchten.

Sein nur vage und nicht bildhaft erinnerter Vater hingegen ist nur lebendig als sehnlicher, doch unerfüllbarer Wunsch nach echter Autorität, die – im Ursinn des Wortes – die Kraft hat, wachsen zu lassen, anstatt Opfer und Gehorsam zu fordern. Doch ist dieser weit über das Private hinaus zu mythischen Dimensionen gelangte Vater, der durch keinerlei erlebbare Erfahrung wirklich, und d. h. wirksam geworden ist, fast nur ein Gerücht.

Wenn Väter in Arrabals Stücken leibhaftig auftreten, nehmen sie die negativen, ja lächerlichen, jedenfalls in der Realität nachprüfbaren Züge von Figuren an, die sich Autorität anmaßen, ohne sie auszustrahlen. So etwa Tepan, Vater des Soldaten Zapo in „Picknick im Felde", der nichts ist als ein dümmlicher, in seiner Entwicklung zurückgebliebener, aufgeblasener Angeber: „Was? Willst du deinen Vater etwa lehren, was

[3] Baal Babylon (B) (Neuwied o. J.).

Krieg und Gefahr bedeutet?" fährt er seinen Sohn an, den er zusammen mit dessen Mutter auf dem Schlachtfeld besucht, um dort gemeinsam auf dem „Felde" zu picknicken. „Für mich ist das alles nur Kinderspiel. Wie oft bin ich, um nur dies zu erwähnen, von der fahrenden Untergrundbahn abgesprungen!" (ST 10)

Justin, der Vater Michaelas im „Labyrinth" und zugleich dessen „Minotaurus" (Gille), ist ein korrekter, zeremonieller Mann, ordentlich und furchtbar. Zurückgezogen und geheimnisvoll lebt er nach einem Wertesystem, das ihm, dem Allwissenden, allein durchschaubar ist und das ihn von allen anderen unterscheidet. Als unumschränkter Herrscher über das aus Wolldecken bestehende Labyrinth hat er auch die Justiz in seiner Gewalt. Die offenkundige Absurdität der perfekten Ordnung und des strengen Systems, die Justin geschaffen hat, ist für niemanden Anlaß, sich aufzulehnen oder gar eine bessere Ordnung schaffen zu wollen. Sie alle sind Gefangene der völligen Unverständlichkeit des Labyrinths und gerade davon magisch angezogen. Justin allein ist der Herr, der das, was er tut, nicht zu rechtfertigen braucht, der die Gründe seiner Handlungsweise allein versteht, Justiz als Theater zur Verwirrung der anderen verwendet – ein gelungenes und unheimliches Zerrbild der als Mittel zur Machtausübung mißbrauchten väterlichen Autorität.

Keine der unmittelbar oder mittelbar mitspielenden Vaterfiguren ist persönlich greifbar. Das Problem der Suche nach der Identität brennt ihnen nicht auf den Nägeln, stellt sich ihnen nicht einmal, genausowenig wie den anderen Figuren dieses Autors. Ohne Identität, ohne Charakter, niemandem gegenüberstehend, doch immer von anderen abhängig und nur aus umkehrbaren und mehrseitigen Abhängigkeitsverhältnissen heraus verständlich, sind sie ständigen Metamorphosen unterworfen, welche die nicht stattfindende Entwicklung nur scheinbar ersetzen.

Das Ergebnis der Abwesenheit des Vaters sind „artige" Söhne ihrer Mamas, die keine unerwünschten Fragen mehr stellen (vgl. B 130 f.). Aus ihnen rekrutiert sich überwiegend das männliche Personal Arrabals.

Auf der Flucht vor der Mutter

Ebenfalls schillernd, doch keinesfalls idealisiert, ist das Bild der allgegenwärtigen Mutter, in dem sich die beiden Eigenschaften der Arrabalschen Frauen vermischen und überdecken: Poesie und Grausamkeit. Letztere bestimmt das schreckliche Mutterbild dieses Autors. Wie die Abwesenheit des Vaters, so verursacht die Anwesenheit der ihre Opferwilligkeit und Selbstverleugnung stets dramatisierenden Mutter Leiden. Sie fühlt sich vom Vater ihrer Kinder im Stich gelassen und der ihr zugefallenen Verantwortung nicht gewachsen:

„Er war im Gefängnis; was hätte ich nicht alles dafür gegeben, um dort zu sein, keine Sorgen zu haben und nicht mehr kämpfen zu müssen, um meine Kinder anständig erziehen zu können! Meine Lage war viel schlimmer als seine, aber während ich als eine Mutter, die ihre Kinder liebte, weiterkämpfte, hat er versucht, Selbstmord zu begehen" (B 95).

Wiederholt und in verschiedenen Versionen tritt diese heuchlerische, hexenhafte und doch erbarmenswert unglückliche Mutter auf. In „Die beiden Henker" z. B. will sie, begleitet von ihren beiden Söhnen, Essig und Salz in die offenen Wunden des in der Folterkammer nebenan auf elende Weise sterbenden Vaters geben. Überzeugt davon, recht zu tun, weist sie einen ihrer Söhne, der sie an ihrem Vorhaben hindern will, zurück:

„Ehre deine Mutter, ehre sie, und sei es nur um der weißen Haare willen, die ihre Stirn umrahmen! Bedenke, daß deine Mutter alles, was sie für dich tut, aus Liebe tut! Hast du je gesehen, daß deine Mutter irgend etwas für sich selbst täte? Immer habe ich nur an euch gedacht, erst an meine Kinder, dann an meinen Mann. Niemand nimmt mich wichtig, und ich mich schon gar nicht. Deshalb, mein Sohn, darfst du mir nicht in den Weg treten, wenn ich die Wunden deines Vaters behandeln will" (ST 121).

Die wilde und fast verzweifelte Abwehr gegen die ihm widerfahrene blind besitzergreifende, erstickende Mutterliebe erfuhr in Arrabals „Der Architekt und der Kaiser von Assyrien" ihre (vorläufig?) letzte Steigerung. In einer fingierten Gerichtsszene, die, vielleicht nach Shakespeares Vorbild, Theater im Theater inszeniert, bekennt der Kaiser, seine Mutter ermordet, mit dem Hammer erschlagen zu haben.

Verborgen hinter dem Bild der Mutter, das in allen Einzelheiten dem vom Konsensus der bourgeoisen Gesellschaft entworfenen Wunschbild eines stets opferfreudig hegenden und pflegenden, keine persönlichen Ansprüche erhebenden geschlechtslosen Wesens entspricht, entdeckt Arrabal deformierte Frauen. Keine seiner weiblichen Figuren hat auch nur die Spur einer geistig-seelischen, einer menschlichen Entwicklung aufzuweisen. Sie alle vegetieren dahin, beiläufig und gelangweilt mit Sexspielen wie mit anderen Gesellschaftsspielen befaßt, unglücklich, absolut unerotisch und erinnerungslos. So ist Michaela, Justins Tochter im „Labyrinth", nicht etwa deshalb zeugnisunfähig, weil sie vorsätzlich lügt, sondern weil sie kein Gedächtnis hat. Die arme und schmachvolle Mita in „Das Dreirad" denkt zwar wiederholt an Selbstmord, doch hat sie vergessen, warum und wie sie ihn hätte durchführen wollen. Es sind weibliche Schurken, die mit dem oder den „Helden" verbunden sind, indem sie tyrannisieren oder sich tyrannisieren lassen. Ein Bezugssystem – es ist das einzige bei Arrabal –, das sich dank der Metamorphose, und d. h. auch der persönlichen Ersetzbarkeit der Figuren, selbst erhält.

Und doch kann kaum eine dieser Frauen für ihr Tun und Lassen moralisch haftbar gemacht werden: sie sind „unschuldig" im Sinn von ungespielt und verspielt naiv, ihrer selbst noch nicht recht bewußt und daher unmündig. Unselbständig und fatalistisch, wie sie sind (mit Ausnahme des kleinen, biologisch noch nicht zur Frau herangereiften Mädchens in „Feierliche Kommunion"), haben sie gerade durch diese falsche „Unschuld" ihre Deformation zur Unmenschlichkeit selbst mitverschuldet, indem sie sich kritiklos und mechanisch allen an sie gestellten Anforderungen anpaßten und jede noch so würdelose Art des Gefangenseins in Kauf nahmen, nur um zu gefallen. Die genannte Mita hält beispielsweise eine kleine Notlüge für wesentlich schlimmer

als Beihilfe zum Mord, worum sie – als Gefälligkeit – gebeten worden ist. Das ist eine Tat, die ihr Fassungs- und Vorstellungsvermögen schlechthin überfordert.

Die für Arrabals Frauen charakteristische Haltung, in der sich Anklage gegen selbstverschuldete Gefangenschaft und Unterwürfigkeit seltsam durchdringen, zeigt sich deutlich in „Fando und Lis". Der Autor nennt das Stück, das auch von Becketts „Warten auf Godot" beeinflußt ist, seinen bescheidenen Beitrag zum großen Thema von Romeo und Julia. Während jedoch Shakespeares Liebespaar ein tragisches Ende finden mußte, weil die Gesellschaft es so wollte, können Fando und Lis nicht zueinander finden, weil die Frau gelähmt ist. Lis, die im Kinderwagen transportiert werden muß, fordert ihre Tortur und die weitere Einengung ihrer ohnehin begrenzten Bewegungsfreiheit – zumindest unbewußt – selbst heraus, um auf diese Weise Aufmerksamkeit auf sich zu konzentrieren. Dabei sind diese Frauen intelligenter und vor allem hellsichtiger als die Männer. Doch sie verharren in Inaktivität, die von der freiwilligen Schutzsuche in der Abhängigkeit bis zur unheilbaren Paralyse reicht.

Für alle Arrabalschen männlichen und weiblichen Figuren ohne Alter, die lediglich sexuelle Betätigung als Erwachsene ausweist, manifestiert sich „Liebe" einerseits als irreal-geistiges, als „platonisches" Phänomen und andererseits, real, als Gefangen- und Angekettetsein, durch Schläge[4]. Nach der Überzeugung ihres Autors glauben sie nicht an die Existenz der Liebe, halten sie für zu schön. In ihrer Schwäche suchten sie darin Zuflucht, sich selbst die von Kindheit an vermißte Zärtlichkeit zu geben („autotendress"). Sie vollführten nur die „Gesten der Liebe" und – warteten. So etwa Climando in „Das Dreirad", der alles für Mita tun möchte, besonders wenn er bedenkt, daß er „sehr bald im Himmel mit den Schäfchen und Eselchen glücklich sein" wird. Daraufhin will Mita auch etwas für ihn tun. Er antwortet: „Dann wäre es besser, wir tun gar nichts, dann brauchen wir uns beide nicht anzustrengen." Mita erwidert: „Wie wir uns lieben! Wie wir uns verstehen!" (ST 59)

Vor allem der „Kaiser von Assyrien" demonstriert diese schwächliche und doch verzweifelte, sehr leicht mißdeutbare, hoffnungslose Selbstliebe. Eigentlich ist er ein kleiner, unbedeutender Angestellter – wie Kafkas Joseph K. in „Der Prozeß", dessen Versuchung durch den Größenwahn das Stück zum Thema hat –, der seine Minderwertigkeit überkompensiert, indem er sich zu dem furchterregenden Popanz „Kaiser von Assyrien" aufbläht, um die bittere Wahrheit nicht wahrnehmen zu müssen, daß er unfähig ist zu lieben. Deshalb fühlt er sich „betrogen". Schließlich begeht er Mutter- und damit Selbstmord.

[4] Arrabals Stück „Die unmöglichen Liebschaften" hat die Gegenüberstellung von unwiderstehlicher animalischer Attraktion und „idealer" Liebe zum Thema.

Das Gefängnis

Alle Figuren Arrabals leben in steter, zunächst nur kindisch anmutender Furcht vor dem Gefängnis. Schon für geringfügige Vergehen droht ihnen Gefängnisstrafe. Wenn etwa Apal und Climando die Miete für das Dreirad nicht bezahlen können, werden sie ins Gefängnis gesteckt. „Das wäre nicht lustig" (ST 33).

Gefängnis und Gefangenschaft, der Aufenthalt in einem Käfig irgendwelcher Bauart, sind für Arrabals schon im Kindesalter verunstaltete Un-Erwachsene Anlaß zu ständiger Angst vor Beschneidung ihres Bewegungsraums und Objekt nicht einmal verheimlichter Sehnsucht nach Sicherheit und Geborgenheit zugleich. Viloro (in: „Die Tonleiter") sagt zu seiner Freundin Tasla, die einen gefesselten und geknebelten Mann in einem an ihrem Fahrrad hängenden Käfig zu einer Folterkammer zu bringen hat:

„Sag, Tasla: wenn wir verschwinden, trägst du mich dann in deinem Käfig?
Tasla: Ja, ich leg dich rein.
Viloro: Aber weißt du, Tasla: wenn dich das Fahren anstrengt, löse ich dich von Zeit zu Zeit ab. So bist du dann auch im Käfig.
Tasla: Wie lieb du bist" (ST 91).

Dabei droht Viloro das gleiche Schicksal wie dem Mann im Käfig, wenn er nicht damit aufhört, immer wieder die C-Dur-Tonleiter auf dem Klavier zu üben. Wenn die „zwei Männer" auftreten und ihn beobachten, schlägt er die Augen nieder und senkt den Kopf, „in Erwartung der Strafe" (ST 95).

Die bei Arrabals Figuren häufigen, scheinbar verschämten Gesten eines bei verbotenen Spielen ertappten Kindes wollen ein pervertiertes Schuldbewußtsein verbergen, ja die Sucht, schuldig zu sein, indem die Schuld an einer Tat vorweg- und angenommen wird, die nicht vollbracht worden ist: die fühlbare, zumindest unmittelbar bevorstehende Züchtigung soll das Gefühl des schändlichen Überflüssigseins und der Minderwertigkeit durch Leiden löschen, um den Betroffenen durch Qualen die wahre Scham zu ersparen, wie sie Kafka im letzten Satz des Romans „Der Prozeß" ausdrückt: „‚Wie ein Hund!', sagte er, es war, als sollte die Scham ihn überleben."

Das Spiel vom Gefangensein findet im Werk des spanischen Autors auf verschiedenen Schauplätzen statt. Einer davon, der meistbespielte, ist die Familie. Handlungsort des Stücks „Die beiden Henker" beispielsweise ist ein einziges dunkles Zimmer. Familie und Folterkammer sind räumlich nicht getrennt. Für Vater Jean, der um seiner Ideen willen die „Zukunft seiner Kinder aufs Spiel gesetzt" hatte (ST 124) und der mit Händen und Füßen an eine Stange gefesselt – „ungefähr so, wie man in Afrika gefangene Löwen und Tiger transportiert" (ST 118) – zur Hinrichtung geschleppt wird, ist seine Frau die Henkerin.

Auch in weniger extremen Fällen sind Mann und Frau einander Gefängnis, so wie Fando und Lis, die einander wie Puppen zum Spielen benutzen und die sich doch zur Last fallen, weil sie nicht *nur* Puppen sind. Nach Lis' von ihm verschuldeten Tod führt Fando dann einen Hund an einer Leine aus Bast mit sich.

Im „Autofriedhof" nimmt die Arrabalsche Vision der Welt als ein groteskes Riesenkonzentrationslager in einer makabren, verrotteten Schrottlandschaft Gestalt an, in einem Haufen von Zivilisationsabfall, in einem Autofriedhof eben, der geführt wird wie ein Luxushotel. Hier fungiert das soziale Leben der Gesellschaft, ihre Regeln und Vorschriften, als Gefängnis. Überhaupt ist die Forderung nach „Friede und Ordnung" eine der Hauptursachen für die Verwandlung der ehemals paradiesischen Welt in ein einziges ungeheueres Gefängnis. Das „Labyrinth" z. B. war einst ein Reich der Freude, ein Vergnügungspark, das aus unerklärlichen Gründen vom Keller des Hauses aus mit stickigen, zum Trocknen aufgehängten Decken überschwemmt wurde, deren Anordnung nur einer kennt – Justin, der Vater.

Unverständlich und bedrohlich wie das Vorhandensein der unüberschaubaren Menge der Decken, verwirrend und unenträtselbar wie ihr labyrinthisches Arrangement sind für Arrabals Figuren alle moralischen Ver- und Gebote, die ihnen von obskuren Instanzen auferlegt worden sind und die sie nur vom Hörensagen zu kennen scheinen. Sie verhalten sich dazu wie Eingeborene den unbegreiflichen Verordnungen einer mächtigen Kolonialherrschaft gegenüber. Climando und Apal etwa verstehen die Sprache des Polizisten gar nicht. Sie hören nur: „Karatschitscho, korotschotscho, tscha, tsche, tschi, karatschi" (ST 53).

Dennoch ist ihnen allen ein dringendes, wenn auch unbestimmtes Bedürfnis nach Ordnung eigen, das, da jede glaubwürdige Begründung für gerade die ihnen auferlegte fehlt, wiederum Grund und Anlaß zur Bewußtseinsverwirrung und -einengung wird. Auch ein vages, schwaches Gefühl, frei zu sein und unrechtmäßig Gewalt zu erleiden, scheint ihnen eingeboren zu sein. Etienne, der aus der Latrine im „Labyrinth" fliehen will, gelangt vor den Richter. „Im Prinzip habe ich gegen Ihre Forderung . . . , die mir sehr gerechtfertigt erscheint, nichts einzuwenden", gesteht der ihm zu. „Aber es gibt ein Detail von äußerstem Gewicht, ich spreche, wie Sie vielleicht angenommen haben, von Ihrer Fessel" (ST 237).

Noch James Joyces Stephan Dedalus versucht, der „Fessel der Wirklichkeit dieser Welt" (C. G. Jung), dem Labyrinth menschlicher Existenz auf dieser Erde zu entfliehen, indem er sich Flügel schmieden wollte. Arrabals von Geburt an korrumpierte Opfer von Gewaltmaßnahmen sind dazu nicht imstande. Der genannte Etienne etwa will die Fessel an seinem Fuß auf infantile Weise einfach hinwegerklären. Er nennt sie, nachdem er sie vergebens zu verstecken trachtete, seinen „Schmuck" (ST 237). Das dualistische abendländische Kulturerbe, die Welt in die des „reinen" Geistes und die der dunklen „schmutzigen" Erdenschwere zu zerlegen, verführt Arrabals Figuren dazu, sich den heimlich ersehnten Fesseln scheinbar unfreiwillig zu ergeben und losgelöste rote oder blaue Ballons gen Himmel steigen zu lassen – oder sich aus ihrem Elend hinwegzuträumen.

Die bösesten blasphemischen Passagen aus des Spaniers schockierendem Gefängnisstück „Und sie legen den Blumen Handschellen an" bestehen aus unmittelbar ins Bild umgesetzten Träumen der (politischen) Gefangenen, aus irren und wirren Träumen

Geschundener, die sich als hilflose Objekte der Mächtigen fühlen, welche Bibel und Liebe als „Waffe" verwenden (V 140), die ihre Opfer schänden, damit die eigene schändliche Selbstgerechtigkeit hinter dem schäbigen Mäntelchen scheinbarer Nächstenliebe verborgen bleibe. Der „Beichtvater", wohl die übelste Spielfigur in diesem Stück, rechtfertigt die den Eingesperrten auferlegten dantesken Folterqualen mit dem Hinweis, daß Strafe auf Erden besser sei als in der Hölle (vgl. V 135 ff.). Für die Gefangenen, die nicht mehr unterscheiden können, ob sie träumen oder ob sie träumen, daß sie träumen, ist das rigorose Prinzip absoluter Lustfeindlichkeit das einzige Realitätskorrektiv. Der Lautsprecher, der authentische Texte spricht, verbietet sogar, laut zu träumen. Der Flug der Astronauten zum Mond (Apollo XI), der auch einer der überhitzten Fieber- und Fluchtträume der Sträflinge sein könnte, ändert nichts an deren erbärmlichem Dahinvegetieren. Das blutbefleckte Laken im Hintergrund der Bühne, vor dem sich der „Beichtvater", der „General" als „Christ" (V 179), der keine Gnade kennt, und der „Bankier" in einem Becken die Hände in Unschuld waschen, rötet sich.

Das Stück, das die Dauermetamorphose der Figuren als Spielprinzip mit einsetzt, zieht die schauerlich-logischen Konsequenzen aus einem Bewußtseinszustand, den falsche Sublimierungsbemühungen, eine allein auf Strafe und Rache, und d. h. auf Angst basierende schein-religiöse Erziehung provozierte. Sicher zielt der Autor speziell auf spanische Verhältnisse. Doch dürfte sein Werk überall dort ein dunkles Echo finden, wo Kultivierung und Menschwerdung mit dem Absondern und Einsperren des animalischen Teils der menschlichen Natur gleichgesetzt wird, wo die Frage Verständnis findet: „Wer hat das Gefängnis erfunden? Die Tiere haben keins" (V 162). Dort, wo das Befangensein in Angst stärker ist als das Verlangen nach Freiheit, wo Gefangene und Wächter einander benötigen, um nicht frei sein zu können, wo Leiden um des Gelittenhabens und des Leidenmachens willen praktiziert wird, wo des Kaisers von Assyrien bitterböser Satz gilt: „O Menschheit! Christus hätte ein Hund sein sollen!" (V 48)

Viva la Muerte

„Gibt es hier Tote?" fragt einer der Sanitäter in „Picknick im Felde" (ST 17), Arrabals Reaktion auf den Koreakrieg. Die beiden Soldaten Zapo und Zepo haben ebenso ein schweres Bombardement unversehrt überstanden wie Tepan und Frau, die sich – noch einmal erfolgreich – mit einem aufgespannten Regenschirm dagegen geschützt hatten. Weil die Sanitäter hier keine Leichen finden können, wendet sich Tepan erzürnt an seinen Sohn:

„Sag lieber gleich, du willst den Herren nicht helfen, obwohl sie so nett sind.

1. Sanitäter: Schelten Sie ihn doch nicht so! Lassen Sie ihn. Hoffen wir, daß wir bei einem anderen Schützengraben mehr Glück haben, und daß sie alle tot sind.

Tepan: Ich wäre entzückt.

Frau Tepan: Ich auch. Es ist eine wahre Freude, wenn Menschen ihren Beruf ernst nehmen" (ST 18).

Die unheimliche, bewußt provozierende und nicht nur latent makabre Vermischung von stupid-infantiler Todesverniedlichung und unverhüllter Mordlust ist eine der augenfälligsten Merkmale des Arrabalschen Werks. Seine Figuren, niemals unschuldig rein, unbewußt unsterblich gewesene und nie erwachsen werdende Kinder sind von tödlicher Leidenssucht verdorben und vermögen es, „in aller Harmlosigkeit" zu töten (ST 47). Einen Menschen umzubringen bedeutet ihnen nicht mehr als eine lästige Spielfigur endgültig zu beseitigen. Der Mord an dem Mann mit den Banknoten (in: „Das Dreirad") ist nichts anderes als „eine sehr langwierige Art, ihn zu bestehlen" (ST 39). Als unerzogene, mit und in ihren Ängsten eingesperrte Primitive, die sie sind, setzen sie ihre Gedanken sofort und unreflektiert in die Tat um und machen andere leiden oder töten sie, nur um der Abwechslung willen oder – die übelste Spielart –, um das elende Sterben anderer als Stoff für einen „unerhörten Roman" zu verwenden, wie der Schriftsteller in „Guernica" (ST 80).

Grund für den erschreckenden Gefühlsrückstand, welchen sentimentale Verkitschung kaum kaschiert („Ach, wie hübsch ist ein Begräbnis!" ST 129), sind tiefe Gleichgültigkeit dem eigenen Leben gegenüber, Überdruß am eigenen überzähligen Dasein. Mit ungespielter Selbstverständlichkeit nehmen sie an, jemand, den sie zu töten beabsichtigen, habe selbst „bestimmt auch Lust gehabt, sich das Leben zu nehmen" (ST 39). Sie alle verhalten sich nach der Maxime: Wenn du dich auf den Tod nicht einrichtest, dann brauchst du das Leben nicht auszuhalten.

Das Nicht-Leben dieser Figuren, die nur so tun, als wären sie, liefert die Erklärung für ihre dauernden Metamorphosen. Da sie kein eigenes Leben leben, müssen sie Rollen spielen, ihre Existenz als eine Serie von Theatercoups absolvieren. Unter diesen Umständen kann weder der eigene Tod noch der eines anderen einen Verlust bedeuten. „Wie tapfer du bist!", sagt Climando zu Mita, die das Tragen von Trauer zum Lachen reizt. „Tapferer als die Legionäre, die sich nichts aus dem Tod machen. Du machst dir sogar nichts aus der Trauer" (ST 58).

Als Komplizen einer scheinbar die etablierte Gesellschaftsordnung erhaltenden Moral, welche den Eros als sexverdächtig unnachsichtig bekämpft, werden sie Opfer einer vehementen Triebverkehrung zu böswilliger Zerstörungswut. Ihr Todestrieb, in arrabalisch-sadistischer Version ihr Tötenstrieb, dient ihnen zugleich zur Leidabwehr. Aus Angst vor Schmerz spielen sie Leiden und Tod, ziehen es notfalls vor, als „Überbleibsel . . . wie ein verdorbenes Beefsteak" weiterzuexistieren (G 20), um nicht sterben zu müssen, und erhoffen sich wie der „Geistliche" in den „Blumen" ein so langes Leben, bis sie „vor Nichtsterbenkönnen" sterben (V 137).

Der zum Zerstörungstrieb pervertierte Eros zeitigt tödlich unlustige Kinderspiele, deren Kennzeichen die Wiederholbarkeit ist. Auch das Töten beliebiger anderer läßt sich wiederholen, nicht aber das eigene Sterben. „Heute wirst du mich töten", fordert der Kaiser von Assyrien vom Architekten als Vollendung einer schauerlichen Spiel-

sequenz, in deren Verlauf die beiden um ihre (gespielte) Kreuzigung losen, sich der Kaiser einen seinen Körperformen nachgebildeten Popanz als Ersatz-Partner fertigt, und die in einer zunächst ebenfalls gespielten, dann in bitteren Ernst sich wandelnden Gerichtsszene endet. „Du hast mich zum Tode verurteilt und wirst den Spruch vollstrecken." „Aber Sterben ist kein Spiel wie die andern", antwortet der Architekt: „es ist unwiderruflich!" (V 84). Der Kaiser aber verlangt seine Strafe und wünscht von dem Partner aufgegessen zu werden, um mit ihm „vereint" und relativ unsterblich zu sein. Mit dieser Dokumentation des Fressens und Gefressenwerdens, der Bemächtigung also, endet das Spiel vom Größenwahn von Kafkas Joseph K., das, mit vertauschten Rollen, sofort wiederholt werden kann und das damit den Tod für ebenso „nichtig" erklärt wie die Welt, in der die beiden zu existieren vermeinen (vgl. V 27).

Anti-Auto-Sacramentale

Erst nach seinem Sanatoriumsaufenthalt begann Arrabal seine Zeit zu entdecken, sich kritisch mit ihren kulturellen Strömungen auseinanderzusetzen. Um der naheliegenden Gefahr vorzubeugen, seine Figuren für das damals noch avantgardistische Theater des Absurden vereinnahmt zu sehen, ersann er den „panischen Menschen". Im Februar 1962 gründeten er und seine Freunde die „panische" Bewegung, deren erste Texte nach der entscheidenden Begegnung Arrabals mit André Breton in dessen surrealistischer Revue „La Brèche" erschienen. 1963, anläßlich einer Aufführung von „Fando und Lis" in Sydney, berief der Autor dort eine „Konferenz" über den „panischen Menschen" ein. Dazu meint Gille allerdings, der Spanier habe das auch deshalb getan, um den Akademikern seiner Zeit Gelegenheit zu geben, Geheimnisse zu enträtseln, wie einst sein Landsmann Lope de Vega mit seiner „Arte nuevo de hacer comedias" (1609).

Die „panische" Bewegung (abgeleitet von griech. pan = alles), mehr eine Ästhetik, eine Theatertheorie im besonderen, als eine Philosophie, will eine neue, pluralistische Moral verkünden, insofern sie eben keine proklamiert. Ihre Freiheit ist „schwarz", so, wie sie Antonin Artaud beschrieb und beschwor, der, laut Arrabal, „alles vorhergesehen" und sogar vom Kaiser von Assyrien gesprochen hatte:

„Das Theater wird erst dann wieder es selbst werden, das heißt ein echtes Illusionsmittel darstellen können, wenn es dem Zuschauer der Wahrheit entsprechende Traumniederschläge liefert, in denen sich sein Hang zum Verbrechen, seine erotischen Besessenheiten, seine Wildheit, seine Chimären, sein utopischer Sinn für das Leben und die Dinge, ja sogar sein Kannibalismus auf einer nicht bloß angenommenen und trügerischen, sondern inneren Ebene Luft machen." [5]

Auch Arrabal ist der Meinung, das Theater müsse in Worten und Bildern, in Situationen ausdrücken, was man bisher nicht zu sagen wagte. Gerade deshalb hält er sich

[5] A. Artaud, Das Theater und sein Double (Frankfurt 1969) 98.

für einen Optimisten und das, obwohl er es ablehnt, als positiver Held in seinen Stükken anwesend zu sein, und es vorzieht, als „Kollaborateur" der dunklen Mächte, der Dämonen, mitzuwirken. Diejenigen seien glücklich zu preisen, die schön finden können, was dunkel ist. Denn wenn das allumfassende „panische" Theater den Menschen in seiner Ganzheit, samt seinen sorgsam verborgenen Schattenseiten, ergreife und ans Licht bringe, könne nunmehr zerstört werden, was bisher zerstört hat, „und wie die Pest ist auch das Theater zur kollektiven Entleerung von Abszessen da" (Artaud).

Arrabals und seiner Mitstreiter Definition des „Panischen" ist weder exakt noch überzeugt sie logisch. Das gleiche gilt für die Schlüsselwörter „alltäglich" (quotidien) und „eintägig" (éphémère), denn die damit bezeichneten Begriffe überschneiden sich. Arrabal hält sein Theater für alltäglich. Weder enthalte es große historische Ereignisse noch sei es „politisch". Das Alltägliche sei auch zufällig und vorübergehend, von kurzer Dauer, das Leben – demgemäß das Theater – eine Art Happening, das zwar als Vorgang wiederholbar sei, niemals aber identische Vorgänge repetieren könne. „Das Ephemere ist eine Art total wiederholtes auto sacramentale" (Arrabal).

Damit ist der Anschluß an die spanische Tradition vollzogen: „auto sacramentales" (von lat. actus = Handlung) sind meist einaktige Stücke mit allegorischen Figuren. Das Mysterium der Eucharistie und die Erlösung stehen im Mittelpunkt. Als eines der bedeutendsten „autos" gilt Calderons „Großes Welttheater", in dem der „Meister" (El Autor) sich aus eigener Macht ein Fest gibt, die Welt ein Schaugerüst darstellt, worauf die „Menschen in ihren von Gott zugeteilten Rollen das Spiel des Lebens aufführen" (Hofmannsthal).

Das barocke Erbe ist bei Arrabal, der auch Opern schrieb und schreibt, unübersehbar und von ihm selbst bezeugt und gewollt. Der „Kaiser von Assyrien" trägt – in dem mehrfach genannten, den Surrealisten gewidmeten „auto" – einen Koffer voll moderner „barocker" Kleider mit sich, um im Lauf der Ver- und Entkleidungsszenen die jeweiligen Rollen wechseln zu können. Das kleine Mädchen in „Feierliche Kommunion" wird gerade „ungeheuer pompös", barock also, eingekleidet.

Arrabal hält sich zunächst an das herkömmliche Verständnis von „barock" im Sinn von Übermaß und Maßlosigkeit und bezieht die für ihn alltägliche Anhäufung des Schrecklichen mit ein. Seiner Meinung nach ist die gegenwärtige Krise des Theaters nicht auf ein Zuviel des Gezeigten zurückzuführen, sondern auf einen Mangel. Deshalb will das „panische" Theater auch allumfassend im Einsatz seiner Mittel sein, um die Aufmerksamkeit und Sensibilität der Zuschauer durch visuelle und akustische Sensationen zu fesseln.

Zum barocken Element zählen auch die Zentralbegriffe des Arrabalschen Theaters: „Zeremonie" und „Ritus". Für des Spaniers Figuren ist die Zeremonie eine Erscheinungsform des Grotesken, das wiederum eine „normale" Ausdrucksform des Lebens darstelle. Mit fast zärtlichem – wenn auch verstecktem – Bedauern erinnert sich der Kaiser von Assyrien an die religiösen Rituale und Zeremonien seiner Kindheit, die

ihm nun nicht mehr helfen. Als alltäglicher Mensch, als kleiner Büroangestellter, der er eigentlich ist, als unbedeutendes Rädchen im Getriebe einer bürokratischen Hierarchie braucht er Zeremonien und Rituale, um sein Ordnungsbedürfnis zu befriedigen. Er suggeriert sich damit die Größe und Bedeutung, deren er bedarf, um sein vergebliches und verzweifeltes Verlangen nach Liebe zu überspielen. So zelebriert er mit dem Architekten eine Art Kinospiel, in dem er seine perversen Träume von seiner eigenen Wichtigkeit in Bildern beschreibt. Als dann der – zunächst simulierte – Prozeß das sehr barocke und sehr spanische Täuschungs- und Verwechslungsspiel von Sein und Schein ent-täuscht, ist der Kaiser am Ende. Er kann nicht mehr weiterspielen, denn er hat preisgegeben, wer er ist: ein kafkaesker Niemand, der in falscher Selbsteinschätzung die doch unerträgliche Einsamkeit sucht („Aber wie fange ich es an, ganz allein die Menschheit zu erlösen?", V 23) und seine hybride, durch lebenslange Einübung ins Unglücklichsein geförderte Selbstkreuzigungsattitüde vollendet. „Ich weiß, ich bin schuldig . . . Ich möchte mein verpfuschtes Leben, das nur Versagen kennt, keine Minute länger ertragen" (V 82). Er befiehlt einen wahrhaft kannibalischen Akt: er befiehlt, seine Leiche aufzuessen. Der Architekt, seinerseits eine Allegorie für den guten, aber noch ungetauften Wilden, der magische Gewalt über die Natur ausübt, verliert durch den Gehorsam dem kaiserlichen Befehl gegenüber seine wahre Autorität. Er verwandelt sich in den Kaiser – „Vive moi"! (V 91) –, dem die Tiere (= Instinkte) nicht mehr gehorchen. Er muß sie nun dressieren (vgl. V 89).

Auch der 1967 geschriebene „Garten der Lüste" ist ein „modernes auto sacramentale" (Gille), eine Bezeichnung, die sich mit gleichem Recht auf das „Gebet" und „Feierliche Kommunion" anwenden ließe. Hieronymus Bosch, dessen „Garten der Lüste" dank der Vorliebe Philipps II. für den Maler des Grotesken im Prado zu Madrid hängt, taucht seit 1958 im Werk Arrabals auf. In seinem „Garten" verwendet der Autor abwechselnd die Schreckensvisionen Boschs und Auszüge aus Comic strips gleichwertig als Bilder einer kranken, gewalttätigen Welt, die sinnlose Quälereien und quälende Sinnlosigkeit mit der gleichen rätselhaften Gleichgültigkeit erträgt. Laïs, die weibliche Hauptfigur des Stücks, die sich zeitweilig als Braut Frankensteins fühlt, hat genauso wenig eine Zukunft vor sich wie der Kaiser (der „immer Bosch" träumt, V 29). Beide können dem Labyrinth ihrer sadistischen – für Arrabal identisch mit „katholischen" – Erinnerungen nicht entfliehen. Hieronymus Bosch erweist sich einmal mehr als Graue Eminenz der modernen Literatur. Sie präsentiert Figuren, welche, wie der Kaiser von Assyrien, in einem umgekehrten „auto" mitzuspielen scheinen.

Theater ohne Tabu?

Das Theater Arrabals, das er selbst für „antireligiös bis zum Mystizismus und religiös bis zur Blasphemie" hält, schreckt vor keiner Schocktherapie, nicht einmal vor der Nekrophilie, auch vor keiner Geschmacklosigkeit zurück. Dabei kann es, auch

formal, die Gefahr des Manierismus und der allegorischen Überladenheit nicht immer vermeiden. Die naheliegende Frage, ob es denn „erlaubt" sei, jedwedes Tabu zu verletzen, erweist sich angesichts dieses radikal „panischen" und doch auch poetischen und traumhaften Theaters als von falschen Voraussetzungen aus gestellt. Das alte Wort „Tabu", das eine Art Schutzfunktion bezeichnet, kann nach Meinung S. Freuds („Freud, steh mir bei!", V 22) von uns nicht richtig übersetzt werden, weil uns der dazugehörige Begriff verlorengegangen sei. Statt dessen gehe uns Heutigen die Bedeutung des Tabus in zwei entgegengesetzte Richtungen auseinander: „Es heißt uns einerseits: heilig, geweiht, andererseits: unheimlich, gefährlich, verboten, unrein. Der Gegensatz von Tabu heißt im Polynesischen ‚noa' = gewöhnlich, allgemein, zugänglich. So haftet am Tabu etwas wie der Begriff der Reserve, das Tabu äußert sich auch wesentlich in Verboten und Einschränkungen." Unsere Zusammensetzung „heilige Scheu" decke sich oft mit dem Sinn des Tabus.

Die Arrabalschen Figuren zeigen eindringlich, daß sie sich eher als unwillentlich freiwillige Opfer von Tabuierungsmaßnahmen fühlen denn als deren Schützlinge. Für sie sind die ihnen bekannten, nicht hinterfragbaren Lebensformen und Verhaltensnormen ein Selbstzweck, der sich selber schützt. Denn der „Meister" des „Großen Welttheaters", der die Rollen verteilte und das Spiel der Schauspieler rügte oder rühmte, ist aus ihrem Gesichtskreis verschwunden. Ohne Orientierung sind sie obskuren Gewalten, ihren eigenen Obsessionen, den Schüben des (noch kollektiven) Unbewußten ausgeliefert. Sie spielen Theater ohne Publikum und Regisseur, ja ohne genauere Rollenanweisung. Von permanenten Inquisitionsmaßnahmen verängstigt und infantil geblieben, wagen sie es nicht, den wahren Tabubruch zu begehen, den Weg zu höherem Bewußtsein einzuschlagen. Den Ort Tar, auch eine Chiffre für Bewußtsein und Gewissen (in: „Fando und Lis"), hat noch niemand erreicht, und es ist mehr als fragwürdig, ob je ein Mensch den Weg dorthin ernstlich suchte.

Sogar die kümmerlichen Restbestände christlich-abendländischen Vokabulars wirken auf diese Figuren ausschließlich bedrohlich, einschüchternd und abschreckend. „Gutsein", eines ihrer Hauptanliegen, bedeutet für sie, „daß man sein soll wie die Kindlein" (ST 108), „so sein wie das Kind in der Krippe" (ST 111) – ein Unterfangen, dem sie sich schon aus Altersgründen nicht gewachsen fühlen. Irritiert und auch traurig resignieren sie und verfallen in kitschige Begeisterung dafür, was sie für Engelsreinheit halten. „Gott" ist für sie ein Pseudonym für die Rechtfertigung nicht zu rechtfertigender Grausamkeiten, ein repräsentativer Sammelname für von irgendwo oben her verfügte repressive Maßnahmen und Strafen. So haben Lira und Fanchou (in: „Guernica") zwar, um „fortschrittlicher" zu sein, den Glauben aufgegeben, nicht aber ihre Angst verloren: „Schön sehen wir aus: Jetzt wirst du sterben und kommst in die Hölle. Für immer? Gewiß, für immer. Und diese Qualen! Du wirst was erleben. Er versteht seine Sache. Wer: er? Gott natürlich" (ST 75).

Im Namen dieses Schreckensgötzen kann kein Tabu gebrochen werden, und auch nicht wider ihn. Er ist keine Person, sondern eine Art Kollektivpopanz. Weiterhin

wäre eine Tabuverletzung, im positiven wie im negativen Sinn, eine moralische Tat, die Selbst-Bewußtsein voraussetzt. Arrabals Figuren befinden sich im Vorraum dazu, im Bezirk des Noch-Nicht. Sie überschreiten die Schwelle nicht, wollen aus dem „Paradies der Kollektivpsyche" (C. G. Jung) nicht vertrieben werden. Hingegen haben sie es darauf abgesehen, die Möglichkeit des Vorhandenseins eines Tabus zu *verleugnen.* Sie töten und schänden und sagen dazu: „Harmlose Kinderspiele waren das!" (V 63) Die Männer stellen ihre Frauen aus, bieten sie als Spielzeug an. Mit dieser Zurschaustellung und Preisgabe des Intimlebens – für sie alle der Inbegriff aller Nicht-Engelsreinheit – wird das, was sie tun, allgemein zugänglich, gewöhnlich, „noa", kollektiv und unpersönlich. Harmlose Kinderspiele eben.

Und wo steht der Autor? Sicher setzt seine These „Lieber schmutzig als leer" Optimismus und auch Mut voraus. Andererseits ist des Spaniers berechtigte Abwehrhaltung von bloßem Trotz und purer Lust, konträr zu handeln, kaum noch zu unterscheiden. Sein Ekel vor der Faszination der Widerwärtigkeit des „Gutseins" als einzige „reine" Alternative in einem unmenschlich-statischen System moralischer Schwarz-Weiß-Malerei, dazu der Verlust der Glaubwürdigkeit der Scholastik für ihn, weisen ihn als ein Opfer der „Konfusion" aus, wie er es nennt. An einen Gott des Schreckens und der Rache, den er, wie gesagt, wie allen Sadismus für „katholisch" hält, glaubt er nicht mehr. Einen Gott der Liebe sucht er. Geblieben ist ihm das „Gefühl der Sünde", verbunden und bedingt davon, nicht normal, d. h. seelisch krank zu sein, nicht etwa davon, außenregulierte Verhaltenssolls nicht erfüllt zu haben.

Bisher also war der Autor seinen Figuren sehr nahe verwandt. Solange er nur seiner „Inspiration" folgte, dürften die glatte, oft fast schulbuchhaft unpersönliche, dann wieder gewollt manieristische Sprache, die eindringliche und plastische Bildhaftigkeit (Arrabal malt auch), die mathematisch exakte Formgebung und sensibel rhythmisierte Anordnung seiner „umgeschriebenen" Alpträume für ein – allerdings nicht überempfindliches – Publikum genügend Tabufunktion übernommen haben. Einmal aber werden auch Arrabals Kindheitserlebnisse aufgearbeitet sein. Sie sind es vielleicht schon. Sein (in deutscher Übersetzung) jüngst erschienenes Werk „Der Tausendjährige Krieg" zeigt den Autor in einer Krise und – wie seine Figuren – auf dem Rückzug zu einem „erhebenden kollektiven Abenteuer".

Es bleibt abzuwarten, ob der nun 41jährige Fernando Arrabal durch diese auch modisch bedingte Phase hindurch seinen eigenen weiteren Weg findet.

Heinrich Rombach

Das Gehen

Der Kampf zwischen Transzendenz und Immanenz im modernen Bewußtsein

Wenn Literaten philosophieren, was sie alle nicht lassen können, entsteht eine besondere Art Philosophie. Fachphilosophen gehen gerne mit einer Handbewegung darüber hinweg – und vergessen dabei, daß es auch Philosophen gibt, die „Literatur" machen – und daß dies eigentlich bei allen Philosophen der Fall ist. Annäherungsversuche zwischen diesen beiden sehr verschiedenen Arten zu philosophieren gibt es kaum. Im folgenden soll darum von der Fachphilosophie her der Versuch unternommen werden, das literarische Philosophieren ernst zu nehmen und einen konkreten Fall aus der jüngsten Literatur auf die denkerischen (und zugleich politischen) Folgen zu untersuchen.

Das PDUG

Musil ist zwar nicht der konkrete Fall, aber er hat damit zu tun. Im „Mann ohne Eigenschaften" entdeckt der Titelheld das „Prinzip des unzureichenden Grundes", vom Dichter kurz PDUG genannt. Es besagt, daß sowohl in unserem persönlichen Leben wie in unserer öffentlich-geschichtlichen Existenz immer das geschieht, „was eigentlich keinen rechten Grund hat". Das ganze Lebensproblem reduziert sich auf die Frage, wie der einzelne auf die Tatsache, daß Tatsachen keinen rechten Grund haben, reagieren soll.

„Leo Fischel schwankte, ob er widersprechen solle oder nicht; Direktor Fischel von der Lloyd-Bank philosophierte gern, es gibt noch solche Menschen in den praktischen Berufen, aber er war wirklich in Eile; darum erwiderte er: ‚Sie wollen mich nicht verstehen. Ich weiß, was Fortschritt ist, ich weiß, was Österreich ist. Aber vielleicht vermag ich mir, was wahre Vaterlandsliebe, wahres Österreich und wahrer Fortschritt ist, nicht ganz richtig vorzustellen. Und um das frage ich Sie!' ...

‚Ich schwöre Ihnen', erwiderte Ulrich ernst, ‚daß weder ich noch irgend jemand weiß, was der, die, das Wahre ist; aber ich kann Ihnen versichern, daß es im Begriff steht, verwirklicht zu werden!'

‚Sie sind ein Zyniker!' erklärte Direktor Fischel und eilte davon ..."

Niemand weiß, was das Wahre ist, es steht aber im Begriff, verwirklicht zu werden; dies mag zynisch klingen – dennoch kann der „Mann ohne Eigenschaften" die Wahrheit seiner Aussage in allem Ernst beschwören. Das Leben realisiert Sinn, hohen Sinn,

höchsten Sinn, ohne zureichenden Grund – es sei denn den, daß der Sinn *gelebt* wird.

Wenn es so ist, daß der Lebenssinn aus dem puren Faktum seines Gelebtwerdens Gründe (wenn auch „unzureichende") bezieht, dann gibt es auch ein ernst zu nehmendes Motiv für die literarische Philosophie, für die Philosophie aus dem Hintergrund. Dagegen wird die Philosophie aus dem Grund, die Fachphilosophie, das Verhältnis immer umgekehrt sehen: Sinn begründet Leben; nicht: Leben begründet Sinn. Zwischen der Philosophie aus dem Grund und der Philosophie aus dem Hinter-Grund gibt es schwerlich eine Vermittlung; aber vielleicht wäre diese Vermittlung mehr als das eine und mehr als das andere, eine dritte, höhere Form des Philosophierens?

Am Ende wäre es nicht ausgeschlossen, daß vom Standort dieser Philosophie aus Fragen gelöst werden können, in denen sonst nur hoffnungslose Konfrontation herrscht, Fragen, die die Möglichkeit suchen, wie es gegenwärtig gehen und weitergehen soll.

Groteske der Philosophie

Thomas Bernhard (geboren 1931) ist der konkrete Fall. Auch er ein Literat aus Österreich. Auch er ein ernster Zyniker, ein Meister der Groteske und eine Stimme aus dem Hintergrund. Wie sehr er es mit dem Dunklen und Unaufgehellten hat, zeigt der Theaterwitz des vergangenen Sommers, die Episode von Salzburg, durch die der Autor, schon länger bekannt, berühmt wurde. In dem von ihm geschriebenen Theaterstück für die Salzburger Festspiele war vorgesehen, für einen Augenblick totale Finsternis eintreten zu lassen. Dagegen standen jedoch die Sicherheitsvorschriften des Theaters, nach denen die Notbeleuchtungen unter keinen Umständen gelöscht werden dürfen. Das Tauziehen zwischen Autor und Amt für öffentliche Sicherheit endete zunächst damit, daß der Autor das Stück zurückzog. Die Pointe dieser Geschichte besteht natürlich darin, daß damit genau das vorgeführt wurde, was vorgeführt werden sollte, nämlich die Tatsache, daß die Gesellschaft unfähig ist, totale Finsternis, auch nur für die geringste Zeit, zu ertragen, und daß diese Demonstration dadurch erreicht worden ist, daß die Demonstration nicht erreicht worden ist.

Thomas Bernhard ist nicht nur durch seinen Zynismus mit Musil verbunden; das zeigt sich vor allem in seiner Erzählung „Gehen" (erschienen 1971 bei Suhrkamp). Der Text arbeitet eine eigene Spannung in sich aus und fesselt den Leser, obwohl nichts oder fast gar nichts geschieht, und von den ersten Zeilen an eigentlich nur Andeutungen und Unklarheiten verbreitet werden, dies in einem Erzählstil, der einer Litanei gleicht.

Was heißt Gehen? Wer geht da? Wer geht mit wem wohin und wozu? Fragen, die bis zur letzten Seite offenbleiben und doch den Inhalt der Sache ausmachen. Der Stil ist so, daß man ihn nur als Groteske verstehen kann, als eine auf die äußerste Spitze getriebene philosophische Verspottung des Philosophierens, namentlich des Philosophierens der Allerweltsphilosophen, die sich in den Parks der Großstädte aufhalten

und sich gegenseitig die einzigen Abnehmer ihrer Meinungen sind, vor allem solcher Meinungen, die ebenso verrückt wie unwiderleglich sind.

Dennoch: eine Groteske der Philosophie ist noch keine groteske Philosophie. Nach einiger Zeit findet der Leser heraus, daß es sich um einen Bericht handelt, den ein dritter Mann von der Erzählung eines zweiten Mannes gibt, der sich ausführlich darüber ausläßt, wie der erste Mann verrückt geworden ist. Die Erzählung beginnt mitten im Text ohne die geringste Rücksicht auf das Verständnis des Lesers. Mit fortschreitender Entwicklung wird jedoch das äußerliche Geschehen deutlicher und im selben Umfang auch der gedankliche Inhalt und die literarische Zielsetzung. Nicht nur der Gegenstand der Erzählung (Karrer) ist ein Verrückter, sondern der Erzähler selbst (Oehler) und dessen Berichterstatter (welcher anonym bleibt). – Ein Verrückter erzählt, wie ein Verrückter vom Verrücktwerden eines anderen Verrückten erzählt, und das bis zum Verrücktwerden des Lesers.

Der Rustenschachersche Laden

Das Geschehen, das der Erzählung als Zeitschiene dient, hat seinen Kulminationspunkt im Rustenschacherschen Laden. Bis dahin ist nur von den Denkspaziergängen zweier Alltagsphilosophen (Oehler und Karrer) die Rede. Sie unterbrechen eines Tages ihren Spaziergang, um sich im Textiliengeschäft Rustenschacher einige Hosen zeigen zu lassen. Es handelt sich um Alltagshosen „von einer festen, winterharten Art", die im Hinblick auf ihre Verarbeitung die Zustimmung Karrers findet, jedoch heftige Bedenken gegen das Material auslöst. Karrer läßt sich die Hosen vom Verkäufer Stück für Stück gegen das Licht halten und entdeckt überall „schüttere Stellen", die ihn zu der Feststellung veranlassen, es handle sich um „tschechoslowakische Ausschußware". Dagegen setzt der Verkäufer die Versicherung, es handle sich um „erstklassigste" englische Ware. Der Leser begreift, daß es sich tatsächlich um Ausschußware handelt und daß es dem Philosophen niemals gelingen wird, den Verkäufer oder den Ladenbesitzer zu dem Zugeständnis zu bewegen, daß es sich um Ausschußware handelt. Der Ladenbesitzer läßt sich nur zu dem Entgegenkommen herbei, daß es sich zwar nicht um „erstklassigste", sondern nur um „erstklassige" Ware handelt, ein Zugeständnis, das Karrer natürlich nicht genügt, da er eigentlich nicht diese Hosen und Stoffe meint, sondern die Tatsache, daß in diesem Geschäft etwas für etwas anderes verkauft wird. Es enthüllt sich der unüberwindliche Gegensatz des Philosophen gegen die Wirklichkeit, die immer und überall an der Behauptung ihrer Solidität interessiert ist. Die Dinge der Alltagswirklichkeit und vor allem die Wirklichkeit selbst haben aber wirklich keine Solidität – alles steht auf schwankendem Boden, was jedoch niemals zugegeben wird. Karrer wird in eine immer heftigere Erregung hineingetrieben, er hämmert auf den Tisch und wiederholt unaufhörlich den stereotypen Schrei „schüttere

Stellen, schüttere Stellen, schüttere Stellen". Der Nervenzusammenbruch ist offenkundig; Karrer wird sofort und für immer in die Nervenheilanstalt gebracht.

Langsam wird dem Leser klar, daß der Rustenschachersche Laden für die gesamte Alltagswirklichkeit steht und der Alltag dem Versuch, ihn in seiner Ungeklärtheit, Unbegründetheit und unbegründeten Selbstsicherheit zu erschüttern, erfolgreich widersteht.

Gehen und Denken

Gehen und Denken haben miteinander zu tun. Das eine ist das Bild des anderen.

„Wenn wir einen Gehenden genau beobachten, wissen wir auch, wie er denkt. Wenn wir einen Denkenden genau beobachten, wissen wir auch, wie er geht. Wir beobachten einen Gehenden längere Zeit auf das genaueste und kommen nach und nach auf sein Denken, auf die Struktur seines Denkens, wie wir, wenn wir einen Menschen längere Zeit beobachten, wie er denkt, nach und nach darauf kommen, wie er geht. Beobachte also längere Zeit einen Denkenden und beobachte dann, wie er geht, umgekehrt, beobachte längere Zeit einen Gehenden und beobachte dann, wie er denkt" (85 f.).

Denken heißt Fragen und Fragen heißt immer Weiterfragen. Darum „Gehen"! Gehen ist natürlich besser als Stehenbleiben, aber wer geht, findet kein Ende. Fragen haben das Eigentümliche, daß sie neue Fragen hervorbringen, und wer fragt, handelt nicht. Ist das Fragen ein Nichthandeln, so ist das Gehen ein Stehen.

„Sehen Sie, sagt Oehler, wir können gleich was für eine Frage stellen, wir können die Frage nicht beantworten, wenn wir sie wirklich beantworten wollen, insoferne ist überhaupt keine Frage aus der Begriffswelt zu beantworten. Abgesehen davon aber werden ununterbrochen Millionen und Abermillionen von Fragen gestellt und von Fragen beantwortet, wie wir wissen und die, die fragen, und die, die antworten, kümmern sich nicht darum, ob es falsch ist, weil sie sich nicht darum kümmern können, damit sie nicht aufhören, damit nicht auf einmal überhaupt nichts mehr ist, sagt Oehler" (80 f.).

Gibt es nirgendwo einen Punkt, an dem man stehenbleiben könnte, so gibt es auch keinen Boden für Stehen, und so zeigt sich der unüberbrückbare Gegensatz zwischen Denken und Sein, die absolute Differenz, die vollendete Feindschaft. Wer denkt, verrät Boden, Verläßlichkeit und Sein; wer lebt, verrät Denken, Fragen und Grund.

Thomas Bernhard ist fürs Denken, fürs „Gehen". Dies beeinflußt den Stil, der ein mühevolles, ununterbrochenes Weiterschreiten ist, ein Sichhervorspinnen von Denken, wodurch die Differenz zu Leben und Wirklichkeit immer größer wird und die Hoffnungslosigkeit der menschlichen Lage immer tiefer erscheint. Die Litanei gerät mehr und mehr zum Lamento.

„Was wir tun, ist, uns im Meditieren über unauflösliche Tatsachen erschöpfen, worunter wir Denken nicht verstehen, was wir aber als Denken bezeichnen, sagt Oehler" (40 f.).

Das Denken scheitert an der Wirklichkeit und der Philosoph am Alltag. Was bleibt, ist Verrücktwerden; vielleicht bleibt Ironie, Satire, Groteske, aber nur dann, wenn man es mit den Dingen nicht zu ernst nimmt.

Probleme

Der Denker versagt es sich, die Situation hinzunehmen. Was zum Vorschein kommt, ist der Nonsens des Lebens.

„Oehler sagt, nichts fragen sich diese Leute, die ein Kind machen, ist ein Satz, der vollkommen richtig, gleichzeitig vollkommen falsch ist, wie alle Sätze. Man muß wissen, sagt Oehler, alle Sätze, die gesprochen werden und die gedacht werden und die es überhaupt gibt, sind gleichzeitig richtig und gleichzeitig falsch, handelt es sich um richtige Sätze. Jetzt bricht er die Unterhaltung ab und sagt: Tatsächlich fragen sich diese Leute nichts, wenn sie ein Kind machen, obwohl sie doch wissen, daß ein Kind machen und vor allem ein eigenes Kind machen, heißt, ein Unglück machen, und also ein Kind machen und also ein eigenes Kind machen, nichts anderes als Infamie ist. Und ist das Kind gemacht, sagt Oehler, lassen die, die es gemacht haben, sich das von ihnen aus freien Stücken gemachte Kind vom Staat bezahlen. Für diese Millionen und Abermillionen von ganz aus freien Stücken gemachten Kindern muß der Staat aufkommen, für die, wie wir wissen, vollkommen überflüssigen Kinder, die nichts anderes gebracht haben, als neues, millionenfaches Unglück" (16 f.).

Wenngleich das Ganze einen kaum zu durchbrechenden Panzer von Lächerlichkeit hat, liegt den Fragen, die diese Philosophen anschneiden und wieder liegenlassen, jeweils ein echtes Problem zugrunde. Da ist z. B. die Erfahrung, daß alles, was ist, nur „ein Sogenanntes" ist. Es gibt nur sogenannte Menschen, sogenannte Staaten, sogenanntes Recht, sogenannte Wirklichkeit, sogenannte Wahrheit usw. Da es aber auch nur das „sogenannte Sogenannte" gibt, führt diese Frage in infinitum und ad absurdum. – Ähnlich auch die Problematik des „Selbst".

„Während wir einen Anderen ohne weiteres, ohne daß er es weiß (und wahrnimmt) beobachten können, also sein Gehen wie sein Denken, können wir uns selbst niemals, ohne daß wir es wissen (wahrnehmen), beobachten. Wenn wir uns selbst beobachten, beobachten wir ja immer niemals uns selbst, sondern immer einen andern. Wir können also niemals von Selbstbeobachtung sprechen, oder wir sprechen davon, daß wir uns selbst beobachten als der, der wir sind, wenn wir uns selbst beobachten, der wir aber niemals sind, wenn wir uns nicht selbst beobachten, und also beobachten wir, wenn wir uns selbst beobachten, niemals den, welchen wir zu beobachten beabsichtigt haben, sondern einen Anderen. Der Begriff der Selbstbeobachtung, also auch der Selbstbeschreibung, ist also falsch" (87).

Eine weitere Erfahrung ist die des ausgeschütteten Denkens. Man beobachtet, daß der Mensch zwar immer wieder zu Denkabläufen ansetzt, diese aber irgendwann ohne Grund abbricht und damit Denken unsinnig macht.

„So sind wir immer dabei, die Gedanken, die wir haben und die wir immer haben, weil es unsere Gewohnheit ist, immer Gedanken zu haben, wegzuwerfen, wir werfen das ganze Leben, so weit wir wissen, Gedanken weg, wir tun nichts anderes, weil wir nichts anderes sind, als Menschen, die fortwährend ihre Köpfe wie Abfallkübel umkippen und entleeren, wo sie auch sind. Haben wir einen Kopf voller Gedanken, kippen wir den Kopf um wie einen Abfallkübel, sagt Oehler und nicht alles auf einen Haufen, sagt Oehler, sondern immer dort, wo wir gerade sind" (89).

In verschiedensten Formen wiederholt sich die Erfahrung, daß überall Fragen stekken, die zu schütteren Stellen der Wirklichkeit werden, da sie „automatisch unbeant-

wortbar" werden, weil sie unbeendbar sind. So wird Denken zu jener Verrücktheit, für die die Gesellschaft nichts anderes als geschlossene Anstalten übrig hat.

Diejenigen, die in diesen Anstalten sind, sind von denjenigen, die außerhalb der Anstalten sind, nur dadurch unterschieden, daß sie ins „Gehen" geraten sind. Über die Trostlosigkeit ihrer Situation bringt sie nur der trotzige Hohn hinweg, mit dem sie diejenigen persiflieren, die sich einer frivolen Philosophie der Sicherheit hingeben. Dies gilt jedenfalls für den Erzähler dieser Geschichte, der es sich gestattet, vom Wichtigsten ironisch und vom Ernstesten sarkastisch zu sprechen und der in der Satire die Hoffnungslosigkeit einer unendlichen Frage in einer ihr fremden Weise beantwortet. Dies mag eine spezifische Weise des Denkens, eine sehr spezielle Form der Philosophie sein. Vielleicht Wiener Denken, vielleicht österreichische Philosophie, genau einer bestimmten Wirklichkeitserfahrung angepaßt.

Klosterneuburgerstraße

Solange man in der Wirklichkeit stehen bleibt, hat alles Hand und Fuß. Überall begegnet uns Sinn. Selbst in der Klosterneuburgerstraße, auf die sich schließlich der tragisch-komische Sinn der Sinnwidrigkeit zusammenzieht. Es stellt sich heraus, daß Karrer in der Klosterneuburgerstraße, Wien, Neunter Bezirk, geboren ist und dort, wo ihm alles vertraut und sinnvoll erschien, blieb, ohne rechtzeitig zu bemerken, daß die Zufallssituation, die die Situation des Menschen überhaupt ist, unter dem Zugriff des Denkens zu einer absoluten Vernichtung führen muß. Die Erzählung schildert die Vernichtung menschlicher Existenz durch den platten Zufall ihrer selbst; der Ausbruch des Wahnsinns im Rustenschacherschen Laden ist nur das Zumvorscheinkommen dessen, was im Grund schon immer der Fall gewesen ist, die Grundlosigkeit des menschlichen Daseins hier und heute.

„Eine Straße wie die Klosterneuburgerstraße ist für einen Menschen wie ich in meinem Alter eine festverschlossene Gruft, in die herein man nichts mehr anderes hört als Entsetzliches, so Karrer. Mehrere Male soll Karrer das Wort bösartiger Absterbensprozeß ausgesprochen haben, mehrere Male das Wort Frühruin. Wie ich diese Häuser gehaßt habe, soll Karrer gesagt haben, und doch in diese Häuser immer wieder mit einer lebenslänglichen Anhänglichkeit hineingegangen bin, die nichts als nur deprimierend ist. Alle diese Hunderte und Tausende von geisteskranken Menschen, die in diesen Jahren aus diesen Häusern herausgestorben sind, so Karrer" (99).

In die Absurdität ist der Mensch dadurch verstrickt, daß er als denkendes Wesen in eine nicht zu denkende Wirklichkeit versetzt ist, also in eine Umgebung, die seinem Wesen in keiner Weise korrespondiert.

Das Symbol für die Zufälligkeit und Sinnlosigkeit des Lebens ist die Klosterneuburgerstraße. Jeder ist irgendwo in einer Klosterneuburgerstraße geboren, mit deren Zufälligkeiten belastet, in seinem Empfinden und in seinem Bewußtsein. Es gibt keine Flucht aus diesem Gefängnis. So bleibt nur das Lamento. Natürlich nicht in jämmer-

licher Form, sondern in der gehobenen Weise der gekonnten Satire und der hinterlistigen Groteske.

„Die ganzen Jahre habe ich gedacht, etwas und das heißt alles ändern und aus der Klosterneuburgerstraße weggehn, aber es hat sich nichts geändert (weil er nichts geändert hat), so Oehler, und er ist nicht weggegangen. Wenn man nicht früh genug weggeht, sagte Karrer, ist es auf einmal zu spät und man kann nicht mehr weggehn. Auf einmal ist klar, man kann tun, was man will, man kann nicht mehr weggehn. Dieses Problem, nicht mehr weggehn zu können, nichts mehr verändern zu können, beschäftigt einen dann das ganze Leben, soll Karrer gesagt haben, und mit nichts anderem beschäftigt man sich dann" (97 f.).

So ist die Ausweglosigkeit, die daraus entsteht, daß es, wenn man soweit ist, die Notwendigkeit wegzugehen zu erkennen, immer zu spät zum Weggehen ist, das eigentliche Thema dieser Erzählung. „Gehen" ist eigentlich Weggehen. Aber wohin? Überall ist Zufall. Nirgends ist der Sinn selbst Sein geworden. So bleibt nur der leere und ziellose Schwebezustand, in den die Übersteigung aller Situationen aus Unsinnsituationen führt.

Der Leser

Gehen geht nicht. Gehen wäre Weggehen, aber zu diesem ist es immer schon zu spät. Manche haben sich damit abgefunden, manche verändern ihr Dasein dadurch, daß sie sich einen Hund anschaffen, oder ein Auto, oder eine Partei oder sonst etwas, das Sinn verspricht. Aber immer wieder fallen sie in die Unerträglichkeit des Zufalls zurück und ständig wird das, woran sie ihre größten Hoffnungen geknüpft haben, auf eine makabre Weise zum Ausgangspunkt neuer Trauer.

Wenn Dichtung eine Form von Trauer ist, dann ist Thomas Bernhard ein Dichter, und wenn die Ironie die Kunst des Trauerns ist, dann ist Thomas Bernhard ein höchst kunstvoller Dichter. – Vielleicht ist die Trauer eine Antwort. Vielleicht ist sie aber nur ein vorübergehendes Wort in dem Gespräch, das der wirklich Denkende mit der Wirklichkeit führt.

Der eine und der andere Weg

„Gehen nach Orten, die durch Gehen nicht erreicht werden können, muß man sich abgewöhnen. Reden über Angelegenheiten, die durch Reden nicht entschieden werden können, muß man sich abgewöhnen. Denken über Probleme, die durch Denken nicht gelöst werden können, muß man sich abgewöhnen, sagte Me-ti."

Das klingt strenger, militanter. Es ist eine andere Erfahrung mit Gehen, die sich hier ausspricht. Der sie ausspricht ist *Bert Brecht*, der für jenes zügellose österreichische „Gehen" nur Anführungsstriche, ein echtes Irrenhaus (oder schlimmeres) bereithalten könnte. Nicht zu leugnen, daß darin Wahrheit liegt, wenn auch eine solche, die fremd

für unsere Ohren ist. Brecht kleidet sie denn auch in das Ambiente einer anderen Welt, der chinesischen, wie sie „Me-ti", dem „Buch der Wendungen" zugrunde liegt.

Nun ist es kein Zufall, daß sich Brecht des chinesischen Milieus bedient, das einen besonderen Sinn für Weg und Gehen hat. Hier entwickelte sich jene Weisheitslehre, die sich nach dem Gehen benennt: „Tao", der „Weg". Von hier bekommen wir eine Bestätigung für unseren Gegengedanken zu Thomas Bernhard: Es kommt keineswegs darauf an, ein Ziel zu erreichen, sondern aller Sinn liegt im Weg, der allerdings der rechte Weg sein muß. Den rechten Weg erkennt man einzig daran, daß er weiterführt, daß er überhaupt „führt". Eine Führung haben, ist alles. Die Führung kommt aus den Dingen, aus der Erfahrung der inneren und eigenen Möglichkeiten der Verhältnisse. Wer die Zukunft der Verhältnisse aus ihnen selbst herausholt, erreicht viel. Für ihn wird sein eigener Weg und der Weg der Dinge derselbe; ein Weg, der über Dimensionen führt und sich nicht allein in dem bewegt, was man zielentwerfend vorwegnehmen kann.

Gehen ist kein Grund zur Verzweiflung. Jeder Schritt führt überhinaus. Es muß freilich ein Schritt sein, der sich genau auf den Schritt zuvor bezieht und sich an dessen *inneren Möglichkeiten* mißt, nicht an einem übergeordneten jenseitigen Ziel. Solches Gehen geht nur zu Orten, die durch Gehen erreichbar sind. Zugleich geht es über alles „Erreichbare" hinaus, denn es liest *aus den Sachen*, was jenseits des Vorwegnehmbaren liegt.

Brecht sieht die Rückbindung des Gehens an das Konkrete – und ist verleitet, darüber das Tao, das Nicht-in-eine-Planung-Eingehende, zu vergessen. – Bernhard sieht das Jenseitige des Gehens – und ist verleitet, darüber die Rückverweisung an das Schritt-für-Schritt zu vergessen.

Die Selbstüberholung

Wo steht der Erzähler dieser Erzählung? Im Weggehen? Im Weitergehen? In der Verzweiflung? – Er enthält sich der Stimme, läßt immer nur die anderen reden („sagt Oehler, sagt Karrer"). Und dennoch gibt er der Sache etwas hinzu, und ist es auch nur der ätzende Tropfen der schonungslosen Wiedergabe des Geredes und damit der Geist der Ironie. Zunächst möchte man meinen, er gibt dem Ganzen nur eine verwandelte Äußerlichkeit, eine bürgerliche und damit freundlichere Atmosphäre. Es scheint so, als ob dies nur die österreichische Art des Umgangs mit dem Abgrund sei. Dann aber begreift man, daß der Unsinn selbst lebendig wird, zum Sinn wird, und daß die Rückführung in die Klosterneuburgerstraße doch eben auf einer neuen Stufe erfolgt. Es ist die poetische Verwandlung, durch die alles wenn auch nicht besser so doch eben anders und erträglicher wird.

Damit sind, so könnten wir ergänzen, die berühmten „Änderungen" in der Gesellschaft nicht überflüssig gemacht, aber sie erhalten die Überhöhung, die sie brauchen,

um menschlich effektiv zu sein. Fehlt ihnen dieser poetische Geist, diese phantastische Reflexion, die sich keine Selbstbelügung durchläßt, so bleiben alle Änderungen, soviel Verbesserung sie auch enthalten, ein Unfug, da sich der Nonsens in der Weise der Selbstverkappung auf ein Unendliches hin potenziert.

Ein Denker ist kein Hosenschneider. Und tatsächlich hat, wie Karrer zugeben muß, jede der Rustenschacherschen Hosen, trotz aller schütteren Stellen, den Anforderungen des Alltags standgehalten. Lassen wir also die Hosen bei dem, was sie sind. Es gibt sicher auch bessere, und die Rustenschacherschen mögen nicht die allerbesten gewesen sein. Vieles wird gegenwärtig angeboten, was erstklassigst, nicht nur erstklassig ist. Warum auch nicht? Es wäre mit dem menschlichen Lebenstrieb schlecht bestellt, würde er nicht über die Klosterneuburgerstraße hinausgelangen. Allerdings ist die Gastwirtschaft „Obenaus" nicht in Wahrheit oben hinaus, sondern eben selbst auch wieder nur eine andere Klosterneuburgerstraße, was aber nur demjenigen unangenehm ist, der nicht begriffen hat, daß dieses Überhinaus des menschlichen Lebens, wenn es nur intensiv genug durchgetragen wird, das einzige Obenaus, die einzige Transzendenz, ist.

„Gehen" will zu hoch hinaus. Damit verrät es das eigentliche Gehen. Allerdings – zum Glück – nur ideologisch, in Wirklichkeit kommt der Autor ganz in die Wirklichkeit zurück, dank seiner Ironie und des hohen Gelungenheitsgrads dieser Groteske, deren feinsinnige Übergänge von flachster Banalität bis zu tiefer Erfahrung die ganze Klaviatur menschlicher Sinnmöglichkeiten beherrscht und durchspielt und sie dadurch gerade in die Realität hinunterführt, die sie ideologisch zu überfliegen wähnt. „Gehen" ist weiter gegangen als Thomas Bernhard. Die Erzählung geht über den Erzähler hinaus. Der Erzähler bleibt in seiner Ideologie, die im Grund ein Lamento ist, befangen. Die Erzählung aber enthält soviel Geist, daß es eine Lust ist, sie zu lesen – und Lust heißt Leben. Die Erzählung geht über sich selbst hinaus. Alle Paradoxien und Widersprüche, mit denen sie stilistisch arbeitet, werden unmerklich dadurch überholt, daß sie in ihrem poetischen Gelingen wirklich „geht" – nur eben der Autor will nicht gehen, er, der in einer merkwürdigen Bequemlichkeit in sein eigenes Poem zurückgesunken ist wie in einen tiefen Sessel, aus dem es schwer ist, sich wieder zu befreien.

Alexander Gerken OFM

Die Gegenwart Christi in der Eucharistie

Analyse und Interpretation neuerer Deutungen der Realpräsenz

Die gegenwärtige theologische Situation

Die Tatsache, daß sich in den beiden letzten Jahrzehnten innerhalb der katholischen Theologie die Versuche gehäuft haben, die eucharistische Realpräsenz neu zu deuten, muß in einem größeren geistesgeschichtlichen Rahmen gesehen werden. Eine Analyse und Interpretation einiger dieser Deutungen muß daher beginnen mit einer Skizze der gegenwärtigen geistigen und theologischen Situation. In knapper, notwendig globaler und etwas ungenauer Weise kann man eine solche Skizze geben in dem Satz: In unserer geistesgeschichtlichen Umbruchsituation geht eine Wende vom dinglichen zum personalen, vom substantialen zum relationalen, vom statischen zum geschichtlichen Denken vor sich.

Dieser Satz muß kurz erläutert werden. Das abendländische Denken war bis in die jüngste Vergangenheit entscheidend mitgeprägt vom griechischen Seinsdenken. Dieses hatte die Seinsfrage, die Frage nach dem Seienden als Seienden gestellt in der Form: Was ist das? Was ist das Ding, das gegenständlich faßbare Objekt, das mir begegnet? Die Person wurde bei einem solchen Denken als „res", als mir entgegenstehendes Objekt gesehen, letztlich also dem Bereich der Dinge subsumiert, wenn ihr darin auch besondere Bestimmungen zugestanden wurden. Demgegenüber wird seit Kant und ähnlichen Entwürfen des Denkens immer klarer, daß Personsein nicht nur Gegenstand, sondern immer auch Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis von Gegenständen ist. An einem psychologischen und daher noch vorläufigen Beispiel soll dies gezeigt werden: Die Mutter und die ersten Menschen, die einem Kind begegnen, bleiben ihm nicht wie Gegenstände äußerlich, sondern sie bauen seine Sprach- und Verstehenswelt mit auf, sie gehen also in den Erkenntnishorizont, in das Weltverstehen dieses heranreifenden Menschen mit ein. Der Mensch ist ein sprechendes Wesen, das heißt: Die Menschen neben mir sind nicht subsumierbar unter den Bereich des Gegenständlichen, sondern bilden mit mir einen gesellschaftlich-geistigen Raum, der für mein eigenes menschliches Existieren mitkonstitutiv ist. *Personales* Denken erfährt die Andersartigkeit des Personalen gegenüber allem dinglichen, bloß vorhandenen Seienden.

Mit dieser angedeuteten Wende vom dinglichen zum personalen Denken hängt zusammen die Wende vom substantialen zum *relationalen* Denken. Im Bereich der ding-

lichen Wirklichkeit kommt dem Begriff der Substanz als dem in sich stehenden, für sich existenten Seienden ein besonderer Rang zu. Sobald erkannt ist – und im personalen Denken ist dies erkannt –, daß das Seiende selbst von seiner Relation zu anderen, von seiner Bezogenheit auf andere nicht getrennt werden kann, verliert der Begriff der Substanz seine allgemeine Gültigkeit, während der Bereich des Relationalen, der Bezüglichkeit und der Verwiesenheit an Bedeutung gewinnt. Dieser Begriff ist hier gemeint als ein ontologischer, transzendentaler Begriff, der besagt: Alles Seiende als solches ist mitkonstituiert durch seine Beziehung zu anderen Seienden.

Schließlich resultiert aus dem Gesagten die Einsicht, daß die *Geschichte* der Menschen und der Kulturen, die ja weithin von Beziehungen und dem Wandel von Beziehungen bestimmt ist, viel tiefer deren eigenes Wesen betrifft, als dies einem substantialen Denken scheinen möchte. Im griechischen und mittelalterlichen Denken wurde der Raum als feststehend, als vorgegebene Wirklichkeit gesehen, die Zeit und die Geschichte waren seine Funktion, wurden als Maß der Bewegung vom Raum abgeleitet. Das eigentliche Sein war der Geschichte, dem Wandel, entzogen. Hegel aber kann schon sagen: „Alles, was wir sind, sind wir geschichtlich" – ein Satz, der letztlich offenbar eine Konsequenz aus der Inkarnation ist, aus der johanneischen Aussage, daß sich der Logos, die sinnstiftende Urwirklichkeit, nicht nur in der Geschichte zeigte, sondern selbst Geschichte, „Sarx", Fleisch, geworden ist. Unsere Epoche jedenfalls denkt geschichtlich in dem Sinn, daß die Zeit, das Werden, die apriorisch vorausgesetzte, nicht mehr hinterfragte Wirklichkeit ist, und der Raum erscheint als ihre Funktion. Ein Hinweis auf Marx, Bloch, Teilhard de Chardin und auf ähnliche Denker, deren Grundvorstellung die der Entwicklung ist, und auf den Einfluß dieser Theorien mag als Beweis genügen.

Diese geistige Wende liegt tiefer als der epochale Umbruch, der durch die modernen Naturwissenschaften hervorgerufen worden ist. Natürlich hängen beide zusammen, aber doch wohl so, daß die geistige Wende die Voraussetzung für die Einstellung des Menschen zur Welt bildet, die dann zu den modernen Naturwissenschaften führte.

Worauf es hier ankommt: Die geistige Gesamtkonstellation hat sich auf allen theologischen Gebieten ausgewirkt und also die Eucharistielehre nicht verschont. Die neueren Deutungen der eucharistischen Realpräsenz müssen wir daher auf dem skizzierten Hintergrund betrachten. Eines dürfte dabei klar sein: Die Identität des Glaubensinhalts, der letztlich Christus selbst ist und der daher mehr ist als die sprachlichen Formulierungen, in denen er sich auslegt, kann sich in der Geschichte nur dann durchhalten, wenn er lebendig bleibt. Gerade um der lebendigen Identität des Glaubensinhalts willen ist es gefordert, in einer veränderten geistigen Situation auch nach der treffenden, in der neuen Sprache richtigen Ausdrucksweise für den Glauben zu suchen. So kann prinzipiell die Notwendigkeit und die Möglichkeit, die Realpräsenz in einer neuen Sprache auszusagen, nur anerkannt und können Versuche in dieser Richtung nur begrüßt werden.

Gegenwart Christi in der Mahlgemeinschaft

Der philosophisch klarste und auch einer der frühesten Vorschläge, die Realpräsenz neu zu fassen, stammt von *B. Welte*. Er legte ihn vor in zwei Diskussionsbeiträgen auf der Tagung der deutschen katholischen Dogmatiker 1959 in Passau. Veröffentlicht wurde er in dem Sammelband „Aktuelle Fragen zur Eucharistie“ [1]. Welte versucht, ausgehend von Aussagen des späten Heidegger, alles Seiende relational zu fassen, Geschichte und Beziehung also zum Wesen, zur „Substanz“ des Seienden zu zählen. Dadurch gerät die eucharistische Realpräsenz notwendig in eine neue Perspektive. Die Geschichte Jesu, seine Lebenshingabe, geht, wenn man das so ausdrücken darf, in die eucharistische Gabe ein, macht ihr bleibendes Konstitutiv aus. Ebenso wird die eucharistische Speise in ihrer Beziehung zum Mahl gesehen, ja sie ist für Welte Speise erst im Mahl. Darum wählt Welte als Ausgangspunkt seiner Betrachtung nicht die Aussage: „Christus wird Speise“, sondern die in seiner Sicht tieferliegende: „Der Tod des Herrn wird im Sakrament gegenwärtig als Mahl“ (S. 184–186).

Was ist hier geschehen? Zunächst einmal ist das Person-Sein Christi als ein geschichtliches Sein ernst genommen. Wie Jesus lebte – im Dienst für andere –, und vor allem: wie er starb, nämlich auch für andere, das ist seiner Person, der Person des erhöhten und auferstandenen Herrn, nicht äußerlich, das ist nicht schlechthin vergangen, es ist Gegenwart seinem wesentlichen, erlösenden Inhalt nach. Geschichte ist hier eben nicht die bloße zeitliche Aufeinanderfolge, sondern die Sammlung der sittlichen Entscheidungen in die Einheit personalen Seins. Das Schicksal Christi kommt in der Eucharistie auf uns zu. Gewiß, damit kommt er selbst auf uns zu. Es handelt sich also nicht um die Leugnung der Realpräsenz, aber tatsächlich um eine neue Fassung etwa gegenüber der nachtridentinischen Sicht. Person und Ereignis, Person und Geschichte werden in einer notwendigen Verbindung gesehen.

Ähnliches geschieht aber auch mit dem Vorgang des eucharistischen Mahls. Nicht nur die Person Jesu wird zusammengesehen mit ihrem Schicksal, auch die eucharistische Speise wird nicht mehr in erster Linie als in sich stehende Substanz, sondern in ihrer Beziehung zum Menschen gesehen. Dadurch rückt die Eucharistie als *Mahl* in den Vordergrund des Interesses. Im Mahl geschieht ja etwas, und dieses Geschehen drückt kraft der Stiftung Christi und kraft seines Geistes seine Lebenshingabe aus. So und in diesem Zusammenhang gibt sich der erhöhte Herr selbst in diesem Mahl, er wandelt das Brot, die Speise dieses Mahls, indem er dem Mahl einen höheren Sinn gibt. Es ist nicht mehr nur ein Mahl brüderlicher Gemeinschaft der Mahlteilnehmer untereinander, sondern darin kraft des Wortes und des Geistes Christi ein Mahl der Gemeinschaft mit ihm. So gibt sich Christus selbst in der Speise, die in diesem Mahl gereicht wird, in der Speise, über die sein Wort gesprochen wird.

Welte benutzt, um diesen Vorgang zu beschreiben, meist noch traditionelle Aus-

[1] Hrsg. v. M. Schmaus (München 1960) 184–195.

drücke; aber die innere Konsequenz des von ihm angestoßenen Gedankens drängte in der Folgezeit dazu, auch *neue Ausdrücke* zu suchen. „Substanz" und „Transsubstantiation" scheinen ja fast notwendig im Bereich eines Denkens zu liegen, das die Beziehungen und die Geschichte eines Seienden erst nachträglich zu diesem selbst hinzudenkt, das also ein Ding primär als „Ding an sich" sieht. Vor allem holländische Theologen haben den Ausdruck „Transsignifikation" vorgeschlagen, um mit ihm die Veränderung zu beschreiben, die an den eucharistischen Speisen vor sich geht. Er hat den Vorteil, daß er auch anwendbar ist auf die Wandlung, die mit dem Mahl als solchem geschieht, das aus dem Zeichen einer brüderlichen Gemeinschaft untereinander verwandelt wird in ein Zeichen der Gemeinschaft mit Christus.

Probleme des Funktionalismus

Vor allem durch die ins Deutsche übersetzte Schrift von *E. Schillebeeckx* „Die eucharistische Gegenwart"[2] ist der Ausdruck *„Transsignifikation"* bei uns bekannt geworden. Man wird bei dieser Schrift Schillebeeckx' aber nicht übersehen können, daß er in einer eigenartigen Weise schwankt zwischen den Begriffen „Transsubstantiation" und „Transsignifikation" und sie schließlich beide in einer nicht ganz geklärten Weise miteinander verbindet (S. 97–102). Bei Schillebeeckx scheint mir daher eher ein Problem als eine Lösung sichtbar zu werden.

Um welches Problem handelt es sich? Schillebeeckx scheint zu spüren, daß in einer konsequenten Anwendung eines geschichtlichen und relationalen Denkens auch eine Gefahr liegen kann. Diese Gefahr möchte ich den Funktionalismus nennen, obwohl dieser Begriff bei ihm in diesem Zusammenhang nicht vorkommt. Es muß hier überhaupt von vornherein klar sein, daß es nicht um einen Streit über Begriffe geht. Man wird die Begriffe vielmehr alle hinterfragen und auf das mit ihnen Gemeinte schauen müssen, das sich oft erst aus dem Kontext ergibt.

Der Funktionalismus wäre eine Interpretation des relationalen Denkens, nach der das Seiende völlig in der Gesamtheit seiner Beziehungen aufginge. Der Funktionalismus kann also nicht mehr davon sprechen, daß das Seiende von seiner Geschichte und seinen Beziehungen *mit*-konstitutiert wird, er kennt keine Polarität mehr zwischen dem, was in Bezug steht, und dem Bezug selbst. Entscheidend und wichtig ist nach ihm nur noch der Bezug, der dadurch in gewisser Weise verselbständigt wird, die neue Form der Substanz ist, so daß er das Seiende geradezu definieren muß als die Gesamtheit seiner Beziehungen. Damit aber kann man der Konsequenz nicht mehr ausweichen, daß das Seiende total ersetzbar ist. Wie ein Rädchen in einer Maschine auswechselbar ist, so stände es mit dem Seienden in einem rein funktionalen Denken.

[2] Düsseldorf [2]1968.

Schillebeeckx hat einen Sinn dafür, daß im Begriff „Transsignifikation" als solchem keine Absicherung gegenüber einem rein funktionalen Denken liegt, und daher möchte er den Begriff „Transsubstantiation" nicht fallenlassen, sondern ihn nur ergänzen.

Man muß allerdings fragen, ob hierin schon die Lösung besteht. Doch ehe wir diese Frage beantworten können, müssen wir uns direkt der größeren Frage stellen, die heute ja ohnehin, unabhängig von der Eucharistielehre, in der Luft liegt: Ist denn eine rein funktionale Interpretation der Glaubensinhalte und also auch der Realpräsenz nicht möglich, ist sie nicht genuin christlich denkbar, wenn auch vielleicht erstmals in unserer gegenwärtigen Epoche?

Auf diese Frage muß man meiner Ansicht nach eindeutig antworten: Die Bedeutung, die nach dem Neuen Testament der Person Christi, vor allem dem auferstandenen Herrn, und der Wert, der nach derselben Botschaft dem einzelnen Menschen zukommt, erträgt eine rein funktionale Auslegung nicht. Denn der Begriff der Ersetzbarkeit, das Aufgehen des Selbst in seinen Beziehungen, widerspricht der zentralen Botschaft des Neuen Testaments, daß das Ja Gottes auch den einzelnen Menschen in Christus in unbedingter Form meint, ihn damit also als unersetzbar qualifiziert. Insbesondere aber übt Christus nicht nur eine bestimmte Rolle aus, vielmehr ist seine Person unersetzbar mit seinem Dienst, seinem Dasein für andere, seiner Lebenshingabe verbunden. Wenn aber, wie wir eingangs sahen, eine dinglich-substantiale Interpretation der Glaubensinhalte vom geistesgeschichtlichen Denkhorizont her nicht mehr möglich ist, dann bleibt angesichts der getroffenen Feststellungen nur die Alternative: Entweder es gelingt, auch in der relationalen und geschichtlichen Denkform auf seinsmäßige, Dauer und Identität konstituierende Wirklichkeit zu stoßen, oder wir geraten in eine rein funktionale Betrachtungsweise, geben damit aber den Kern der christlichen Botschaft auf. Diese Alternative gilt sowohl für die Christologie wie für die Eucharistielehre, gilt für die Sicht des kirchlichen Amtes wie für den gesamten ekklesialen und sakramentalen Bereich.

Ein Blick auf das Verhältnis Christentum-Marxismus soll die Bedeutung der Frage erhellen: Die gesellschaftlichen Beziehungen des Menschen sind mit Recht heute besonders in unser Bewußtsein getreten. Wollten wir aber – mit starken Kräften im marxistischen Lager – den Menschen definieren als die Gesamtheit seiner gesellschaftlichen Verhältnisse, so hätten wir den unbedingten Wert geleugnet, den die Botschaft Christi dem einzelnen Menschen vor Gott gibt und der mit zum Revolutionärsten an dieser Botschaft gehört.

Doch zurück zur Eucharistielehre. Eine reine Funktionalisierung der Eucharistie läge dann vor, wenn wir in den eucharistischen Speisen und damit im eucharistischen Mahl nicht mehr die Gegenwart des Herrn selbst, sondern nur noch die Gegenwart seiner Kraft, als Stimulans der Brüderlichkeit, sähen. Gewiß läßt sich von der Eucharistie der Bezug zur brüderlichen Gemeinschaft und zu ihrer Realisation nicht trennen, sie kann aber, nach allem, was wir vom Neuen Testament und der Tradition her wissen, nicht in diesem Bezug aufgehen. Grundlage unseres Verständnisses bleibt daher

die Aussage, daß sich der Herr selbst in diesem Brot und diesem Wein seiner Gemeinde schenkt. Schon die vierte christliche Generation bewahrte das eucharistische Brot auf und brachte es zu den Kranken und Gefangenen, hatte also die Überzeugung von der dauernden Gegenwart Christi in diesem Brot.

Damit wird klar, wie wir „Transsignifikation" verstehen müssen. Die neue Zeichenhaftigkeit, die das Brot und der Wein hier erhalten, müssen in den Bereich des Seins, des wirklichen Bei-uns-Seins des erhöhten Herrn hineinreichen, und zwar leibhaftig. Zeichenhaftigkeit im Sinn eines bloßen Symbolismus genügt nicht.

Gegenwart im realisierenden Zeichen

Klärend scheint mir hier eine Unterscheidung, die *P. Schoonenberg* in bezug auf den Begriff der personalen Gegenwart einführt, und damit kämen wir zu einem dritten Deutungsversuch[3]. Schoonenberg unterscheidet zwischen einem realisierenden und einem bloß informierenden Zeichen. Ein Verkehrszeichen z. B. ist bloß informierend, es stellt eine rein vom Bewußtsein des Menschen hergestellte Beziehung dar, ist als Zeichen ein „ens rationis". Das Geschenk eines Freundes aber ist ein realisierendes Zeichen, es hat kraft des speziellen Seins von Personen die Möglichkeit, die Freundschaft zu vergegenwärtigen und zu vertiefen. Es informiert also nicht nur über eine bestehende Freundschaft. Überall dort, wo wir auf realisierende Zeichen stoßen, betreten wir den Bereich einer Phänomenologie und Ontologie des Personalen. Selbst der Leib des Menschen ist ja nicht in reiner Unmittelbarkeit seine Person, sondern ist die intensivste raum-zeitliche Vermittlung der Unmittelbarkeit einer Person. Wenn wir das realisierende Zeichen auf der ontologischen Ebene als die vermittelte Unmittelbarkeit definieren, können wir unseren Leib als die intensivste Form eines realisierenden Zeichens ansehen. Doch auch bei weniger intensiven Formen eines realisierenden Zeichens muß es sich um ein Sein, um eine Wirklichkeit handeln, weil das Bewußtsein und der Gedanke allein hier die Beziehung nicht trägt und herstellt. Wir können ja nicht nur dem dinglich faßbaren Seienden Sein und damit Wirklichkeit zusprechen.

Es fällt auf, daß die Wirklichkeit des Personalen, die sich durch die Kommunikation in realisierenden Zeichen ausdrückt, von einer eigenartigen Dialektik geprägt ist. Obwohl der Leib das intensivste Zeichen personaler Gegenwart eines Menschen ist, wird man nicht sagen können, daß das leibliche Beieinandersein von Menschen immer auch die stärkste personale Kommunikation und Gegenwart bedeutet. Der Wille, sich

[3] Folgende Aufsätze von P. Schoonenberg sind hier zu nennen: De tegenwoordigheid van Christus, in: Verbum 26 (1959) 148–157; Eucharistie en tegenwoordigheid, in: Heraut van het Heilig Hart 89 (1959) 106–111; Een terugblik – Ruimtelijke, persoonlijke en eucharistische tegenwoordigheid, in: Verbum 26 (1959) 314–327; Tegenwoordigheid, in: Verbum 31 (1964) 395–415; Inwieweit ist die Lehre von der Transsubstantiation historisch bestimmt?, in: Concilium 3 (1967) 305–311.

zu öffnen, dazusein, spielt hier also eine entscheidende Rolle. Er wählt unter den Zeichen aus und gibt ihnen ihren Ausdrucksgehalt.

Dennoch ist dieser Wille dabei nicht völlig frei. Gewisse Gesetze sind durch die leibliche und gesellschaftliche Dimension des Menschen vorgegeben, andere werden dem einzelnen durch die bestimmte Kultur angeboten und auferlegt, in der er aufgewachsen ist oder sich befindet. Vor allem kann eins festgestellt werden: Der Abschied und die Entfernung können unter Menschen, die in personaler Kommunikation miteinander leben, unter Umständen diese Kommunikation noch verstärken, wenigstens dann, wenn die Hoffnung auf spätere sichtbare Begegnung vorhanden ist. So sehr die Leiblichkeit des Menschen ihn auf realisierende Zeichen angewiesen sein läßt, es herrscht hier eine gewisse Dialektik, eine gewisse Überlegenheit der Person über den zeichenhaft-leiblichen Ausdrucksbereich.

Wie sollen wir uns zu diesem Ansatz Schoonenbergs stellen? Meiner Ansicht nach ist von hier aus eine Ontologie der Person und des Personalen möglich, die für die Christologie und die Eucharistielehre große Bedeutung haben kann.

Zunächst ist offensichtlich folgender neutestamentlicher Tatbestand nicht zu leugnen: Vom Verhältnis der nachösterlichen Gemeinde zu ihrem Herrn wird einerseits gesagt, daß der Herr von uns weggenommen ist, daß wir fern vom Herrn sind, andererseits ist uns seine Gegenwart und Begleitung zugesagt. Diese Dialektik gilt wohl auch für die Eucharistie. Ein dinglich substantiales Denken konnte diese Dialektik aber nur auslegen in gnoseologischer Form: Zwar ist Jesus von sich aus ganz im eucharistischen Brot anwesend, doch *wir* sehen eben nur Brot. Er ist verborgen anwesend, und daher erreichen wir – unserem Erkennen nach – seine Gegenwart nur im Glauben. Unter ontologischem Gesichtspunkt aber gibt es hier in der nachtridentinischen Theologie keine Dialektik, sondern nur die Betonung einer vollen und ganzen Gegenwart Christi.

Eine personale Ontologie kann hier weiterfragen. Sie kann, wegen der Andersartigkeit der personalen Wirklichkeit gegenüber dem Dinglichen, Anwesenheit und Abwesenheit Christi zugleich behaupten, eine bestimmte Form der Anwesenheit also, die eine bestimmte Weise der Abwesenheit miteinschließt. Der Begriff des realisierenden Zeichens läßt diese Dialektik auch in einer Ontologie der Person zu. Der Brief meines Freundes, der mich erreicht, realisiert eine bestimmte Form seiner Erschlossenheit für mich, d. h. aber seiner Anwesenheit. Er tut dies aber gerade unter der Voraussetzung, daß der Freund räumlich abwesend ist. Dabei spielt natürlich die Bereitschaft zur Kommunikation zwischen den Personen eine entscheidende Rolle, aber auch diese Kommunikation unterliegt bestimmten, im Sein des leibhaft Personalen vorgegebenen Gesetzen.

Die Eucharistiefeier und die eucharistische Gabe Christi haben nun etwas von dieser Struktur an sich, wenn auch auf einer höheren Ebene der Wirklichkeit, die mit dem Sein und der Sendung Jesu zusammenhängt. Es ist ja nicht zu übersehen, daß die Eucharistiefeier die Gabe und Stiftung des sterbenden, also des Abschied nehmenden Herrn ist. Sie ist Gabe seiner Gegenwart, die aus seinem Weggehen stammt. Nur das

Weizenkorn, das stirbt, kann Frucht bringen. Nur der im Gehorsam gegenüber dem Vaterwillen seine Sendung im Tod vollendende Jesus kann sich so total geben, daß die eucharistische Speise zu seiner Selbstgabe wird. Er schenkt sich selbst durch den Riß hindurch, den sein Tod aufreißt – das bedeutet schließlich, daß die Eucharistie etwas mit der Auferstehung und der Verheißung ewigen Lebens zu tun hat. Nur weil dieser christologische Punkt und damit die wirkliche Gegenwart Jesu selbst in diesem personalen Sinn der Selbstgabe gegeben sind, können wir Eucharistie feiern, selbst dann, wenn unsere eigene Brüderlichkeit immer wieder zerbricht und nicht ausreicht. Seine, Christi, Lebenshingabe und Solidarität bricht deshalb nämlich nicht zusammen, und sie ist der Grund und der Inhalt der Eucharistie.

Gerade um unsertwillen, um unserer Gemeinschaft willen, ist einer reinen Funktionalisierung zu widerstehen. Die wirkliche personale Gegenwart Jesu im eucharistischen Brot ist der Ort, an dem wir uns stets neu zur Solidarität und Brüderlichkeit aufmachen können, auch wenn wir uns bei etwas Ehrlichkeit sagen müssen: Von uns selbst her wäre dieses Mahl als Zeichen mindestens eine halbe Lüge. Von ihm her, von dem Jesus her, der sich selbst bis in den Tod gab, ist es eben keine Lüge, und die Möglichkeit, an ihm den Halt zu finden und den Weg des Daseins für die anderen zu gehen, liegt gerade in der Verheißung, daß dieses Brot sein Leib, seine Wirklichkeit, seine Gemeinschaft mit Gott für uns ist.

Gerade auf diese Weise aber ist diese Form seiner wirklichen Gegenwart auch ein Zeichen dafür, daß wir noch fern vom Herrn unseren Weg gehen, daß er uns verlassen hat, uns ans Ziel vorangegangen ist. Damit ist hier der Verweis auf die Vergangenheit, auf das Sterben Jesu, aus dem sich die christliche Gemeinde herleitet, zugleich eine Verheißung, ein Hinweis auf das Ziel der Geschichte, auf die volle, nicht mehr dialektisch zerrissene Anwesenheit und Gegenwart Christi. Weil es um die Gegenwart des Auferstandenen geht, kann man auch in der Eucharistie den Lebenden nicht mehr bei den Toten suchen, d. h. erstens: Der Rückbezug wird zum Vorbezug, zur Hoffnung auf das Leben, das Christus in seinem Gehorsam gegenüber dem Vater schon erreicht hat; und zweitens: Die Hoffnung wird zur Sendung, zum Zeugnis, das sich vor allem in der von Christus vorgelebten Form der Solidarität zeigt.

Dies alles sind nicht bloße Konsequenzen aus der Realpräsenz, sondern es ist ihr Woraufhin, das, was zu ihrem Sinn hinzugehört. Allerdings muß hier genau gedacht werden. Dadurch, daß wir zur Realpräsenz Christi in der Eucharistie auch ihre Beziehungen, ihr Woher (den Heilstod Jesu) und ihr Wohin (die Lebensgestalt der christlichen Gemeinde) hinzuzählen, machen wir sie nicht abhängig vom Glauben der zur Eucharistie Versammelten. Denn Offenheit und Beziehung bedeutet nicht notwendig Abhängigkeit. Das Subjektsein Christi, sein Handeln in der Eucharistie ist zu wahren, es ist ein souveränes, unabhängiges Handeln, ebenso wie seine Hingabe in den Tod ein souveräner, freier Akt war. Aber es ist ein Handeln für uns. Die Lebenshingabe Christi ist nicht abhängig von uns, aber sie kommt zu ihrem Ziel erst durch unseren Glaubensvollzug und durch unsere Tat. Ebenso ist die Realpräsenz

in der Eucharistiefeier der Kirche nicht abhängig von unserem Glauben, aber sie kommt zu dem, was sie anzielt und meint, erst durch unseren Glauben und durch unsere Tat. Relationales, die Beziehung artikulierendes Denken ist eben nicht notwendig funktionales Denken. Die Realpräsenz ist relational zu unserem Glauben, sie ist aber keine Funktion unseres Glaubens. Sie ist das Zeichen der Lebenshingabe Christi und damit Anruf für unsere Solidarität untereinander und mit den Menschen, sie ist aber keine bloße Chiffre unserer Solidarität.

Auf diese Weise können wir eine Sicht der Realpräsenz gewinnen, in der die Aufforderung „Nehmt und eßt!" ebenso ernst genommen wird wie die Deuteworte: „Das ist mein Leib, das ist mein Blut!", ohne daß ein geringerer Wirklichkeitsgehalt der Realpräsenz behauptet wird als in der traditionellen Transsubstantiationslehre. Allerdings wird hier Wirklichkeit nicht mehr dinglich, sondern personal gefaßt.

Mit dieser Auslegung haben wir Schoonenbergs Ansatz allerdings schon interpretiert und weitergedacht, jedoch in den Grundlinien seiner Überlegungen. Bei ihm liegt wohl ein konsequenteres Denken vor als bei Schillebeeckx, insofern er die auf Dauer und Transsubjektivität ausgerichtete ontologische Dimension nicht außerhalb der personalen Dimension sucht. Wenn man Transsignifikation also im Sinn des realisierenden Zeichens unter Beachtung der besonderen Vollmacht Christi versteht, in der er das Sein des Brotes zu seiner Selbstgabe macht, dann kann man mit diesem *einen* Begriff zur Charakterisierung der eucharistischen Realpräsenz auskommen. Es muß aber betont werden: Die Begriffe sind hier vieldeutig, man sollte sich nicht an sie klammern. Sie bedürfen der Auslegung, und es ist auch möglich, in der einfachen Sprache der Verkündigung die gemeinte Sache wiederzugeben, daß Jesus kraft seines Todes in den eucharistischen Gaben sich selbst so für uns schenkt, daß sie zu einem dauernden, seinshaft bestimmten Zeichen seiner Liebe werden und uns damit hinweisen auf das Ziel der vollen Gemeinschaft mit Gott und auf die Tat brüderlicher Liebe. Daß bei alldem der Glaube an die Auferweckung des Jesus von Nazareth und an die Geschichtsmacht Gottes vorausgesetzt ist, braucht nicht betont zu werden.

Außer den besprochenen Deutungsversuchen sind in den letzten fünfzehn Jahren noch eine Reihe anderer vorgetragen worden, doch ist die Richtung der Interpretation bei allen ähnlich. Die hier erwähnten Deutungen stellen eine kleine Typologie dar, die für die Auseinandersetzung mit den übrigen Versuchen den Weg öffnen kann[4].

Zusammenfassung und Ausblick

Ein kurzer Rückblick ist jedoch angebracht, der zugleich die vorgetragenen Gedanken in einen größeren Zusammenhang stellen soll. Die Eucharistie ist ja keine isolierte Wirklichkeit des Glaubens, sondern es kristallisieren sich an ihr wie auch an anderen

[4] Ausführlich und in größerem Zusammenhang werden die neueren Deutungsversuche diskutiert in: A. Gerken, Theologie der Eucharistie (München 1973) 166–199.

Inhalten der gegenwärtigen Diskussion die Grundprobleme. Ein solches Grundproblem ist die Frage, ob es möglich ist, die Glaubenswirklichkeit rein funktional zu deuten. Oben wurden die Gründe angeführt, die uns auf diese Frage mit Nein antworten lassen. Das bedeutet aber nicht, daß wir nur die Ontologie der scholastischen und nachtridentinischen Theologie zu wiederholen brauchen. Vielmehr ist es gerade um des Menschen und um der personalen und gesellschaftlichen Wirklichkeit willen, die er heute besonders und wie neu erfährt, von der heutigen Theologie gefordert, daß sie die Sprache einer Ontologie entdeckt, die nicht mehr das Ding, sondern den Menschen, die Person, als Modellfall von Sein erkennt.

Das bedeutet: Keine Funktionalisierung des Gottesbegriffs, als wäre er eine Chiffre für die soziale Verwiesenheit des Menschen. Keine Funktionalisierung des Gebets, als hätte es nur den Zweck, dem gehetzten Menschen von heute neue Kraft zur Aktivität zu geben. Die Ausrichtung der Gottesbeziehung und des Gebets auf das soziale Engagement ist damit gerade nicht geleugnet, weil es ein relationales Denken gibt, das nicht rein funktional ist.

Weiter bedeutet das Programm einer personalen Ontologie: Keine Funktionalisierung des Menschen in der Gesellschaft[5]. Der Mensch ist mehr als die Gesamtheit seiner gesellschaftlichen Verhältnisse, es gibt eine echte, nicht einzuebnende Spannung zwischen Person und Gesellschaft.

Es wird in der Eucharistielehre wie überhaupt in der Theologie darauf ankommen, daß wir die falschen Alternativen übersteigen. Es geht nicht um die Alternative: dinglich-ontologisches, statisches Denken auf der einen und funktionales, nicht-ontologisches, dynamisches Denken auf der anderen Seite. Die Wirklichkeit ist reicher. Es gibt – und dies müßte die künftige Arbeit der Theologen noch deutlicher machen – die Möglichkeit einer Ontologie der Person. Sie vermag Statik und Dynamik miteinander zu verbinden, weil sie von der konkreten, gläubigen Erfahrung der menschlichen Wirklichkeit ausgeht.

[5] Damit ist zugleich dem Neopositivismus eine Absage erteilt, der letztlich nur eine sublimere, durch die transzendentale Krise der Neuzeit hindurchgegangene Neuauflage des dinglichen Denkens darstellt. Der Neopositivismus realisiert nicht, daß der Mensch, der mit den Naturdingen denkend umgeht, qualitativ etwas anderes sein muß als sein Material, daß er einen Wert hat, der seine Manipulation verbietet.

UMSCHAU

Moderne Literatur und Theologie

Zwischen Identität, Diastase und Konfrontation

Es ist interessant zu beobachten, wie nach dem vielfach proklamierten Ende der sogenannten christlichen Literatur[1] sich ein wachsendes theologisches Interesse für moderne Literatur zeigt, vor allem im Bereich der Religionspädagogik und der Kerygmatik[2]. Die schulische Situation, aber ebenso der sonntägliche Hörer der christlichen Botschaft fordern geradezu den Theologen heraus, sich mit der zeitgenössischen Literatur und Dichtung auseinanderzusetzen. Der bisherige Niederschlag solchen Bemühens dürfte wohl am umfassendsten und gründlichsten in Henning Schröers jüngstem Buch „Moderne deutsche Literatur in Predigt und Religionsunterricht" (Heidelberg 1972) erfaßt worden sein, in dem – leider nur im Anmerkungsapparat und nicht in einer alphabetisch angeordneten Bibliographie – sämtliche für diese Thematik relevanten Veröffentlichungen aufgeführt und verwertet werden. In vier großen Problemkreisen – die Gottesfrage, Gegenwart und Zukunft des Menschen, das Todesproblem und das Thema Jesus – sammelt Schröer mehr als 50 Texte deutschsprachiger Nachkriegsautoren, die ihm im Sinn Benns als phänotypisch gelten. Die nach Sachthemen geordneten und in einer orientierenden Problemskizze mehr theologisch als literaturwissenschaftlich zubereiteten Interpretationsversuche, die subjektive Deutung bewußt hervorhebend, beschließt Schröer mit systematischen Konsequenzen für das Verhältnis von Literatur und Theologie sowie mit konkreten Anregungen für die Praxis der Predigt und des Religionsunterrichts. Diese klare, wenn auch stereotype Gliederung wird in allen vier Kapiteln des Buchs angewandt, das mit einem wichtigen Einleitungsteil einsetzt und mit einem ebenso relevanten Schlußteil ausklingt. Schon anhand dieser knappen Hinweise wird der erfahrene Religionspädagoge und der an literarischen Texten interessierte Prediger ahnen können, wie wichtig dieses Buch – neben dem soeben erschienenen Werk von G. Röckel „Die Arbeit mit Texten im Religionsunterricht. Grundlagen – Arbeitsmodelle – Beispiele" (Stuttgart, München 1973) – für seine alltägliche Praxis ist.

Neben dem Praktiker dürfte aber ebenso der Theoretiker vielfache Anregung finden, vor allem im einleitenden Teil, wo die Grundlagen, Ansätze und Problemfelder freigelegt werden. Von besonderer Bedeutung scheint mir dabei die gleichsam als Motivkonstante das gesamte Buch durchziehende Problematik des Wechselverhältnisses von Literatur und Theologie, das hier ausführlicher erörtert werden soll. Schröer selbst bekennt bereits im Vorwort, daß ihm die Frage nach den Beziehungen von Theologie und moderner Literatur schon von seinen Aufgaben der Praxis in der Kopenhagener Gemeinde her wichtig wurde. Das Theorie-Praxis-Problem klingt an, und Schröers Worte: „Eigene Versuche, moderne literarische Texte in Predigt und

[1] Vgl. hierzu P. K. Kurz, Über moderne Literatur, Bd. 3 (Frankfurt 1971) 129–150 und Bd. 4 (1973) 191 ff.

[2] Ich nenne hier stellvertretend für viele lediglich die Werke: H. J. Baden, Poesie und Theologie (Hamburg 1971); E. Rucker, Moderne Literatur. Ein Text- und Arbeitsbuch für den Deutsch- und Religionsunterricht (München 1971); S. Berg, Kurze literarische Texte für den Religionsunterricht (Stuttgart 1971); den seit 1967 regelmäßig erscheinenden Almanach für Literatur und Theologie u. a.

Religionsunterricht einzubeziehen, ohne sie ‚einzugemeinden', ließen mich nach den theoretischen Grundlagen für solche Praxis fragen" (5) deuten an, daß theoretische Reflexionen über das Verhältnis von Literatur und Theologie unerläßlich sind und eine unabdingbare Voraussetzung für die theologische Praxis mit literarischen Texten bedeuten. „So liegt der Schwerpunkt dieses Buches" – formuliert Schröer sein erkenntnisleitendes Interesse – „auf der Bemühung um Klärung, in welcher Weise, wenn überhaupt, ‚theologische Interpretation moderner Literatur' oder, vorsichtiger gesagt, theologisches Interesse daran möglich ist, ohne der Sache der Theologie wie der Literatur entgegenzuhandeln"(6).

Die Grundlagen für eine Verhältnisbestimmung von Literatur und Theologie, allerdings aus einer nicht primär literaturwissenschaftlichen, sondern vorrangig theologischen Sicht, findet er in der Frage nach der Sprache als einem gemeinsamen Problem und Konvergenzpunkt der Theorie und Praxis von Theologie und Literatur. Im Rahmen einer hermeneutischen Sprachpropädeutik versucht Schröer Perspektiven und Einsichten herauszuarbeiten, „die sich für die Theologie in der ‚Sprach-Schule' moderner deutscher Literatur und in der Spannung von ‚literarischem Sprachereignis' und ‚theologischem Wortgeschehen' ergeben" (14). Als Zielvorstellung schwebt ihm vor die systematische Aufarbeitung der vorhandenen Ansätze sowie die Verbindung von einerseits grundsätzlichen Bestimmungen für die Relationen von Theologie und moderner Literatur und andererseits von Textsammlungen moderner Literatur, die die theologische Relevanz dieser Texte bewußt machen wollen. In Anlehnung an die Sprachtheorien des späten Wittgenstein bringt Schröer das Sprachspiel Literatur („Texte über Sprache") mit dem Sprachspiel Verkündigung („Sprache über biblische Texte") in Relation und nimmt so eine seit Hieronymus in der Literaturgeschichtsschreibung geläufige Verhältnisbestimmung zwischen „literatura" und „scriptura" wieder auf, die in der jüngst verebbten Diskussion über die sogenannte christliche Literatur einen letzten Nachhall erlebte, etwa wenn H.-E. Bahr für die Rechtmäßigkeit der „Profanität der heutigen ‚christlichen' Literatur" eintrat.

Die seit Bahrs Buch „Poiesis" (Stuttgart 1961) entwickelten Neuansätze einer grundsätzlichen Verhältnisbestimmung von Literatur und Theologie unterzieht Schröer einer rigorosen Kritik. Bahrs Position scheint ihm „im Grunde mehr ethisch als ästhetisch bestimmt" (20) und in eine „ideologische Personalisierung" auszulaufen: „Theologisch gesprochen entwickelt Bahr aus seiner bestimmten Fassung der Inkarnationschristologie eine naive Pneumatologie" (21). Ebenso fragwürdig wie das Bahrsche „Strukturgesetz der Inkarnation" ist Schröer das theologische Reglement höherer Ordnung im Sinn einer Krisis von J. Burkhardt (Die Krise der Dichtung als theologisches Problem, Zürich 1962). Schröer läßt dabei die Frage offen, „ob die gemeinsame Situation von Literatur und Theologie in der Dialektik von Selbsterlösungsversuch und Offenbarung gesehen werden kann" (23). Ludwig W. Kahns Verhältnisbestimmung von Glaubenskrise und Säkularisation (Literatur und Glaubenskrise, Stuttgart 1964) führt Schröer zu der Alternative „weltliches" Evangelium (Literatur) und „biblisches" Evangelium (Theologie) als einer gegenseitigen Provokation und Entgegensetzung. Doch vielleicht ist diese Entgegensetzung ein ebenso apologetischer Irrtum, wie ihn Schröer für das von M. Glaser (Dichtung vor Gott, Berlin 1950), H. v. Arnim (Christliche Gestalten neuerer deutscher Dichtung, Berlin 1961) oder H. Heidepriem (Resignation und Zuversicht. Moderne Literatur und das Evangelium) entwickelte bzw. angewandte Schema „Literatur gleich Frage, Evangelium gleich Antwort" geltend macht.

Ebensowenig lassen sich nach Schröer die Berührungspunkte zwischen Theologie und Literatur im Sinn oder in Gestalt einer Konvergenztheorie bestimmen, wie sie etwa von H. Sierig (Narren und Totentänzer, Hamburg 1968) im Blick auf die Parallelität der Erscheinungen in Theologie und Theater der Gegenwart artikuliert wird, obgleich Schröer zugibt, daß sein Ansatz ähnlichen Impulsen

folgt, wie sie Sierig in seiner theologischen Interpretation moderner Dramatik erkennen läßt. H. Beckmanns Beobachtung (Godot oder Hiob. Glaubensfragen in der modernen Literatur, Hamburg 1965), die Glaubensfragen in der modernen Literatur befänden sich in einem erregenden Einverständnis mit der Heiligen Schrift, entspricht zwar Schröers Grundthese, wonach die Existenzfragen der modernen Literatur den Glauben provozieren, aber er vermag nicht Beckmanns These zu folgen, die die moderne Literatur auf den Nenner der Bekenntnis-Dichtung reduziert.

Volle Übereinstimmung in der Verhältnisbestimmung von Theologie und Literatur findet Schröer erst in K. Martis Ansatz (Moderne Literatur, Malerei und Musik, Zürich, Stuttgart 1963): moderne Literatur als Lob der Sprache vor dem Horizont der Sprachlosigkeit. Wie Marti sieht er in der Kategorie des Lobes die Basis für ein Gespräch zwischen Literatur und Theologie, obgleich er sich dessen bewußt bleibt, daß es sich bei dieser gemeinsamen hermeneutischen Ortsbestimmung um eine allzusehr theologische Kategorie handelt, die die Transvariation der beiden Sprachspiele Literatur und Theologie doch nur sehr begrenzt möglich macht. Schröer sieht daher in der Kategorie des Lobes die Chance für eine Homologie, indem er Wahrheit als freies Einverständnis im Horizont konkreter Fragen versteht und als Lob deutet. Die von D. Sölle gestellte Frage (Almanach 4 für Literatur und Theologie, Wuppertal 1970), ob die Theologie in der Sprache der Kunst eine nicht-religiöse Interpretation der theologischen Begriffe fände, macht auch Schröer zu seinem Anliegen und erhofft von der Verhältnisbestimmung zwischen Theologie und Literatur einen entscheidenden Beitrag zur Lösung dieser Zukunftsaufgabe.

Die von Marti ins Spiel gebrachte Kategorie des Lobes ergänzt Schröer mit der von W. Weyrauch wiederentdeckten Kategorie des Prophetischen und versucht mit den Stimmen moderner Schriftsteller und Dichter wie H. E. Nossack, H. Böll, N. Sachs oder H. Domin das hermeneutische Kräftefeld von Einverständnis und Herausforderung zwischen moderner Literatur und Theologie angesichts einer gemeinsamen Bedrohung, nämlich der Sprachlosigkeit oder Sprachregelung, aufzuzeigen. Von der gewonnenen Positionsbestimmung aus, die eine theologische Interpretation moderner Literatur für legitim erachtet („Theologische Interpretation macht erkenntnisleitende Interessen bewußt, die sonst nicht erörtert würden. Ich kann hier keinen grundsätzlichen Unterschied zu soziologischen oder psychoanalytischen Fragestellungen gegenüber literarischen Texten wahrnehmen", S. 184), mustert Schröer kritisch die vorhandenen Ansätze im Bereich der Religionspädagogik und Homiletik. Die vom biblisch-reformatorischen Standort aus durchgeführte theologische Interpretation moderner Literatur F. Hahns (Moderne Literatur im kirchlichen Unterricht, München 1962) findet Schröer dort bedenklich, wo Hahn zwar der Literatur ihre eigene Aufgabe beläßt, sie aber im wesentlichen in ein dienendes Verhältnis gegenüber der Antwort der biblischen Botschaft stellt.

Schröers Globalziel, die Relevanz moderner deutscher Literatur für Predigt und Religionsunterricht aufzuzeigen, gründet auf der Hypothese von einer als Spannung von Einverständnis und Herausforderung auszulegenden Relevanz, die sich aus einer gemeinsamen hermeneutischen Situation ergibt, nämlich dem Bemühen um konkrete, freie, lebendige Sprache vor dem Horizont von Sprachlosigkeit und Sprachsteuerung. Bei seinem Problemlösungsverfahren nimmt Schröer bewußt die Gefahr einer hermeneutischen Schematisierung von Theologie und Literatur in Kauf, um so dem Dilemma einer Entscheidung zwischen Literatur und Theologie als allen Interpretationsversuchen vorausliegende Prämisse zu entgehen. Als gemeinsame Gesprächsbasis scheinen ihm die anthropologische (F. Hahn), die metaphysische (H. Beckmann und Sierig), die demokratische (Böll) und die sprachliche (Marti und Springer) Fragestellung geeignet, das Bedenken zu überwinden, „daß über die Beziehung von Theologie und Literatur im Grunde kein Dialog möglich sei" (36), wie auch die Gefahr „einer gegen die

moderne Technik oder progressive gesellschaftliche Tendenzen gerichtete rein aus Zweckgründen installierte Koalition von Theologie und Literatur" (36) abzuwehren.

Die heute existierende oder mögliche Verhältnisbestimmung von Literatur und Theologie sieht Schröer angesiedelt zwischen den Extremen einer Identität und Diastase, getragen von der Spannung zwischen Einsicht in die gemeinsame hermeneutische Situation und gegenseitiger Herausforderung durch die Möglichkeiten des Wortes von den einzelnen Texten her. Sie wird geleistet und vollzogen in kooperativer dialogischer Auslegung moderner Literatur, die ein dialektisches Verhältnis zur Entmythologisierungsforderung hat und so geeignet ist, das theologische Verständnis von Aufklärung, Profanität und Mythos kritisch zu vertiefen und zu ergänzen. Theologie und Literatur sind also nicht irrational verankert, sondern in die konkreten Relationen von Ratio und Geist, Wissenschaft und Weisheit eingebunden. Das theologische Problembewußtsein der modernen Literatur sieht Schröer – zumindest im Blick auf das Gottesproblem – mehr als theokritische denn als theoskeptische Tendenz und insofern mit der Theologie vereinbar. Ebenso wie dieses gegen gedankenlosen und ideologischen Mißbrauch des Wortes Gott gerichtet, vermag moderne Literatur den spezifischen Atheismus christlicher Theologie durchaus mit zur Sprache zu bringen und so zu einem besseren Verständnis der innertheologischen Sprachkrise beizutragen.

In einem zusammenfassenden Ausblick am Ende seiner Studie beschreibt Schröer die Relation zwischen moderner Literatur und Theologie weniger mit den Kategorien des Dialogs oder des Gesprächs als mit der des Rufs, der Koexistenz angesichts des Sprachproblems, wobei ihm die von E. Rucker ins Gespräch gebrachte Kategorie des Prophetischen sehr hilfreich erscheint: prophetisches Wort als kritisches Wort, gesprochen in der Krisis der Tradition oder auch im Medium der Verfremdung wie der Hoffnung. In diesem Zusammenspiel von Koexistenz, Prophetie und Lob befänden sich Theologie und Literatur auf dem Weg zu jenem „dritten Ort, wo die Dinge zu finden sind", nämlich zur „trinitarischen Möglichkeit des Menschen" (Böll, Almanach 4 für Literatur und Theologie). Gemeint ist hier jener Existenzbereich des Menschen, der jenseits vom Dualismus und der Antithese von rational und irrational liegt: „Zwischen unwissenschaftlicher Ideologie und ideologisierter Wissenschaftlichkeit müssen Theologie und Literatur ihren je eigenen, aber nicht gegenläufigen Weg finden" (181).

Von hier aus ist es nur noch ein winziger Schritt zum gemeinsamen hermeneutischen Zielpunkt von Theologie und Literatur: der Kategorie des Symbols, mehr noch der des Gleichnisses, in dem der aktuelle Begriff der Gegenwart wie auch der prophetische Vorgriff auf die Zukunft greifbar werden: „Psalm und Gleichnis sollten als Kategorie in einem Gespräch über die Beziehungen von Theologie und moderner Literatur die Orientierungspunkte abgeben, von denen sprachlich und sachlich Kriterien entwickelt werden können, in welcher Weise Gemeinsamkeit möglich ist" (181). Oder: „Wahrscheinlich sind die Psalmen überhaupt die Stelle, an der sich Theologie und Lyrik auch heute am ehesten begegnen" (119). Und noch ein letztes, als Fazit geltendes Zitat: „Weder kann ein Strukturgesetz der Inkarnation hier den Angelpunkt angeben noch die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, sondern nur die Hermeneutik von Sprache und Sprachlosigkeit im Umkreis der Phänomene von Lob und Klage" (185).

Spätestens an dieser Stelle wird deutlich, daß die von Schröer erarbeitete Position in eine Engführung gelangen muß, die eine Zusammenarbeit mit Literaturwissenschaftlern, aber auch mit Linguisten erschweren und auf deren Seite erhebliche Vorbehalte hervorrufen dürfte. Seine „theologischen Interpretationsversuche" sind, bei allem Verständnis für partiell-analytische Interpretationsverfahren, nahezu ausschließlich inhaltlich bzw. motivbestimmt. Formaspekte klingen lediglich zum Schluß seiner Studie an, und dies in unzulässiger Beschränkung auf die Kategorie des Lobes und der Klage. Schon ein so knappes

Vorwort wie das von W. Höck zu seinem edierten Band „Weltliche Erzählungen von Gott in der modernen Weltliteratur" (Hamburg, München 1972) zeigt, welch ein „breites, unabgegrenztes, unabgrenzbares Spektrum von Möglichkeiten (religiösen wie ästhetischen)" (9) aufweisbar sei. Thesenhaft verweist Höck auf die Transzendentalität allen weltlichen Erzählens, die möglicherweise in der Transzendenz Gottes ihren Zielpunkt findet; auf die systematische Aushöhlung aller überlieferten Formen des Erzählens: „Erzählen ‚von Gott' wird im gleichen Maß unmöglich wie ‚Erzählungen' überhaupt" (9); schließlich daß „nur durch ‚Geschichten', durch Geschichte" von Gott, genauer vom Verhältnis Mensch-Gott die Rede sein kann. Neben den „Geschichten" akzeptiert noch Höck als Medium eines solchen Verhältnisses die Formen des Gebets, nicht aber die Theologie: „Theologische Spekulation reicht da einfach nicht hin: sie fängt im Kopf an und hört im Kopf auf. Poetische Texte dagegen: von den biblischen Erzählungen bis zu den ‚abstraktesten' heutigen Gebilden, beziehen den Menschen in seiner gesamten Leiblichkeit ein" (10).

Die offenbare Einseitigkeit einer so formulierten These wird durch das vielfach bewährte kritische und methodische Bemühen innerhalb der Theologie als Wissenschaft und der Literaturwissenschaft gründlich korrigiert, aber in Ansätzen auch schon mit Schröers Buch: dessen Ausführungen wie die von Höck sollten daher synoptisch gelesen werden, weil sie in ihrer einander ergänzenden Zusammenschau das Spektrum einer Verhältnisbestimmung von Literatur und Theologie differenzierter und daher wirklichkeitsgetreuer sehen lassen und auf diese Weise eine neue Variante von heteronomer Literaturästhetik vermitteln.

Ernst Josef Krzywon

Schicksale – nicht Richtungen

Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert

Den berüchtigten Verlust des Interesses an Geschichte, den Hermann Heimpel vor geraumer Zeit noch als einen Gesundschrumpfungsprozeß beschreiben konnte, treibt historische Schriftsteller und Verleger dazu, auf den Reiz des Biographischen zu setzen. Da der Katholizismus ein – wenn auch heute kaum mehr einigermaßen präzis zu umschreibender – Teil der allgemeinen Gesellschaft ist, verfällt auch er diesem allgemeinen Trend und hebt sich in dieser Hinsicht vielleicht nur deshalb hervor, weil hier am ehemals grünen Holz das gleiche geschieht (denn das Traditionsbewußtsein hat in der römisch-katholischen Kirche einen Stellenwert, wie man ihn vergleichsweise wohl nur im vorrevolutionären China feststellen kann). Bleibt also das Biographische.

So sind soeben nebeneinander gleich zwei Publikationen erschienen, in denen biographische Skizzen zur Geschichte des Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert vorgelegt werden, wenn auch sowohl in den Prinzipien der Auswahl wie der Darstellung ganz verschieden (und der Rezensent hat einen ähnlichen Versuch 1971 in eigener Manier riskiert). Victor Conzemius, Professor der Kirchengeschichte in Luzern, versammelt die von ihm dargestellten „Wegbereiter des neuzeitlichen Katholizismus" unter dem Titel „Vorläufer und Propheten"[1]. Rudolf Morsey, Professor für neue und neueste Geschichte an der Verwaltungsakademie in Speyer, gibt Kapitel „Aus dem deutschen Katholizismus des 20. Jahrhunderts" unter dem Titel „Zeitgeschichte in Lebensbildern"[2] heraus; ein Drittel davon hat er selbst verfaßt. Vielleicht lohnt es sich, darüber nachzudenken, warum

[1] Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger 1972. 323 S. Kart. 29,80.

[2] Mainz: Grünewald 1973. 320 S., Lw. 28,–.

die Verleger oder die Autoren und die Verleger aus verständlichen Gründen beide Male den Katholizismus in den Untertitel verweisen.

Aber vielleicht steckt in dem Gedanken, „das rapid nachlassende Interesse an der Geschichte auf dem Wege über biographische Ansätze wachhalten oder verstärken zu können" (Morsey), mehr als eine Tugend, die nur ein Adoptivkind der Not ist. Beide Bücher geben nämlich die Chance zu erfahren, daß hinter und unter den „Richtungen", zwischen denen der Katholizismus sich in sich selbst verfeindete, um die Jahrhundertwende zwischen „Integralismus" und „Liberalismus", heute zwischen „Konservativen" und „Progressisten", leibhaftige Menschen standen und stehen, mit ihren geistigen und geistlichen Schicksalen, mit ihren Hoffnungen und Enttäuschungen, und viele von ihnen letztlich auch dann in einer verzehrenden Einsamkeit, wenn sie der sichtbaren Institution zugehörig bleiben, die „Gemeinschaft der Heiligen" genannt wird.

Conzemius bekennt sich zur Subjektivität der Auswahl: Begleiter seines eigenen persönlichen Weges habe er darstellen wollen, darunter berühmte, aber auch fast ganz unbekannte. Ironisch bemerkt er, daß katholische Verlage, die damals nur Approbierte in ihr Programm hereinließen, sich heute nicht genug darin tun können, „kirchliche Rebellen" zu präsentieren, und daß Theologen jetzt schnell zu Ansehen kommen können, wenn in Rom ein Tadel angedeutet wird – relativ harmlos, da „die Feuer der Inquisition längst niedergebrannt sind". Deshalb will er seine Porträts auch nicht als „löbliche Vorbilder" verstanden wissen. Allein vorbildlich ist die gewissenhafte Selbstverantwortung. Es geht um „Vorläufer" katholischer Liberalität und Sozialität, unkonventioneller Glaubensverkündigung, ernsthaft ökumenischer Gesinnung: Vorläufer also von Anschauungen und Praktiken, die heute ins Ziel gekommen sind – oder zu sein scheinen. Aber im Grunde bewegt den Autor letztlich weder der Erfolg noch das Scheitern, sondern die persönliche Integrität, mit der Schicksale in der katholischen Kirche gelebt wurden. Man kommt hier wohl um das Wort nicht herum: Es ist ein „existentielles" Buch. Zugleich aber ist es dank dem weiten Bildungshorizont dieses in der Schweiz lebenden luxemburgischen Theologen ein internationales Buch, das von München bis nach New York führt. Am meisten nicht nur Hauptgegenstand wissenschaftlicher Arbeit, sondern persönlicher „Wegbegleiter" des Autors ist Lord Acton – „oder das Ethos der Wahrhaftigkeit", wie diese biographische Miniatur überschrieben ist.

Mit der „Theory of Mendacity" (Acton) hat man es oft genug zu tun, wenn man Biographien katholischer Persönlichkeiten aus jener Zeit liest. Vor allem peinlich ist das Verschweigen, manchmal peinlicher als das Verschwiegene selbst. R. Morsey hat das in seinem Vorwort gegebene Versprechen eingelöst, die „apologetische Tendenz" in bisherigen Darstellungen der in diesem Band versammelten katholischen Gestalten auszumerzen. Aber nicht nur frühere Apologetik ist dahin: Lapidar und völlig zu Recht stellt der Herausgeber und Autor fest: „Die Geschichte des politischen und sozialen Katholizismus ist weithin unbekannt." Dies gilt teilweise für die Forschung, insbesondere auch für eine die nationalen Katholizismen vergleichende. Aber bedrückender ist die Unbekanntheit dessen, was bekannt ist, und die ganz exakt marode (= marschmüde) Unlust, sie zu beheben. Statt eine „Ortsbestimmung der Gegenwart" aus der Geschichte des Katholizismus und der Katholizismen zu versuchen, starrt man fasziniert auf die Botschaften aus Allensbach, deren relativer Nutzen keineswegs bestritten werden soll.

Der von Morsey herausgegebene Band informiert auf Grund des erforschten Materials, beschränkt sich auf den deutschen Katholizismus, wobei die Bezeichnung „des 20. Jahrhunderts" extensiv auszulegen ist, weil ganz richtig auf Gestalten wie Kardinal Kopp (geb. 1837), J. Bachem (geb. 1845), G. v. Hertling (geb. 1843), F. Hitze (geb. 1851) zurückgegriffen wird. Es geht im wesentlichen um Politiker, Sozial- und Kirchenpolitiker, und die beiden durchaus geglückten Stücke

von Walter Ferber über Carl Muth und Guardini stehen für sich. Die Beiträge sind präzise Kurzbiographien in einem guten lexikographischen Stil, manche sind historische Essays (so Morsey über Erzberger, Brüning, Kaas, H. Mockenhaupt über Hitze und insbesondere den so sensitiven Priester und Reichsarbeitsminister H. Brauns); sehr verdienstvoll sind die Beiträge von J. Becker über K. Fehrenbach, von H. Stehkämper über den Reichskanzler Wilhelm Marx und von L. Volk über Kardinal Bertram, weil hier historisches Neuland erschlossen ist.

Fesselt die Lektüre des Buchs von Conzemius durch die persönliche Betroffenheit und den Reiz eines Miniaturen-Stils, der nicht nach Vollständigkeit streben muß und einzelne Züge herausheben darf, so ist man in Morseys Sammlung, die einen literarisch strengen Stil gewählt hat, gepackt von der Spannweite des politischen Katholizismus in Deutschland und manchmal auch erschüttert davon, daß politische Machtkämpfe unter Katholiken nicht viel anders aussehen als unter Heiden. Begreiflicher Weise liest man wohl zuerst den Beitrag über Ludwig Kaas. Er gibt, was zu ermitteln ist, und dies in sorgfältig abwägendem Urteil. Daß die Laufbahn dieses Politikers – in offiziellem Aspekt – mit der Leitung der Bauhütte von St. Peter in Rom endete, muß wohl ein menschliches Problem gewesen sein. Man hätte vielleicht, trotz dem Grottendunkel der Vorgänge, vermerken sollen, daß die Dinge zwischen dem Prälaten und den Gelehrten der Gregoriana nicht gerade zum besten liefen. Denn dies jedenfalls ist sicher.

Beide Bücher enthalten gute Fotos, die man vor und vor allem nach der Lektüre nachdenklich betrachtet: geprägte Gesichter. Eine gute Primär- und Sekundär-Bibliographie in beiden Publikationen leitet Interessenten zu intensiverer Beschäftigung an. Zu M. Erzberger ist inzwischen noch die Arbeit von Th. Eschenburg erschienen, die über die Biographie von K. Epstein hinaus einige neue Quellen erschließt und diesem nicht zuletzt auch von vielen seiner Parteifreunde verkannten Mann Gerechtigkeit widerfahren läßt.

In beiden Büchern wird die Auswahl der Porträtierten ausführlich gerechtfertigt. Aber ob man der Argumentation im einzelnen folgen kann oder nicht, scheint gar nicht so wichtig. Wo immer man in den Komplex „Katholizismus" biographisch eindringt, ganz unten oder ganz oben, von „rechts" oder von „links": Man begegnet dem erschütternden Versuch, die Tradition gegen ihre Zersetzung zu schützen, indem man sie mit grandioser Unentwegtheit hochhält, oder indem man noch einmal die Versöhnung zwischen Überlieferung und Moderne zu leisten bestrebt ist. Nicht ganz gegenwartsverlorene Katholiken finden Fleisch von ihrem Fleisch, nichtkatholische Christen gleichsam die Kehrseite ihres Wegs und die anderen, wenn sie nicht borniert sind, das Exempel einer respektablen Minderheitengruppe.

Vermerk für die Privatbibliothek. Außer den oben genannten werden die folgenden Personen behandelt: Bei *Conzemius:* Der Irenführer Daniel O'Connell, Lamennais, Rosmini, Montalembert, Döllinger, A. Kolping, der Arbeiterpriester A. Chevier aus der ersten Hälfte des 19. Jh. und die Mitkämpferin bei denen des 20. Jh., M. Delbrêl, J. Cardijn, die „Ökumeniker" L. Beauduin, P. Couturier, M. Besson, M. Laros und R. Knox, der nonkonformistische Negerfreund J. La Farge SJ, die schutzmachtlosen Missionare V. Lebbe (in China) und J. Ploussard (Schüler von Ch. de Foucauld), Robert Schuman und der Kriegsdienstverweigerer der Hitler-Zeit F. Jägerstätter. – Bei *Morsey:* P. Spahn und F. Porsch (H. Neubach), K. Trimborn (Morsey), Hedwig Dransfeld (W. Ferber), J. Wirth (Th. A. Knapp), A. Stegerwald (Morsey), H. Held (K. Schönhoven), J. Joos (G. Wachtling), H. Brüning (Morsey).

Oskar Köhler

Literatur aus dem Volk und für das Volk?

Glossen zu einem Bonner Kolloquium

Die alte, unerfüllbare Wunschformel der Romantiker, virulent in Homer-, Nibelungen- und Cid-Forschung, feierte plötzlich wieder einmal Urständ, allerdings jetzt mit proletarischem Vorzeichen, da in Bonn eine deutsche Studentin im Senatssaal der Universität die Forderung „Literatur aus dem Volk und für das Volk" an die dort versammelten Lateinamerikaner richtete. Von fern hörte man die Sprechchöre jener Kommilitonen, die sich gegen die Wiederwahl des „Polizeirektors Rothert", eines evangelischen Theologen, grobianisch stellten. Nun, das Echo im Saal war schwächer als draußen, aber die Forderung genauso utopisch und wirklichkeitsfremd.

Vorne am breiten Präsidialtisch thronten zehn Professoren, Kritiker, Schriftsteller aus Lateinamerika; sie stellten sich, Gäste von Inter Nationes, am Ende einer kurzen Deutschlandrundreise als Referenten und Diskussionsbeiträger einem kleinen fachkundigen Publikum, darunter viele Landsleute, vorwiegend aber Assistenten und Studenten der Bonner Universität. Das Tagungsthema des Kolloquiums (4.–6. Juni 1973) lautete anspruchsvoll-zeitnahe: „Die Literatur in der gegenwärtigen lateinamerikanischen Gesellschaft". Als verantwortlicher Spiritus rector zeichnete der junge Bonner Ordinarius aus Colombia, Rafael Gutiérrez-Girardot, wie der Spanier Tovar in Tübingen (Philologie) oder dessen Landsmann, der Freiburger Philosoph Inciarte, einer der deutschen Universitätsgewinne aus dem iberischen Kulturraum, für den die BRD sich nicht gerade als sehr aufgeschlossen erwies.

Lateinamerika – ein zweites Europa, nächstes Nichteuropa neben den USA – in dieser „dependencia" (ein militant gehaßter Leitbegriff in der lateinamerikanischen Literatur!) bestätigte es sich wider Erwarten in diesen drei Bonner Tagen. Die einzige Dame unter den Referenten, die bekannte, agile Kunstkritikerin Marta Traba aus Argentinien mußte sich stellvertretend für ihre „compañeros" des Vorwurfs der zu engen geistigen Abhängigkeit erwehren. Sie wie andere beriefen sich für den europäischen Geschmack zuviel auf Althusser und Goldmann, Benjamin und Marcuse, seltener auf Santayana oder Valéry. Die eigenen Konturen des Kontinents verblaßten bei dieser angestrengten Modernität im Hintergrund.

Das andere, heute mächtigere Leitbild stellte Cuba, nach vernehmbaren Statements seit 1959 Anlaß für das neuerwachende europäische Interesse an lateinamerikanischen Fragen. Vergleicht man zwei andere internationale Tagungen mit Exponenten des Castro-Regimes, so verlief das erste Rencontre unauffällig; das zweite war markant defensiv und militant. Dieses hier war das für das neue Regime erfolgreichste dank dem greisen „caballero" Portuondo aus La Habana. Dieser älteste Teilnehmer wurde nie hart gefragt, auch nicht, als er seine Literaturideologie recht schlicht mit Fidel und Che bestritt. Der weltbekannte Fall des Lyrikers Padilla, zur öffentlichen Selbstanklage genötigt, kam zwar einmal aufs Tapet und wurde trotz merklichen Widerstands von verschiedenen Seiten abgetan mit: literarisch unbetroffen, politische Feindeshilfe an der Grenze des Landesverrats. Die gewichtigeren „Überläufer" wie Cabrera Infante und Sarduy, die beide Castro eine Absage erteilt haben, blieben abseits politisch-literarischer Auseinandersetzungen[1]. Portuondo, gründlicher Literaturkenner ohne Zweifel, war alles andere als ein Ästhetizist, formulierte als gelernter Altsozialist und Fidelist avant la lettre, verteidigte wie demonstrierte Parteilichkeit – und die geistige Vorherrschaft seiner Insel im lateinamerikanischen Literaturbetrieb, nicht zuletzt dank der imposanten Leistung der dortigen Staatsverlage.

[1] Vgl. hingegen die scharfen Polemiken diesbezüglich in: La Nueva Novela Latino-americana (Buenos Aires 1969) 28 f.

Man operierte ganz selbstverständlich mit Standardformeln wie kapitalistischer Imperialismus und Neokolonialismus – in einer Richtung mit bourgeoiser Dekadenz und Nutzlosigkeit westlicher künstlerischer Avantgarde. Dabei wagte es, der Wahrheit die Ehre, niemand zu leugnen, daß die drei Kulturgrößen Cubas Residuen aus der vorrevolutionären Ära sind (Guillén, Carpentier, Lezama Lima).

Wie rauh und antiprotektionistisch daneben die Wirklichkeit im „kapitalistischen Lateinamerika" abläuft, das zeigte der Exilspanier Airó aus Bogotá, Gründer der Zeitschrift „Espiral", in 30 Jahren bis auf 127 Nummern angewachsen. So ein Organ zu behaupten, ist noch viel schwerer als in Europa, ist ein Pilger- und wohl auch Büßerweg in einer Wüste der Mißachtung durch Regierung, Bürgertum und Massenmedien, alle keine Kulturträger. Wie die exotische Landidylle und der patriarchalische Indio-Roman heute allgemein (nicht nur im analysierten La Plata-Großraum) von den Problemen der Hafen-, der Einwanderer- und Ballungs-Stadt verdrängt und überlagert werden, wie die ideale Land-Stadt-Synthese umschlägt in Stadtfurcht, Fremdenhaß, Europaflucht aus der Metropole – solche charakteristische soziologische Wandlungen im literarischen Bereich demonstrierte stoffüppig und formvollendet der Bonarenser Viñas, ein weiterer Repräsentant der starken La Plata-Gruppe.

Bonns politische Lieblingsvokabel lautet seit einiger Zeit „ausgewogen". Ist sie angebracht für diese ehrgeizige Veranstaltung, die eindeutig im Zeichen der Umorientierung der Kulturpolitik des Auswärtigen Amts stand? Der verheißungsvollen Tagung fehlten einmal prominente deutsche Teilnehmer, so die beiden durch ihre Publikationen als führend ausgewiesenen Professoren aus Erlangen. Wichtige Teilnehmer aus Lateinamerika standen auf dem Programm, sagten dann ab, so Nicanor Parra. Sicher hätte man billiger und leichter hochangesehene Lateinamerikaner aus ihrem freiwilligen europäischen Exil herbeiholen können, so García Márquez, Vargas Llosa, Cortázar, Fuentes. Um eine lateinamerikanische Selbsterkenntnis verdiente Denker wie Zea (México) oder Sálazar Bondy (Lima) hätten dem Literatenübergewicht gesunden Abtrag getan. Noch mehr ist die völlige Stummheit Brasiliens zu bedauern, des größten, am raschesten aufstrebenden und umstrittensten Staats Lateinamerikas, der ja aus Hispano-Amerika erst Lateinamerika macht. Die Kirchen, sozial heute so bewegt, kamen nicht ins Gespräch.

Wer aber weiß, wie schwierig solche Tagungen zu planen sind, wie schwierig Intellektuelle zu vereinen sind, wie schwierig es vor allem ist, Lateinamerikaner, geborene Individualisten, zusammenzuführen, kann sich die Fragen selbst beantworten und wird für diesen ersten neuen Versuch dankbar sein. Liest man gelegentlich gedruckte Literaturpolemiken wie die z. B. zwischen Collazos, dem Vertreter der wichtigen Zeitschrift „Marcha" in Montevideo, und den beiden Romanciers Cortázar und Vargas Llosa, so wird man die Bonner Begegnung von der Charakteristik: mittlere Einheitlichkeit nicht ganz freisprechen können. Vielleicht auch, weil sich manche, mehrere zu lang und zu gut kannten, die Schriften des anderen und nicht die mündlichen Beiträge an Ort und Stelle replizierten. So machte man es sich zu leicht, verfiel ein Uruguayer in das wohlklingende, aber ihm kaum gemäße Wortspiel: Wir sind heute „subdesarrollados", weil wir früher „superexplotados" waren. Besser wäre die Überprüfung des „Boom der novela latinoamericana" am Platz gewesen. Man hätte die rapide literarische Überflügelung des einstigen Mutterlands auf ihre vielartige Verflechtung zurückführen müssen. Hier entsprechen sich Ökonomie und Intelligenz, Unterbau und Überbau doch kaum. Die literarische Überproduktion war zu konfrontieren mit einem philosophischen Nachholbedarf und einer szientifistischen Begleiterrolle – viele offene Probleme eines gigantischen Subkontinents zwischen dem entwundenen San Francisco und dem erstarrten Feuerland.

Franz Niedermayer

BESPRECHUNGEN

Religionspädagogik

STACHEL, Günther – ESSER, Wolfgang G.: *Was ist Religionspädagogik?* Zürich, Köln: Benziger 1971. 328 S. (Unterweisen und Verkünden. 13.) Kart. 15,80.

Die Reflexion über die Religionspädagogik als Wissenschaft steht schon lange aus; sie wird allerdings erschwert durch die Probleme um den Begriff der Religion und durch die Krise der Pädagogik. Insoweit ein geschichtlicher Rückblick zu solcher Erhellung beiträgt, hat H. Schilling in seinem Buch „Grundlagen der Religionspädagogik" (Düsseldorf 1970) diese Arbeit vorzüglich geleistet. Die von G. Stachel und W. G. Esser herausgegebene Aufsatzsammlung beschäftigt sich u. a. mit der wissenschaftlichen Theorie, mit der gesellschaftlichen Relevanz, mit dem akademischen Standort der Religionspädagogik. Weil die einzelnen Beiträge nicht aufeinander abgestimmt sind, kann die Polyphonie der Gedanken nur zu geschärfter Aufmerksamkeit für die anstehenden Probleme beitragen. Die Autoren stimmen aber darin überein, daß die Religionspädagogik nur dann ihren Wissenschaftscharakter behaupten kann, wenn sie mehr als bisher ihre anthropologischen Voraussetzungen bedenkt, wobei für eine christliche Religionspädagogik ein Bezug zur Kirche immer gegeben sein wird (die modischen Angriffe auf die amtliche Kirche tragen allerdings wenig zur Klärung bei, vgl. S. 76). W. G. Esser bietet deshalb nicht ohne Grund einen Entwurf einer „anthropologischen Religionspädagogik" (54 ff.). Seinen Ausgang nimmt er von seiner Definition der Religiosität als „die Verfaßtheit des Menschseins als Gefragtsein und Frage auf Antwort hin" (50). Diese Ausführungen sollten noch weiter entfaltet werden, u. U. in Auseinandersetzung mit der theologischen Anthropologie K. Rahners oder J. Moltmanns, damit sich die Religionspädagogik hinreichend von einem modernen Philosophie- und Ethikunterricht abhebt und damit sie nicht zu einem puren Experimentierfeld der Humanwissenschaften wird, zum Schaden ihrer eigentlichen Aufgabe: auch heute „pädagogische Handlungswissenschaft der Kirche im Dienst an der Welt" (36) zu sein.

R. Bleistein SJ

SCHILLING, Hans: *Religion in der Schule.* Eine Einführung in die Problematik des Religionsunterrichts an der staatlichen Schule. München: Don Bosco 1972. 99 S. Kart. 9,80.

Seit der „Fundamentalkatechetik" von H. Halbfas (1968) ist auch im katholischen Raum die Diskussion um Funktion und Inhalt des schulischen Religionsunterrichts nicht verstummt, sie wurde eher durch die antiautoritäre Phase in der Schule noch angestoßen. Bei der Fülle von Publikationen und Standpunkten lag es nahe, für den Nicht-Fachmann eine erste Orientierung über „Religion in der Schule" herauszubringen. Diese Schrift liegt nun als ausgezeichnete Basisinformation und Diskussionsgrundlage in der Publikation von H. Schilling vor, die sich in erster Linie „an Pädagogik- und Theologiestudenten sowie an praktizierende Religionslehrer und Pfarrer" wendet, „die sich einen besseren Religionsunterricht wünschen" (9). Der Verfasser versteht es, in dichten Kapiteln die Situation, die Probleme und die Alternativen darzustellen und sie in ihrer Bedeutung für Kind und Schule, Gesellschaft und Kirche zu bedenken; er vergißt dabei nicht, seine engagierte Stellungnahme abzugeben. Er selbst räumt dem überkommenen Religionsunter-

richt (als „Kirche in der Schule") kaum Chancen ein (34) und entscheidet sich – auf dem Hintergrund eines modernen Religionsbegriffs (65) – für einen problem- und erfahrungsorientierten Religionsunterricht (48 ff., 78). Nur dieser bekenntnisorientierte, multikonfessionelle Unterricht (88) hat eine Zukunft. Wünschenswert wäre gewesen, diesen Religionsunterricht wiederum in das gesamte Sozialisationsbemühen der Kirche zu reintegrieren, d. h. das Verhältnis eines modernen Religionsunterrichts zur außerschulischen Katechese und zur kirchlichen Jugendarbeit zu bestimmen. Auch in der Kirche muß eine Gesamtkonzeption vorhanden sein, wenn die verschiedenen Erziehungsträger nicht gegeneinander erziehen sollen, wobei einmal unterstellt wird, daß die religiöse Erziehung in der Familie und der schulische Religionsunterricht bereits harmonisiert sind.

R. Bleistein SJ

Erfahrung und Glaube. Handreichungen zu einem Lehrplan für den katholischen Religionsunterricht an Grundschulen. Hrsg. v. Peter JANSEN. Zürich, Köln: Benziger 1971. 156 S. Kart. 12,–.

Was „situativer Religionsunterricht" und „Curriculum im Religionsunterricht" bedeuten, wird in diesem Band auf beste Weise sichtbar, zumal nicht allein theoretische Ausführungen, sondern auch praktische Modelle geboten werden. Das Mittelstück dieser Publikation bildet ein Lehrplan „Erfahrung und Glaube", der 1969/1970 für das Fach Katholische Religionslehre im Rahmen des Grundschulversuchs in Nordrhein-Westfalen erstellt wurde. Hinführend zu diesem Lehrplan begründet Jansen mit theologischen Einsichten den „situativen Religionsunterricht" (12 ff.). Die „Lernziele" des Religionsunterrichts auf dem Hintergrund der Curriculumforschung erarbeitet E. J. Birkenbeil, der leider die Begriffe „Mündigkeit" und „Emanzipation" höchst unkritisch verwendet (24) und bezüglich der Erfolgskontrolle im Unterricht unbedacht und polemisch Forderungen erhebt (32), die S. 100 und 106 von der Praxis her wohltuend korrigiert werden. Notwendig für das Gesamtkonzept des Lehrplans sind die „didaktischen Anmerkungen zum Grundschulplan ‚Erfahrung und Glaube'" von M. Niggemeyer (81–101), die – ausgehend vom Begriff der Erfahrung – Grunderfahrungen und Transzendenzerfahrungen in ihrer inneren Eröffnetheit für Glaubenserfahrungen darstellen. Vielleicht wäre hier doch eine ausführlichere Explikation der Theologie K. Rahners, vor allem seine Konzeption einer „modernen Mystagogie" angebracht gewesen, damit klar wird, daß das Geheimnis des Lebens („Gott genannt"), von dem K. Rahner spricht, die Tiefe der eigenen Existenz ausmacht. Diese moderne theologische Anthropologie stellt natürlich einige Fragen an den überkommenen Offenbarungsbegriff, was nicht zu übersehen ist. Die abschließenden Unterrichtsmodelle machen das Buch zu einem recht brauchbaren Arbeitsmittel für den Religionsunterricht in der Grundschule. Ein Schönheitsfehler: die Verweise auf den Lehrplan bei M. Niggemeyer und H. Kölker sind nicht auf die vorliegende Publikation abgestimmt.

R. Bleistein SJ

GROM, Bernhard: *Methodisch-didaktische Impulse für die religionspädagogische Praxis.* Freiburg: Herder 1972. 222 S. Kart. 22,50.

Bei der Fülle theoretischer Publikationen zur Curriculumforschung und zu den Lernzielen des Religionsunterrichts fällt eine Veröffentlichung über „methodisch-didaktische Impulse für die religionspädagogische Praxis" von vornherein positiv auf. B. Grom greift auf die moderne Gruppenpädagogik, die Sinnproblematik und die Identifikationstheorie zurück, wenn er für die konkrete Praxis Anregungen gibt. Er versteht es, sowohl die theoretischen Voraussetzungen seiner Impulse darzulegen wie die Theorie in Modelle für die Praxis umzusetzen. Die Vorbildpädagogik (161 ff.) besaß seit langem bei den Pädagogen einen schlechten Ruf. Nachdem aber Ideale in anschaulichen Gestalten mehr überzeugen als in ihrer Abstraktion und da die Jugendlichen heute ihre „Stars" in Postern an ihre

Zimmerwände heften, wurde das Ideal mittels des Begriffs Identifikationsobjekt rehabilitiert. So darf man heute mit Recht wieder eine Vorbildpädagogik vertreten. Eines nur wäre dabei zu bedenken: Bereits im Geschichtsunterricht in der Schule schrumpft (nach den Forschungen von W. Küppers) die historische Bedeutsamkeit der Menschheit oder einzelner Völker auf einige „Große" zusammen – nach dem Motto: Männer machen Geschichte. Gegen diese einseitige Personalisierung der Geschichte, die dann für die „kleinen Leute" ein willkommenes Alibi des eigenen unpolitischen Disengagements ausmacht, ist anzugehen – auch in der Kirchengeschichte. Die „Großen" in der Kirche müßten also immer wieder in das gesamte Volk Gottes reintegriert werden. Gerade dadurch wäre auch eine nicht zu unterschätzende Verbundenheit mit diesen „Großen" gegeben; denn in der Kirche sind „groß" oder „klein" angesichts des allen gleichen und ungeschuldeten Heils durch Jesus Christus zweitrangige Kategorien. – Das Buch besitzt seinen besonderen Wert in den praktischen Anregungen und in den ausführlichen Literaturangaben (Quellen für die Erarbeitung biographischer Impulse).

R. Bleistein SJ

MEUELER, Erhard: *Katechismus und Curriculum*. Düsseldorf: Patmos 1972. 174 S. (Patmos Religionspädagogik.) Kart. 20,–.

Die Arbeit Meuelers wurde 1972 an der Theologischen Fakultät in Göttingen als Dissertation angenommen. Sie beabsichtigt, „einen Beitrag zur notwendigen didaktischen Selbstvergewisserung" (131) zu leisten, d. h. „mit dem heuristischen Schema curricularer Kategorien nach der pädagogischen Struktur und Relevanz eines mit einer spezifischen religiösen Überlieferung beschäftigten Unterrichts" (161) zu fragen. Meueler legt seiner Analyse zugrunde: Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands (Freiburg 1955), Rahmenplan für die Glaubensunterweisung mit Plänen für das 1.–10. Schuljahr (München 1967), „glauben – leben – handeln". Arbeitsbuch zur Glaubensunterweisung (Freiburg 1969.) Er überblickt also 14 Jahre religionspädagogischer Entwicklung und bricht gerade dann ab, wenn die eigentliche Diskussion um Inhalt und Funktion des Religionsunterrichts (etwa ab 1967/68) einsetzt und gerade auch bei katholischen Religionspädagogen (E. Feifel, A. Exeler, H. Schilling) sich eine kritische Distanz zur katechetischen Vergangenheit einstellt.

Das Ergebnis der Arbeit kann so zusammengefaßt werden: „Als inhaltliche *und* didaktische Norm des traditionellen katholischen Religionsunterrichts wurde der Katechismus erkannt, in dem für die kirchliche Lehre eine fraglose Autorität beansprucht wird, das Denken und Handeln der kirchlich getauften katholischen Schüler normieren zu können. Dieses Lehrbuch und der ihm verpflichtete Unterricht erscheint aufgrund ausführlicher empirisch-analytischer Nachfragen als ideologisch formulierter Anspruch, spezifische Reproduktionsinteressen der katholischen Kirche in der öffentlichen Schule anderen gesellschaftlichen Interessen gegenüber auszusprechen, verständlich und geltend zu machen" (161). Dieses angeblich auf „empirisch-analytischer Nachfrage" beruhende Urteil wird durch unzählige Zitate aus den drei Werken abgedeckt, Zitate allerdings, die aus dem zeitgeschichtlichen Zusammenhang gerissen und in vorgefertigte „Strukturierungsvorschläge" (56) eingepaßt werden und durch eine groteske Unkenntnis der katholischen Theologie in ein schiefes Licht geraten (z. F. fides qua und fides quae, Orthodoxie und Orthopraxie, Kirchenbegriff, Traditionsbegriff usw.). Meueler greift bei der eingestreuten theologischen Diskussion nur auf Sekundärliteratur der katholischen Theologie, nicht aber auf die eigentlichen Texte des katholischen Glaubens zurück.

Meueler hat sich wohl eingehend mit curricularen und lerntheoretischen Problemen befaßt und von diesen seinen Vorkenntnissen her Einsichten im Hinblick auf den „Katechismus" bestätigt, die sich unter katholischen Religionspädagogen inzwischen auch herumgesprochen haben. Probleme um die Kirchlichkeit einer Lehre, um das „Bekenntnis",

um die Kontinuität einer Wahrheit, um die Einheit einer Gemeinde (trotz ihrer inneren Vielfalt) scheinen ihn wenig akademisch beunruhigt zu haben. Sieht man einmal von seiner modischen Kritik an der Kirche ab, so hat Meueler für die zukünftige Religionspädagogik zweierlei anzubieten: die Curriculumtheorie, deren Effizienz gegenüber er selbst sehr unsicher ist, und den eschatologischen Freifahrtschein Emanzipation, der überall dort verteilt wird, wo es an konkreteren Begriffen mangelt. (Bedauerlich empfindet ein ökumenisch eingestellter Christ die teilweise ironisierende Unsachlichkeit des Doktoranden einer evangelischen theologischen Fakultät. Oder sollte diese Ironie als moralisch hochzubewertende Kirchenkritik verstanden werden?) *R. Bleistein SJ*

Moraltheologie und Spiritualität

Humanum. Moraltheologie im Dienst des Menschen. Hrsg. v. Johannes GRÜNDEL, Fritz RAUH und Volker EID. Düsseldorf: Patmos 1972. 372 S. Lw. 46,–.

Die Festschrift zum 70. Geburtstag von Richard Egenter bietet so etwas wie einen repräsentativen Querschnitt durch die deutsche Moraltheologie. Unter den Freunden und Schülern des Jubilars, die hier zu Wort kommen, findet sich neben den bekannten Namen Franz Böckle, Alfons Auer, Johannes Gründel, Rudolf Hofmann usw. eine recht stattliche Zahl weiterer Autoren. In gewichtigen Beiträgen (Böckle, Auer, Eid, Schubert) werden zunächst Grundfragen der Moraltheologie und ihrer Methodik behandelt. Eine zweite Gruppe (Zirker-Berkel, Lauer, Hürter, Rauh) geht auf empirisch-psychologische Ansätze ein. Auch die christliche Spiritualität kommt ausführlich zu Wort (Fraling, Weilner, Elsässer, Verheij). Die beiden letzten Kapitel sind dem Dienst am Menschen (Völkl, Stoeckle, Gründel, Aulinger) und sozialethischen Fragen (Giers, Hofmann, Hauser, Hadrossek) gewidmet. Einzelne Beiträge besonders hervorzuheben wäre fast ein Unrecht an den übrigen. Wer nicht bloß an einzelnen Fragen der speziellen Ethik, sondern an den Grundproblemen interessiert ist, die die heutige Diskussion bestimmen, der wird an diesem Band nicht vorbeigehen können. Schade nur, daß der hohe Preis wohl eine größere Verbreitung verhindert.

H. Rotter SJ

HARE, R. M.: *Freiheit und Vernunft.* Düsseldorf: Patmos 1973. 254 S. Kart. 24,–.

Mit einem Abstand von über zehn Jahren auf die Originalausgabe erscheint nun nach „Die Sprache der Moral" auch das zweite Hauptwerk Hares in deutscher Übersetzung. Mit Berufung auf Hume und Kant wird hier mit den Methoden der Sprachanalyse eine Theorie des moralischen Begründens entwikkelt. Der Verfasser will nicht alle moralischen Fragen überhaupt erfassen, sondern es geht ihm um einige formale Grundüberlegungen. Auch die zahlreichen Beispiele werden nur auf eine ganz formale Struktur hin untersucht, ohne daß jene Dimensionen ins Auge gefaßt würden, mit denen sich die empirische Anthropologie heute beschäftigt. Auch personalistische Grundkategorien wie Liebe, Schuld, Vergebung, Tod bleiben ausgespart. Dennoch wird in der Darlegung des „universellen Präskriptivismus" in den Überlegungen zu Sollen und Können, zu Willensschwäche, Utilitarismus, Fanatismus usw. viel Beachtenswertes gesagt. Vereinfachungen wie die Unterscheidung zwischen deontologischen und teleologischen Theorien werden zurückgewiesen. Der Rationalismus dieser Überlegungen wird freilich nicht jedermanns Sache sein. Vielleicht sollte eine Moralphilosophie doch jene Erkenntnis mehr beherzigen, die Hare selber formuliert: „Man kann nicht philosophisch die Sprache untersuchen, ohne zugleich nicht auch die Wirklichkeit zu untersuchen, über die wir mit dieser Sprache reden" (92).

H. Rotter SJ

BLEICKERT, Günter: Reich Gottes für den Menschen. Mainz: Grünewald 1973. 99 S. Kart. 10,–.

In der durch den Titel des Büchleins angezeigten guten Polarität führen die sieben Rundfunk-Meditationen des Würzburger Diplomtheologen und Universitätsassistenten jeweils von Daseinsfragen des Menschen zu der Antwort, die Gott auf sie anbietet. Auf diesem Weg vermag der Glaube an die Offenbarung zum wirklichen menschlichen Daseinsvollzug zu werden. Das Fragen bricht auf an den Erfahrungen von Sorge und Tod, Zweifel, Haß, Unzufriedenheit ... Es löst einen Bewußtseinsprozeß aus, „bei dem unser anfängliches Fragen durch die Antwort Gottes überholt und auf eine neue Ebene gezogen wird" (7). Man wird sich gerne in diesen Prozeß, in dem entschieden Gott das letzte Wort behält, hineinziehen lassen durch die zugleich behutsame und engagierte Wegweisung, die sich – außer an der Heiligen Schrift – vor allem an Pascal orientiert. Da es sich um die Ermöglichung von so etwas wie konkreter Christuserfahrung handelt (und was wäre not-wendiger für den Christen von heute, wie jeder Zeit), ist auch eine kleine Hilfe von großem Wert. *W. Kern SJ*

ZU DIESEM HEFT

Das Memorandum der Arbeitsgemeinschaft Ökumenischer Universitätsinstitute über Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter, zu dem im Aprilheft dieser Zeitschrift Walter Kasper Stellung nahm, hat – in Zustimmung und Kritik – eine breite Resonanz gefunden. HEINRICH FRIES, Direktor des Instituts für Ökumenische Theologie der Universität München und einer der Unterzeichner des Memorandums, klärt im Blick auf die bisherige Diskussion den Sinn des zentralen Begriffs „Anerkennung" und erläutert die Voraussetzungen, die dafür gegeben sein müssen.

PETER MEINHOLD, Professor für Kirchengeschichte an der Universität Kiel, befaßt sich mit dem Verhältnis von Autorität und Freiheit in der Kirche. Er fragt nach den besonderen Formen von Autorität und von Freiheit in der Kirche und zeigt, wie die Freiheit Norm für den Glauben und das Handeln des Christen sein kann.

Das literarische Schaffen des 1932 geborenen Spaniers Fernando Arrabal ist weithin durch eigene Erlebnisse hervorgerufen und bestimmt. FRÄNZI MAIERHÖFER versucht, das bisherige Werk Arrabals auf dem Hintergrund seiner persönlichen Entwicklung zu deuten.

HEINRICH ROMBACH, Professor für Philosophie an der Universität Würzburg, befaßt sich mit der Erzählung „Gehen" von Thomas Bernhard. Er sieht darin einen konkreten Fall literarischen Philosophierens und untersucht es im Hinblick auf seine denkerischen und politischen Folgen.

In den beiden letzten Jahrzehnten häuften sich die Versuche in der katholischen Theologie, die Gegenwart Christi in der Eucharistie, die Realpräsenz, neu zu deuten und in einer neuen Sprache auszusagen. ALEXANDER GERKEN analysiert kritisch einige Interpretationsversuche, die für die gesamte Diskussion symptomatisch sind, und zeigt Möglichkeiten und Grenzen solcher Entwicklungen.

„Rom" und seine Kritiker

Die Kritik am Papst und an der römischen Kurie ist in den letzten Jahren heftiger geworden. Der Optimismus, der mit der Wahl Johannes' XXIII. Kirche und Welt erfaßte und während des Konzils einen Höhepunkt erreichte, scheint zunehmender Skepsis zu weichen. Das Mißtrauen und die Vorwürfe richten sich nicht mehr nur gegen die Kurie, der gegenüber sie nie verstummt waren, sondern auch gegen den Papst selbst. Man spricht von „Rom" und meint den gesamten Apparat der zentralen Kirchenleitung, den Papst als Letztverantwortlichen an der Spitze.

Die Zölibatsenzyklika vom Jahr 1967, die Enzyklika „Humanae vitae" von 1968, das selbständige Vorgehen in vielen Fällen ohne Information und Konsultation der Bischöfe und der Bischofskonferenzen, eine Reihe von Lehrtexten wie neuestens die Erklärung „Mysterium Ecclesiae", das sind einige herausragende Beispiele von Entscheidungen, an denen sich die Kritik entzündet hat. Nicht überall werden die Vorwürfe gleich hart und aggressiv formuliert. Aber in immer breiteren Kreisen greift ein wachsendes Unbehagen um sich. Die Distanz zwischen „Kirchenvolk" und oberster Kirchenleitung wird größer. Die Papsttreue, deren sich die deutschen Katholiken im 19. Jahrhundert und noch bis in die Mitte unseres Jahrhunderts rühmten, scheint von einer Welle der Papstkritik abgelöst zu werden. Dieser Wellenschlag ist in der Geschichte nicht neu. Papst- und Romkritik finden wir in allen Jahrhunderten. Es ändert sich nur die Intensität und die Stoßrichtung. Man darf deswegen dieses Phänomen nicht überbewerten. Man muß es aber beachten und nach den Ursachen fragen.

Kennzeichnend für die neue Situation ist, daß man die Schuld an den krisenhaften Symptomen der Kirche im Verhalten des Papstes und der Kurie sucht. Weil Rom notwendige Entwicklungen blockiere, verhindere es die Lösung der anstehenden Probleme. Durch sein Beharren auf alten, längst überholten Positionen habe es die gegenwärtige Krise der Kirche weitgehend selbst verschuldet.

So einfach liegen die Dinge jedoch nicht. Wer meint, es bedürfe nur konsequenter Reformbeschlüsse, um alles wieder ins Lot zu bringen, erliegt einer großen Täuschung. Der starr auf Rom gerichtete Blick übersieht den inneren Zusammenhang der Kirche und die Komplexität der Situation. Wenn sich Rom in einer so extremen Weise von der Gesamtentwicklung der Kirche isoliert hätte, wie es manche Vorwürfe suggerieren, dann bräuchte es sich nur dieser Entwicklung anzupassen, und alles wäre in Ordnung. Aber die Front läuft nicht zwischen „Rom" und der übrigen Kirche. Die Frage lautet nicht, ob der Papst Reformen in Angriff nehmen soll, sondern für welches der vielen Reformkonzepte er sich entschließen soll.

Häufig sehen die einzelnen Regionen und Gruppen nur ihre eigenen Probleme und halten ihre Sicht für die allein richtige. Wer sich in einer so ausschließlichen Weise gleichsam als den Mittelpunkt der Welt betrachtet, muß enttäuscht sein, wenn er sich nicht durchsetzt. Gewiß sind nicht für alle Fragen gemeinsame, die gesamte Kirche in gleicher Weise verpflichtende Lösungen notwendig. Aber gerade in einer Zeit des Pluralismus und der regionalen Eigenständigkeit muß das oberste kirchliche Amt seine ihm eigene Funktion wahrnehmen, nämlich die Einheit der Kirche zu wahren und zwischen divergierenden Strömungen zu vermitteln. Diese einheitsstiftende Aufgabe verlangt Entscheidungen, die dem Ganzen Rechnung tragen und sich nicht an der Problemlage und den Wünschen nur einer Gruppe oder nur einer Region ausrichten, auch wenn sich diese als Träger des Fortschritts betrachten.

Das kirchliche Amt trägt Verantwortung dafür, daß die Kirche im Wandel der Zeiten identisch bleibt, daß sie sich nicht an modische Zeitströmungen verliert, daß in der notwendigen Entwicklung kein Bruch und keine Diskontinuität eintritt. Von seinem Wesen her kann es im allgemeinen nicht Vorreiter neuer Entwicklungen sein. Es muß vor der Gefahr des Sich-Anpassens an den Zeitgeist warnen. Es muß zu einer langsameren Gangart mahnen, wo man zu blind einem vermeintlichen „Fortschritt" nacheilt. Es hat eine im besten Sinn „konservative" Funktion, und man sollte es ihm nicht zum Vorwurf machen, wenn es diese Aufgabe auch dann wahrnimmt, wenn der Zeitgeist in eine andere Richtung zu marschieren scheint.

Die Kritik an den römischen Maßnahmen und Erklärungen sieht nicht immer deutlich genug die Bedeutung und die Wichtigkeit dieser Seite der Aufgabe des kirchlichen Amts. Dadurch macht sie sich angreifbar. Aber auch Rom zeigt in seinem Vorgehen eine ungeschickte Hand, und das gibt den Kritikern recht. Man scheint in Rom der Meinung zu sein, Probleme ließen sich schon dadurch lösen, daß man die alte Lehre einfach wiederholt. Man spricht die Sprache einer vergangenen Epoche, statt auf die Fragen und Probleme des Menschen von heute einzugehen. Man dekretiert, wo Argumente überzeugen müßten. Man urteilt ohne genügende Auseinandersetzung mit der Sache. Man entscheidet, ohne durch Information und Konsultation die Voraussetzung geschaffen zu haben.

Was berechtigte Kritik hervorruft, ist nicht so sehr der Inhalt der Beschlüsse und Erklärungen, sondern die Unfähigkeit der römischen Stellen, ihre Entscheidungen den Christen von heute verständlich zu machen, die Gründe überzeugend vorzutragen, um Zustimmung zu werben. Die heute so notwendige, unersetzbare Aufgabe des kirchlichen Amts kann nur dann wirksam wahrgenommen werden, wenn sich dieser Stil ändert.

Wolfgang Seibel SJ

Karl Rahner SJ

„Mysterium Ecclesiae"

Zur Erklärung der Glaubenskongregation über die Lehre von der Kirche

Unter dem 24. Juni 1973 hat die „Kongregation für die Glaubenslehre" eine „Erklärung (Declaratio) zur katholischen Lehre über die Kirche, die gegen einige heutige Irrtümer zu verteidigen ist", veröffentlicht mit der Bemerkung, Papst Paul VI. habe die Erklärung am 11. Mai 1973 bestätigt und ihre Veröffentlichung angeordnet.

Es besteht kein Zweifel, daß sich die Erklärung vom zweiten bis zum fünften Abschnitt gegen einige der Thesen wendet, die Hans Küng in den letzten Jahren vorgetragen hat. Diese Absicht des Dokuments wird auch deutlich durch Erklärungen aus Rom und von seiten der deutschen Bischöfe; sie wird ferner von Hans Küng in seinen Stellungnahmen zu dem römischen Erlaß nicht bestritten. Auf der anderen Seite nennt das Dokument selbst seinen Namen nicht. Wir haben darum in einem zwangsläufig kurzen Aufsatz das Recht, diesen Aspekt der Erklärung nicht in seinem ganzen Umfang aufzugreifen. Wir müßten sonst auf die Positionen Küngs in deren gar nicht leicht darstellbaren Differenziertheit eingehen; wir müßten die vielfältigen Reaktionen auf Küngs Theorie in der theologischen Welt untersuchen; wir müßten den Briefwechsel zwischen der römischen Glaubenskongregation und Küng analysieren und kritisch beurteilen. Wenn sich der Leser interessiert, wie der Verfasser dieses Aufsatzes, der mehrmals in die Kontroverse über Küngs Auffassungen eingegriffen hat, diese Fragen heute beurteilt, dann sei er auf den im „Publik-Forum" vom 1. Juni 1973 veröffentlichten Briefwechsel hingewiesen, in dem Küng und der Verfasser ihre Positionen nochmals dargestellt haben.

Zu dieser engeren Frage hat der Verfasser nichts Neues hinzuzufügen, eigentlich auch nicht nach Erscheinen des römischen Dokuments. Er würde wünschen, daß Küng dieses Dokument mit dem gebührenden Respekt behandelt, den ja auch Küng den Erklärungen des römischen Lehramts grundsätzlich zubilligt. Andererseits meint der Verfasser immer noch, daß die römische Erklärung nicht notwendig in dem Sinn angewendet werden müsse, daß Küng ausdrücklich durch eine von Erzbischof Schröffer ihm nahegelegte Unterschrift unter das Dokument seiner bisher vertretenen Theorie einfachhin „abschwört". (Dies zumal, da ein Theologe ganz gewiß nicht alles, was in diesem Dokument steht, mit der gleichen Zustimmung annehmen muß, eine pauschale Unterschrift unter eine so lange Erklärung also schon von daher eine problematische Sache ist.) Der Verfasser hat ein solches Vertrauen auf die innere Macht der katholischen Lehre und auf die Möglichkeit, in einer nach vorn gerichteten theologischen Ent-

wicklung zu einem Konsens zu kommen, daß er hier und jetzt disziplinäre Maßnahmen, die unvermeidlich primitiv ausfallen müssen, nicht für angebracht halten kann. Mit dieser Meinung wird nicht bestritten, daß Küng den römischen Behörden die hier empfohlene Großzügigkeit und Weite des Geistes nicht gerade immer leichtgemacht hat, auch wenn Küng nicht ganz zu Unrecht auf Vorkommnisse hinweist, die ihm das Vertrauen auf die römische Behörde und auf eine faire Behandlung seines „Falls" schwermachen.

Die „Declaratio" ist selbstverständlich, trotz ihrer Approbation durch den Papst, ein Akt der vom Papst verschiedenen Instanz der Glaubenskongregation. Als solche Erklärung kann sie nichts enthalten, was von einem katholischen Christen mit einer absoluten Glaubenszustimmung entgegenzunehmen wäre; sie ist keine „unfehlbare Definition" des Lehramts und will es nicht sein. Das schließt natürlich nicht aus, daß viele Aussagen, die Dogmen des ordentlichen oder außerordentlichen Lehramts wiedergeben, eine solche absolute Glaubenszustimmung auf Grund ihres Inhalts und ihrer von außerhalb dieses Dokuments kommenden Verbindlichkeit fordern können. Mit dieser allgemeinen Feststellung bleiben natürlich viele konkrete Fragen offen, zumal das in der Erklärung oft zitierte Zweite Vatikanum keine neuen Glaubenssätze aussagen wollte. Trotz der Berufung auf definierte Sätze des Ersten Vatikanums bleibt daher in vielen anderen Fällen die genaue „theologische Qualifikation" eine offene Frage.

Die Erklärung ist also eine „authentische" Äußerung des römischen Lehramts. Was dies genauer bedeutet, muß hier nicht noch einmal erklärt werden. Es sei dafür auf das Lehrschreiben der Deutschen Bischofskonferenz vom 22. September 1967 über das kirchliche Lehramt hingewiesen. Von da aus darf bei aller Anerkennung einer positiven Verpflichtung des Dokuments gesagt werden, daß in ihm Irrtümer nicht von vornherein unmöglich sind und daß eine diesbezügliche Frage von der katholischen Theologie auch dann unbefangen untersucht werden darf, wenn für sie feststeht, daß bei Definitionen oder Dogmen des ordentlichen Lehramts (wo diese wirklich gegeben sind und richtig interpretiert werden) nicht auf Irrtum im eigentlichen Sinn erkannt werden darf. Jene Interpretationsmöglichkeiten, die das Dokument für kirchenlehramtliche Erklärungen, auch für Dogmen, ausdrücklich zugesteht, gelten natürlich auch für dieses Dokument selber.

Wenn Küng erklärt, durch die Erklärung habe sich die Glaubenskongregation „juristisch und theologisch ... disqualifiziert", so halte ich diese Einschätzung für voreilig und ungerecht. Eine solche Beurteilung kann dem Dokument seine Qualität als authentische Lehräußerung der römischen Kongregation nicht nehmen. Wenn man das Dokument nach den üblichen Normen der Interpretation solcher Texte beurteilt, halte ich die Behauptung Küngs, es enthalte „lauter Behauptungen ohne stichhaltige Begründungen", für unsachlich und ungerecht. Mit solch pauschaler Einschätzung praktiziert Küng das, was er der Glaubenskongregation vorwirft: er macht sich zum Kläger und Richter in einer Person.

Das Dokument hat nach einer Einleitung sechs Abschnitte, die teilweise nur lose aneinandergereiht sind, mit folgenden Themen: 1. Die einzige Kirche Christi, 2. die Unfehlbarkeit der ganzen Kirche, 3. die Unfehlbarkeit des Lehramts der Kirche, 4. Warnung vor einer Abschwächung der Unfehlbarkeit der Kirche, 5. Warnung vor einer Verfälschung des Begriffs der Unfehlbarkeit, 6. die Kirche und ihr Priestertum (das allgemeine und das ministeriale Amtspriestertum). Wir versuchen im folgenden, eine kurze Inhaltsangabe und eine kritische Würdigung dieser Abschnitte vorzutragen, wobei wir uns das Recht zubilligen, im jeweiligen Fall längere oder kürzere Ausführungen zu bieten.

Die einzige Kirche Christi

Unter Übergehung der Einleitung wenden wir uns sofort dem ersten, gemessen an seiner Thematik reichlich kurz ausgefallenen Abschnitt über die römisch-katholische Kirche als die „einzige Kirche" Christi zu. Im großen und ganzen werden hier nur Aussagen des Zweiten Vatikanums wiederholt. Insofern sollte man auf diesen Abschnitt nicht gleich allergisch reagieren. Auch wenn es selbstverständlich zur Glaubensüberzeugung eines römisch-katholischen Christen gehört, daß er den verschiedenen christlichen Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften nicht einfach und schlechthin gleichberechtigt die Qualität zuerkennen kann, die Kirche Christi zu sein (welchen ekklesiologischen Indifferentismus die anderen christlichen Kirchen untereinander ja auch nicht praktizieren und praktizieren können), so hätte man doch von einem ökumenischen Willen zu wirklichem Fortschritt auf die Einheit der Kirchen hin mehr erwartet und erwarten dürfen.

Die Herkunft der römisch-katholischen Kirche von Jesus und seinem Petruswort her wird, so wenig sie bestritten werden darf, historisch gesehen zu einfach ausgesagt. Wenn es heißt, in der römisch-katholischen Kirche sei „die ganze Fülle der Heilsmittel", der „ganze Reichtum der von Gott geoffenbarten Wahrheit", „die unverfälschte, lebendige und ursprüngliche Ordnung und Lehre der apostolischen Gemeinde" gegeben, dann wäre mindestens auch ein Wort darüber am Platz gewesen, daß in der konkreten katholischen Kirche die ganze „Fülle" dessen, was die Kirche in sich birgt, in seinen verschiedenen Teilen und Momenten in sehr verschiedenem Grad aktualisiert und sehr vieles nur potentiell gegeben ist, gerade wenn man solche nur potentiell gegebenen Momente vergleicht mit dem Aktualitätsgrad, den sie in anderen Kirchen besitzen.

Warum wird in dem Text ausgewichen auf den Satz, die Kirche sei eine Kirche mit vielen Sündern, was in diesem Zusammenhang gar nicht interessant ist? Warum wird nicht davon gesprochen, daß diese Sündigkeit, wenn sie richtig gewertet wird, im Lauf der Geschichte auch schrecklich viele Irrtümer und Verzerrungen des christlichen Geistes in „Haupt und Gliedern" hervorgebracht hat, daß die Kirche nicht bloß eine sündige, sondern auch eine irrende Kirche ist, auch wenn sie dort, wo sie mit einer

absoluten Glaubenszustimmung lehrt und glaubt, nicht aus der Wahrheit Christi herausfallen kann?

Warum wurde die Abgrenzung zwischen der römisch-katholischen Kirche und den anderen Kirchen nicht auch unter dem Gedanken konzipiert (davon ist jedenfalls nichts zu spüren), daß sich das konkrete Verhältnis zwischen den Kirchen in den Jahrhunderten seit dem Eintritt der Spaltung erheblich geändert hat? Wenn gesagt wird, ein Katholik dürfe nicht einmal sagen, die Kirchen seien „noch irgendwie eins", dann ist das einfach nicht richtig. Die Kirchen sind auch heute „noch irgendwie eins", und eben dies bedeutet die Möglichkeit und die Pflicht, nach einer vollen Einigung zu streben.

Wenn man von diesem Punkt absieht, mag all das, was in dem ersten Abschnitt gesagt wird, für einen Katholiken verbindlich sein. Aber vieles ist nicht gesagt, was hätte gesagt werden müssen, wenn man Geist und Herz der „getrennten Brüder" wirklich erreichen will. Im Geist, wenn auch nicht im Buchstaben, bleibt dieser Text hinter dem Zweiten Vatikanum zurück, obwohl man aus diesem Geist heraus mit den theologischen Überlegungen über die Einheit und Getrenntheit der Kirchen und über das Selbstverständnis der katholischen Kirche hätte weiterkommen können. Gerade nach diesem Selbstverständnis ist die katholische Kirche erst dann das, was sie nach dem Willen Christi sein soll, wenn sie das aus ihrer Geschichte „aufgearbeitet" hat, was, mit Schuld oder ohne Schuld, zu der Spaltung der Christenheit beigetragen hat (daß sie das schon genügend getan hat, kann auch ein orthodoxer Christ bezweifeln), und wenn alle Kirchen wieder eins geworden sind. Der erste Abschnitt hätte nicht viel länger werden müssen, wenn in dieser Richtung etwas Deutliches und Zukunftsträchtiges gesagt worden wäre.

Die Unfehlbarkeit der Kirche

Der zweite Abschnitt des Dokuments ist in zwei Teile gegliedert. Der erste handelt von der „Unfehlbarkeit der ganzen Kirche". Im zweiten Teil wird die besondere Funktion des hierarchischen Lehramts für den Glauben der Gesamtkirche hervorgehoben, und so auf die drei folgenden Abschnitte übergeleitet. Was den ersten Teil angeht, so ist zunächst mit Genugtuung die Tatsache hervorzuheben, daß die Behandlung des unter bestimmten Voraussetzungen unfehlbaren kirchlichen Lehramts erst hinter der Aussage über die Bleibendheit der ganzen Kirche in der (natürlich auch satzhaft artikulierten) Wahrheit Christi kommt. Das ist ein Fortschritt, den man würdigen muß. Er sei ausdrücklich und mit Dank anerkannt.

Wenn freilich gesagt wird, daß das neue Gottesvolk in einer gewissen „Teilhabe" (die mit diesem Wort gegebene Einschränkung darf nicht übersehen werden und müßte von den Theologen viel genauer reflektiert werden!) an der Unfehlbarkeit Gottes im Glauben unfehlbar ist, wenn „das ganze Gottesvolk der *festen Überzeugung* ist, daß eine bestimmte Lehre dem Bereich der Glaubens- und Sittenfragen angehört", dann

hätte man eine präzisere und vorsichtigere Formulierung gewünscht. Gab es nicht auch im „ganzen Gottesvolk" (soweit es eine empirisch faßbare Größe ist und so für die Feststellung des Glaubens überhaupt erst in Frage kommt) nicht „feste Überzeugungen", daß dies und jenes zum Glauben gehöre, obwohl eine solche „feste Überzeugung" irrig war? Statt „feste Überzeugung" hätte man schreiben sollen: „absolute Glaubenszustimmung".

Natürlich hätte sich dann noch deutlicher die Frage aufgedrängt, wie man eine solche absolute Glaubenszustimmung im Unterschied zu anderen „festen Überzeugungen" und Meinungen empirisch feststellen könne; denn auch „feste Überzeugungen" in „allgemeiner Übereinstimmung" können irrig sein. Die Schwierigkeit, um die es sich hier handelt, ist darum sehr groß, weil man bei bestimmten dogmatischen Sätzen aus früherer Zeit zwischen Glaubenszustimmung und sonstigen „allgemeinen" und „festen" Überzeugungen unterscheiden muß, weil man aber heute diesen Unterschied als früher auch schon im Bewußtsein vorhanden mit historischen Mitteln allein nicht eindeutig feststellen kann. (Wie sollte man z. B. für die Zeit von Trient historisch den Unterschied feststellen zwischen der Glaubenszustimmung über die – richtig verstandene – Erbsünde und der festen Überzeugung vom Monogenismus?) Es wird diese Schwierigkeit hier betont, weil man der Problematik Hans Küngs nur gerecht werden kann, wenn man (neben vielem anderen) sich auch diesem Problem deutlich stellt. Aber nochmals: Wir sind dankbar, daß das Dokument mit Paul VI. feststellt, daß die Lehre des Amts der Kirche „genährt wird vom Leben des ganzen Gottesvolks", daß also kein einbahniges Verhältnis zwischen beiden Größen besteht, sondern ein gegenseitiges Bedingungsverhältnis.

Der zweite Teil des zweiten Abschnitts beschäftigt sich mit der besonderen Funktion des kirchlichen Lehramts in Papst und Bischöfen gegenüber dem Gesamtglauben der Kirche. Selbstverständlich sind Papst und Bischöfe nicht bloße „Experten der katholischen Lehre". Selbstverständlich kann der Papst nicht bloß einen schon vorhandenen ruhigen Konsens in der Kirche repräsentieren. Selbstverständlich kann er in bestimmten Situationen und nach bestimmten Normen (von denen in diesem Abschnitt schon zu reden niemand verlangen wird) in einer strittigen, aber wirklichen Glaubensfrage eine Entscheidung treffen, die auch letztverbindlich sein kann.

Aber muß man diese Selbstverständlichkeiten so formulieren, daß man sagt, die Hierarchie habe *„allein"* die Aufgabe, das Evangelium „authentisch" zu lehren? (Schon G. Philips hat auf dem Konzil anläßlich einer Intervention der „höchsten Autorität" vor solchen „allein"-Formeln gewarnt.) Natürlich kann man die spezifische Aufgabe des hierarchischen Lehramts so bestimmen, daß diese ihr „allein" zukommt. Aber es gibt auch in der Kirche eine Autorität der Sache, der theologischen Wissenschaft, der Charismatiker usw., ohne die eine „authentische Lehre" des Lehramts und die Autorität des hierarchischen Lehramts nicht sein und erst recht nicht wirksam werden kann, weil alle Momente in der Kirche sich immer gegenseitig bedingen. Die „wertvolle Hilfe", von der im fünften Abschnitt gesagt wird, sie werde dem Lehramt

von den Theologen geboten, ist, historisch und theologisch gesehen, eine unerläßliche Hilfe, die der Würde und der spezifischen Funktion des Lehramts in keiner Weise abträglich ist. Der konkrete Vollzug des hierarchischen Lehramts ist nie „allein" und ist nicht einbahnig, ist nie bloß „von oben", weil er ja das Leben und das „Bleiben in der Wahrheit" des ganzen Gottesvolks voraussetzt.

Von daher ist ein grundlegenderes Desiderat zu verstehen: die Funktion des Lehramts wird mit dem unfehlbaren Glauben der ganzen Kirche nicht deutlich in einen inneren Zusammenhang gebracht. Für eine heutige Theologie und für eine lebendige Anerkennung der Autorität des hierarchischen Lehramts wäre es wünschenswert gewesen, wenn die Autorität des Lehramts nicht bloß auf eine formaljuristische Bevollmächtigung des Petrus und der übrigen Apostel und von daher der „Oberhirten" begründet worden wäre, sondern wenn sie in Existenz und Eigenart auch vom Wesen der Kirche als der eschatologisch unüberwindlichen Glaubensgemeinschaft verständlich gemacht worden wäre.

In der Kirche waltet ein gegenseitiges Bedingungsverhältnis, wie es in einer Einheit aus pluralen Elementen notwendig gegeben sein muß: Die Glaubensgemeinde wäre nicht, wäre sie nicht auch institutionell verfaßt; insofern ist der Glaube der ganzen Kirche wesentlich mitbedingt durch die spezifische Funktion der authentischen Lehrer in der Kirche. Umgekehrt ist deren Funktion nur denkbar als ein Moment der eschatologisch unzerstörbaren Glaubensgemeinschaft; sie tritt nicht von außen durch eine bloß juridisch gedachte Bevollmächtigung hinzu. Ein richtiges Verständnis der Unfehlbarkeit der Kirche, das mit Küngs Problemen fertigwerden kann, ist nur bei Beachtung dieses Verhältnisses zwischen Autorität des Lehramts und unüberwindlicher Glaubensgnade der Gesamtkirche möglich, aus der auch die Amtsträger in ihrer spezifischen Aufgabe leben.

Die Unfehlbarkeit des Lehramts

Im dritten Abschnitt wird in aller Kürze die traditionelle Lehre wiederholt über das „Charisma der Unfehlbarkeit", das die Aussage von „notwendig irrtumsfreien" Sätzen ermöglicht. Eine Begründung der Definition des Ersten Vatikanums über diese Unfehlbarkeit wird nicht versucht. Man kann natürlich unter Hinweis auf den ersten Absatz der Schlußerklärung des Dokuments sagen, daß so etwas nicht beabsichtigt war und bei der notwendigen Kürze auch nicht angestrebt werden konnte. Aber wenn es sich nicht um eine einzelne Glaubenslehre handelt, die durch die Berufung auf die allgemeine formale Autorität eines Konzils oder einer päpstlichen Definition abgesichert werden kann, sondern um die formale Autorität von Konzilien und Papst selber, dann müßte man gegen Gegner, Bezweifler und Interpreten dieser Lehre mehr tun, als nur Aussagen dieser Autorität über sich selber zitieren, zumal heute die unfehlbare Autorität nicht nur des Papstes, die das Erste Vatikanum als Konzil lehrte,

sondern auch der Konzilien selbst bestritten oder begrenzt wird. Für die Bekräftigung der Lehre der beiden Vatikanischen Konzilien ist ein solcher Abschnitt wenig hilfreich, zumal er von einer Instanz ausgeht, die selber als geringere unter dem Papst und den Konzilien steht.

Damit ist eine Frage berührt, die im Bewußtsein des kirchlichen Amts noch keine genügend deutliche Antwort gefunden hat. Um es ehrlich und nüchtern zu sagen: die römischen Behörden gehen offensichtlich von der Voraussetzung aus, sie müßten mit Berufung auf ihre formale Autorität die richtigen Lehren sagen und die richtigen Anordnungen erlassen, dann hätten sie ihre Aufgabe erfüllt. Sie setzen immer noch voraus, sie hätten eine selbstverständlich gehorsame Herde vor sich. Aber heute müßten sie mehr als früher dafür sorgen, daß sie nicht nur Recht haben, sondern auch Recht bekommen; sie müßten ihre Autorität lebendiger und ursprünglicher aus der Mitte des christlichen Glaubens darstellen; sie müßten ihre Autorität werbend den heutigen Gläubigen nahebringen, bei denen sie eben nicht voraussetzen dürfen, sie seien von der Autorität des römischen Amts und der Bischöfe schon deswegen überzeugt, weil sie in der katholischen Kirche leben wollen.

Auf diese Anmahnung sagte mir einmal ein römischer Theologe, der als Konsultor der Glaubenskongregation sicher bei der Abfassung dieses Dokuments beteiligt war, solche Dinge seien Aufgabe der Theologen und der Verkündiger, nicht des Lehramts selbst. Natürlich haben Theologen Aufgaben, die ihnen das Lehramt nicht abnehmen soll und nicht abnehmen kann. Das entbindet aber das Lehramt nicht von der Pflicht, selbst nach Kräften nicht die alten Formeln zu wiederholen, sondern sie zeitgemäß und werbend vorzutragen. Sonst wäre ein Fortschritt in der Lehre des kirchlichen Amts überflüssig, aller Fortschritt könnte im Bereich der Theologie allein liegen. Das widerspräche aber dem Dokument selbst und setzte eine reinliche Unterscheidung zwischen Glaubenssätzen und theologischen Aussagen voraus, die es nicht gibt und nicht geben kann.

Noch auf eine Aussage dieses Abschnitts sei aufmerksam gemacht: Das kirchliche Lehramt müsse „geeignete Mittel" anwenden, um sich im konkreten Fall zu vergewissern, daß seine Lehre wirklich die Offenbarung Gottes wiedergibt. Es empfange ja bei einer solchen Aufgabe keine „neuen Offenbarungen", also auch keine Offenbarung darüber, daß eine bestimmte, schon gegebene Lehre Offenbarungsgut ist. Es ist gut, daß dies gesagt wird, wie es schon in den Verhandlungen des Ersten Vatikanums und im Text des Zweiten Vatikanums gesagt wurde. Aber könnte das Lehramt nicht deutlicher sagen, wie diese „geeigneten Mittel" genauer zu denken sind, an welchen Prozeß der Urteilsfindung es gebunden ist oder sich unter den gegenwärtigen geistigen und gesellschaftlichen Voraussetzungen selber binden will?

Solange die Struktur solcher notwendigen Prozesse der Urteilsfindung vor Lehrentscheidungen noch so sehr im Dunkel bleibt, hat der normale Christ und Theologe nur zu leicht den Eindruck, man habe in Rom uneingestanden die Überzeugung, mit neuen Offenbarungen (mindestens über das Enthaltensein eines bestimmten Satzes in

der Offenbarung) arbeiten zu können. Daß man dann störrisch gegen das Lehramt wird, ist nicht verwunderlich. Um seine Autorität effizient zu machen, müßte heute das Lehramt die im Dokument als notwendig erklärten Prozesse der Entscheidungsfindung transparenter machen. (Man hat bei „Humanae vitae" durch päpstliche Bestellung von Kommissionen von Bischöfen und Theologen so etwas versucht und dann die Entscheidung ganz an diesen Kommissionen vorbei getroffen. Schon der Kirchenlehrer Bellarmin hat eindringlich vor einem solchen Vorgehen gewarnt.)

Einwände gegen die Thesen Küngs

Der vierte Abschnitt warnt davor, die Unfehlbarkeit der Kirche abzuschwächen. Es wird gesagt, daß es „den Gläubigen in keiner Weise gestattet ist, in der Kirche nur ein grundsätzliches Bleiben in der Wahrheit anzuerkennen, das sich mit Irrtümern vereinbaren lasse, die sich hier und da in den vom Lehramt der Kirche verbindlich gelehrten Glaubenssätzen verstreut fänden oder auch im sicheren Konsens des Gottesvolks in Glaubens- und Sittenfragen". Hiermit ist eindeutig die These Küngs gemeint. Man wird nicht ohne weiteres sagen können, daß die Grundthese Küngs falsch wiedergegeben sei, daß also die Absicht der Glaubenskongregation, Küngs Lehre zurückzuweisen, ihn gar nicht treffe. Auf der anderen Seite zeigt die Dogmen- und Häresiengeschichte, wie leicht sich die Gegner in theologischen Fragen mißverstehen, wie unter scheinbar gleichen Formulierungen ganz Verschiedenes gedacht und unter scheinbar kontradiktorischen, einander aufhebenden Sätzen im Grund das Gleiche gemeint ist. Es soll nicht darüber befunden werden, ob es sich hier um einen letztlich nur scheinbaren Dissens zwischen Küng und der Glaubenskongregation handelt. Darüber muß zunächst einmal Küng befinden; er muß sagen, ob die von der Glaubenskongregation hier verworfene These der Sache nach seine Meinung wiedergibt.

Ich habe deutlich und mehrmals der Meinung Küngs widersprochen, und seine Replik arbeitete nicht mit der Behauptung, ich hätte ihn nicht verstanden und polemisiere gar nicht gegen seine wahre Meinung. Aber ich meine doch, bei der Interpretation dieser Thesen vorsichtig sein zu müssen. Auch die im Dokument vorgetragene Lehre über das Wesen der Wahrheit und die Irrtumsfreiheit der Dogmen ist so komplex und nuanciert, sie enthält von ihren ausdrücklich formulierten Sätzen her so viel weitere Problematik, daß ich mir eine ganz eindeutige Überzeugung nicht erringen konnte, daß Küng mit dem „Irrtum", den er auch bei Dogmen für möglich hält, wirklich und sicher etwas anderes versteht als jene Unvollkommenheit kirchenlehramtlich verbindlicher Sätze, die auch dieses Dokument ausdrücklich zugesteht.

Zu dieser letzten Unsicherheit werde ich durch weitere Umstände bewogen. Küng leugnet natürlich nicht, daß der sich selbst als eschatologisch siegreich und bleibend verstehende christliche Glaube auch mittels Sätzen existiert und solche Sätze formuliert, die er als absolut verbindlich, immer bleibend und bleibend wahr bekennt,

so daß den Leugnern solcher Sätze gegenüber ein absolutes, definitives Nein der Kirche unvermeidlich ist. Er bestreitet auch nicht, daß ein institutionelles Lehramt bei solchen Glaubensentscheidungen eine notwendige, unveräußerliche Funktion hat. Was ihn eindeutig in einen Konflikt mit der Lehre des Lehramts zu bringen scheint, ist seine These, die formale Autorität des Lehramts genüge auch bei einer Inanspruchnahme seiner letzten Autorität nicht für den Glauben, daß jeder Satz, der mit einer absoluten Verbindlichkeit gelehrt wird, auch wirklich irrtumslos ist.

An diesem Punkt ist aber für mich immer noch eine mehrfache Problematik gegeben. Zunächst weiß ich nicht, welchen konkreten dogmatischen Satz Küng als irrig verwirft, von dem ich als Katholik überzeugt sein muß, daß er vom Lehramt der Kirche mit der Forderung einer absoluten Glaubenszustimmung gelehrt wird und daß ich ihn darum als unfehlbar wahr anerkennen muß. Alle Beispiele Küngs für solche irrigen Sätze scheinen mir entweder keine Definitionen zu sein, oder es handelt sich um Sätze, die Küng nur als irrig ablehnt, wenn sie in einer ganz bestimmten, aber nicht eindeutig verpflichtenden Weise verstanden werden. Ist dem so, dann würde sich die These Küngs nur gegen denkbare, nicht aber gegen wirkliche „Irrtümer" wenden, die von der Kirche als Dogmen betrachtet würden. Der Streit ginge also, wenn man das einmal so formulieren darf, um die „impeccabilitas antecedens", die von vornherein und prinzipiell gegebene Irrtumslosigkeit des kirchlichen Lehramts, nicht um eine „impeccantia consequens", eine tatsächliche Irrtumslosigkeit dieses Amts. Daß man aber so in Probleme hineingerät, die man nicht schnell übers Knie brechen soll, wenigstens was den einzelnen Theologen angeht, dürfte verständlich sein.

Dazu kommt, daß weder Küng, wie ich ihm gegenüber schon monierte, noch das vorliegende Dokument deutlich sagen, was im Bereich der Theologie ein irrtümlicher Satz ist und wie er genau von jenen Sätzen abzugrenzen ist, deren Geschichtlichkeit und Unvollkommenheit dieses Dokument auch dort noch zugibt, wo es sich um Dogmen handelt. Man kann bei dieser Unsicherheit, in der sich in Sachen Küngs ein einzelner Theologe befindet, immer noch sagen, daß Küng gegen eine verständliche kirchenlehramtliche Sprachregelung verstößt, wenn er unter „Irrtum" mindestens auch etwas versteht, was man nach dem Sprachgebrauch der Kirche geschichtliche und menschliche Unvollkommenheit eines theologischen Satzes nennen soll. Man könnte Küng fragen, ob ein solcher Verstoß gegen eine amtliche Sprachregelung notwendig war, um einen durchaus problematischen römischen Kurialismus und Zentralismus zu bekämpfen samt der Neigung in Rom, Sätze, die zwar authentische Lehre, aber kein Dogma sind, stillschweigend, aber sehr wirksam, mit der Glorie des unfehlbaren Lehramts zu umgeben und Irrtümer zu vertuschen, die vom römischen Lehramt in den letzten hundertfünfzig Jahren begangen wurden, wie die schon erwähnte Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz ehrlich zugestanden hat.

Kurz und gut: Der zitierte Satz vom Anfang des vierten Abschnitts unseres Dokuments ist richtig, er wendet sich gegen Küngs These, er hat durchaus die Chance, die These Küngs zu treffen, und vermutlich wird Küng das gar nicht bestreiten. Aber

aus den angedeuteten und späteren Überlegungen heraus darf der einzelne Theologe der Meinung sein, er wisse nicht genau, ob er sich wirklich zwischen der für ihn verbindlichen Lehre der Kirche und dem entscheiden müsse, was Küng sagen will. Von daher habe ich Küng zweimal eine „operative" Einigung angeboten. Aber darüber kann hier nicht mehr gehandelt werden, zumal im jetzigen Stadium der Kontroverse eine solche Einigung zwischen bloß zwei Theologen wohl nicht mehr von großer Bedeutung wäre. Wir kehren zu unserem Text zurück.

Zu dem vierten Abschnitt ist hier nicht mehr viel zu sagen. Es wird die Lehre des Zweiten Vatikanums über die „Hierarchie der Dogmen der Kirche" wiederholt. Aber wenn dann gesagt wird, alle Dogmen müßten mit demselben göttlichen Glauben geglaubt werden, dann macht man sich die Sache zu einfach, und die existentielle und kirchliche Bedeutung der Hierarchie der Wahrheiten wird illusorisch. Natürlich kann ein katholischer Christ keines der Dogmen mit einem absoluten Dissens leugnen. Aber muß jeder jedes einzelne Dogma als solches mit einer positiven, absoluten Zustimmung bejahen? Wenn man das voraussetzt, hätte die Lehre von der „fides implicita", die theologische Frage nach dem Umfang dessen, was explizit heilsnotwendig geglaubt werden muß, und eigentlich auch die Lehre von der Hierarchie der Wahrheiten keine praktische Bedeutung. Daß diese Frage von großer ökumenischer Tragweite ist, kann hier nicht weiter ausgeführt werden. Es soll natürlich nicht gesagt werden, unser Text wolle in dem hier abgelehnten Sinn sagen, jedes Dogma müsse explizit „geglaubt" werden. Aber hätte man nicht deutlicher solche der Sache des Ökumenismus schädliche Mißverständnisse vermeiden können?

Die Geschichtlichkeit dogmatischer Formulierungen

Der fünfte Abschnitt scheint der beste des ganzen Dokuments zu sein: In seinem ersten Teil beschäftigt er sich mit der geschichtlichen Bedingtheit aller Glaubensaussagen. Hier liest der Theologe Aussagen, die den kirchenamtlichen Lehräußerungen über die Dogmenentwicklung weithin fremd waren. Bisher, eigentlich bis zu Paul VI., wurde zwar eine gewisse Geschichte der dogmatischen Formulierungen zugegeben. Aber es sah im großen und ganzen immer so aus, als ob das Lehramt nur eine frühere Geschichte zugebe, die jetzt einen nicht mehr überbietbaren Höhepunkt erreicht habe und nicht mehr wirklich weitergehen könne. Dabei wurde darauf insistiert, daß die in den jetzigen dogmatischen Formulierungen verwendeten Begriffe klar, eindeutig und dem Verständnis von jedermann zugänglich seien[1].

[1] Es soll hier nicht weiter auf die an sich wichtige Beobachtung reflektiert werden, daß das Dokument stillschweigend voraussetzt, diese Geschichte des Dogmas und der Theologie sei immer aufsteigend, bringe immer bessere Formulierungen hervor. Das aber ist eine sehr problematische Annahme (von der Geschichte im allgemeinen her, von der Würde des NT her, usw.). Grundsätzlich müßte man mit gegenteilig verlaufenden Entwicklungen rechnen oder wenigstens die Dogmengeschichte möglichst ohne ein solches Aufstiegsschema zu erfassen suchen.

In dem ersten Teil des fünften Abschnitts hört man Mutigeres und der geschichtlichen Wirklichkeit Entsprechenderes. Daß hier in einem lehramtlichen Schreiben Neues und Besseres gesagt wird als früher, gibt sogar Küng zu. Es wäre bedauerlich, wenn auch nicht ganz fernliegend, wenn man sagen müßte, diese Aussagen über die Dogmenentwicklung wären dem kirchlichen Lehramt durch die Kontroverse mit Küng abgenötigt worden. Aber kann man diesen Eindruck ganz verleugnen? Was hier gesagt wird, hätte doch schon, vom damaligen Stand der Theologie her, in der Enzyklika Pius XII. „Humani generis" (1950) gesagt werden können und müssen. Aber freuen wir uns, daß diese Lehre wenigstens jetzt formuliert wird, wenn es auch sehr spät geschieht.

Es wird zunächst festgestellt, daß die Weitergabe der göttlichen Offenbarung durch die geschichtlichen Situationen Schwierigkeiten erfährt; auch dogmatische Formulierungen sind bedingt durch Begriffe, die von der Sprache und der Gesamtsituation einer bestimmten geistigen Epoche abhängig sind. Bei dieser Aussage wird wie selbstverständlich, aber gerade darum bezeichnend, die Voraussetzung gemacht, daß das Lehramt der Kirche nicht einfach von sich allein aus, gleichsam autark, die für seine Aussagen erwünschten Begriffe bilden und festlegen kann. Es wird betont, daß eine dogmatische Wahrheit zunächst unvollkommener formuliert sein kann, und daß sie später, im weiteren Kontext mit anderen Glaubenswahrheiten und anderen natürlichen Erkenntnissen, vollständiger und vollkommener ausgesagt werden kann, um neue Fragen zu beantworten oder die Glaubenswahrheit von neu auftretenden Irrtümern abzugrenzen. Die Erklärung sagt ausdrücklich, es könne geschehen, daß dogmatische Wahrheiten vom kirchlichen Lehramt „in Worten vorgetragen werden, die selbst Zeichen einer solchen begrifflichen Bedingtheit an sich tragen". Dabei wird seltsamerweise behauptet, so etwas geschehe nur „mitunter" und es gebe auch Glaubenswahrheiten, die ohne solche geschichtlich bedingten Begriffe ausgesagt werden könnten. Hier stehen die Verfasser offenbar noch unter dem Einfluß der früheren Vorstellung von „natürlichen" und allgemein menschlichen Begriffen, die immer und überall und unabhängig von einem größeren geistesgeschichtlichen Kontext ohne weiteres verstanden werden können.

Aber letztlich ist das für eine Theologie der Dogmenentwicklung gleichgültig. Wenn es überhaupt dogmatische Formulierungen mit geschichtlich bedingten Begriffen geben kann, dann macht es keine theologische Schwierigkeit, das für alle theologischen Aussagen zuzugestehen; ob es „mitunter" oder im Grund genommen immer geschieht, ist eine, theologisch nicht wesentlich relevante, Frage der Dogmen- und Theologiegeschichte. Es wird ferner gesagt, daß manche dogmatischen Formeln lebendig und fruchtbar bleiben (vorausgesetzt, daß sie neu erklärt werden), andere aber auch durch neue Formeln ersetzt werden können und ersetzt worden sind, damit das in den alten Formeln Gemeinte deutlicher und vollständiger zum Ausdruck kommt. Dogmatische Formulierungen müssen das eigentlich Gemeinte nicht immer „in gleichem Maß" gut dem Glaubensverständnis vermitteln.

Alle diese Formulierungen des Textes sind immer noch ein wenig zu „retrospektiv" abgefaßt und der Blick auf die Zukunft ist nicht sehr ausdrücklich. (Allerdings wird gesagt, daß nicht alle alten Formeln in gleichem Maß bleiben werden.) Aber es ist doch klar: Das Dokument weiß, daß auch heute die Dogmen- und Theologiegeschichte nicht zu ihrem Ende gekommen ist, daß sie weitergehen wird und weitergehen muß, daß das alte Dogma eine nicht voraussehbare weitere Geschichte haben wird.

Natürlich wird auch betont, daß ein solcher Wandel in den dogmatischen Aussagen unter der Kontrolle des Lehramts geschehen muß, daß das wirklich Gemeinte in der geschichtlichen Abfolge der Formulierungen dasselbe bleibt, daß alte Formulierungen immer noch geeignet sind, die geoffenbarte Wahrheit zu erfassen, wenn sie richtig verstanden werden, daß Johannes XXIII. bei der Eröffnung des Zweiten Vatikanums nichts anderes gelehrt hat, auch wenn er und Paul VI. betonen, daß das alte Dogma so ausgesagt werden müsse, daß es wirklich Geist und Herz der Menschen unserer Zeit erreicht. Wenn in diesem Zusammenhang der Satz abgelehnt wird, dogmatische Formulierungen seien nur „commutabiles approximationes", veränderbare, das Gemeinte nur annähernd wiedergebende Begriffe, so muß man genauer unterscheiden, als es der Text tut, um einen „dogmatischen Relativismus" abzuwehren. Wenn solche Sätze, wie der Text ausdrücklich sagt, durch neue, bessere und der geistigen Situation entsprechendere ersetzt werden können, dann ist eine gewisse, vielleicht notwendige Veränderung ausgesagt. Schlechthin „incommutabiles" sind also dogmatische Formulierungen nicht. Und wenn ein dogmatischer Satz besser, lebendiger, fruchtbarer, vollständiger und vollkommener als ein anderer denselben Inhalt ausdrücken kann, wie das Dokument sagt, dann hat der Begriff „approximatio" nicht notwendig den häretischen Sinn eines dogmatischen Relativismus, sondern kann auch das von diesem Dokument Intendierte bezeichnen. Stünde eine dogmatische Formel zur gemeinten Wirklichkeit im Verhältnis einer schlechthin sie erschöpfenden Identität, wäre also in keiner Weise „approximatio", wie könnte es dann die Dogmengeschichte geben, die das Dokument selber lehrt, wie könnte man dann von besseren, weniger guten oder gar zu überwindenden Formulierungen des Dogmas sprechen?

Die Lehre des Dokuments über die Geschichtlichkeit dogmatischer Formulierungen ist zwar noch abstrakt und formal. Das Dokument hat auch noch nicht ganz die Versuchung überwunden, sich durch die bloße Unterscheidung von Aussageweise und Aussageinhalt (der nie ohne eine bestimmte Aussageweise gegeben sein kann) die Sache leichtzumachen. Es enthält aber wichtige Implikationen, die nicht mehr vermeidbar sind, wenn man diese Lehre mit anderen, unleugbaren Tatsachen und Erkenntnissen konfrontiert. Wir gehen mit dem Dokument von der Überzeugung aus, daß ein „unvollkommener" Satz noch nicht falsch sein muß und daß eine vollständigere und vollkommenere Aussage den durch sie überholten Satz nicht irrig macht. Aber was bedeutet diese gemeinsame Überzeugung genau, wenn man sie auf einzelne dogmatische Sätze anwendet, wenn man diese Sätze in ihrem früheren historischen Kontext liest (was ja das Dokument fordert, um ihren wahren, bleibenden Sinn genau festzustellen) und

wenn man einkalkuliert, daß das kirchliche Lehramt in nicht definierten Sätzen irren kann und oft geirrt hat, daß aber solche Irrtümer als Momente eines geistigen Gesamtbewußtseins auch den faktisch apperzipierten Sinn der Dogmen beeinflussen? Was bedeutet die Aussage, es gebe unvollkommenere und unvollständigere dogmatische Sätze, wenn man voraussetzt (was unvermeidlich ist), daß die Unvollständigkeit eines solchen Satzes nicht so verstanden werden kann, als ob ein Teil des Gemeinten absolut klar, vollkommen und vollständig erfaßt wäre, ein anderer, mit diesem nicht identischer Teil unausgesagt bliebe, wenn man sich also nicht durch eine Quantifizierung des Aussageinhalts aus dieser Schwierigkeit flüchten kann?

Was ist, wenn eine (auch vom Dokument als notwendig betrachtete) neue Aussage, die zu einer alten Formel hinzugefügt werden muß, damit sie lebendig, fruchtbar und in ihrem ursprünglichen Sinn bewahrt wird, vom Lehramt oder von der Mehrheit der Theologen nicht oder noch nicht gegeben wird? So etwas kann nicht a priori ausgeschlossen werden, wenn es eine Dogmengeschichte gibt, die zu neueren, besseren, für eine bestimmte Zeit notwendigen Neuformulierungen führen muß, eine Geschichte, die aber, wie wir es durch viele Beispiele belegen können, zu langsam weitergeht. Was ist dann mit alten Formeln, die in einer späteren Zeit ihren Dienst nicht mehr leisten können? Wenn man mit dem Dokument sagt, sie müßten durch das Lehramt unter der wertvollen Hilfe der Theologen nur in geeigneter Weise erklärt werden, um lebendig und fruchtbar zu bleiben, dann ist das wahr und schön, aber es hilft nur unter der Voraussetzung, daß solche Erklärungen schon gegeben und vom Lehramt der Kirche in irgendeiner Weise genehmigt sind, wenn das neue Bedürfnis wegen der Unangemessenheit der alten Formel auftritt. Aber dies ist sehr oft nicht der Fall. Was ist, wenn alte Formeln, die bleiben oder durch neue, gleichsinnige Formeln ersetzt werden müssen, faktisch mit Irrtümern „amalgamiert" sind, ohne daß eine solche Verbindung reflex erkannt oder die Auflösbarkeit der Verbindung sofort zugegeben wird, wenn diese Verbindung anfängt, Schwierigkeiten zu machen?

Ein Beispiel für das Gemeinte: Die Inspiriertheit der Schrift hat man lange Zeit so verstanden (und dieses Verständnis ist nur langsam abgebröckelt), daß die Inspiration eine Pseudonymität in Fällen ausschließt, in denen wir heute eine solche Pseudonymität ruhig zugeben. Wir laborieren heute noch – ein anderes Beispiel – an der Frage, ob das tridentinische Dogma der Erbsünde mit einem Polygenismus vereinbar sei, das heißt, ob der mit diesem Dogma amalgamierte Monogenismus abtrennbar sei, obwohl die alte Theologie bei der Formulierung dieses Dogmas an eine solche Möglichkeit weder gedacht hat noch denken konnte.

Schließlich muß noch folgendes bedacht werden. Der fünfte Abschnitt des Dokuments geht irgendwie von der stillschweigenden Voraussetzung aus, man könne das eigentlich gemeinte Dogma und die wechselnden Formulierungen auseinanderhalten und getrennt erfassen, das eine mit dem anderen vergleichen und auf diese Weise die geringere oder größere Geeignetheit einer dogmatischen Formel feststellen. Wenn dies aber nicht der Fall ist, wie ein Vergleich zwischen der „Sache an sich" und ihrem je-

weiligen Verständnis zeigt, wenn man also die Geschichtlichkeit einer Formulierung nie durch eine nicht geschichtlich bedingte Formulierung feststellen und überwinden kann, wie muß dann diese vom Dokument zugegebene geschichtliche Entwicklung gedacht werden, damit innerhalb ihrer die Gleichheit des Glaubens, die Kontinuität der Glaubensformulierungen und die Legitimität einer neuen Glaubensformulierung erfaßt werden können?

Natürlich kann nicht verlangt werden, daß das Dokument auf alle diese Fragen eine klare und deutliche Antwort gibt, zumal das Lehramt keine neuen Offenbarungen erhält und die Theologie die Antwort bisher auch nicht in einer genügenden und allgemein anerkannten Weise bietet. Aber man sieht aus diesen Überlegungen, wie schwer man genau feststellen kann, wo eine solche „unvollständige", geschichtlich bedingte Formulierung, die als bleibend wahr zu gelten hat, aufhört und ein eigentlicher Irrtum beginnt. Hinsichtlich der Unterscheidung zwischen unvollkommenen und irrigen Sätzen kommt hinzu, daß grundsätzlich der Verstehenshorizont eines Satzes, von dem aus sein Sinn und also seine Qualität als wahr oder irrig bestimmt werden muß, wenigstens bei „metaphysischen" und religiösen Sätzen sehr schwer zu bestimmen ist, ja gar nicht adäquat reflektiert werden kann. Das gilt auch für frühere Zeiten. Darum kann von der früheren Verständnissituation her der Sinn einer bestimmten Formel mit historischen Mitteln allein nicht eindeutig festgestellt werden. Man sieht dies auch an der Verschiedenheit der Deutung alter und neuer Formeln durch die verschiedenen theologischen Schulen.

Kurz und gut, Wahrheit und Irrtum lassen sich in der Theologie nicht so leicht eindeutig unterscheiden, ohne daß man auf eine kirchengesellschaftliche Sprachregelung, auf die grundsätzliche Bleibendheit der Kirche in der Wahrheit, auf die übrigen konstitutiven Momente der Einheit der Kirche, auf die Erfahrung einer Einheit zwischen Geisterfahrung und Glaubenssätzen rekurriert. Man darf nicht meinen, die Frage dieser Unterscheidung könne geklärt werden am Modell von (unmittelbar verifizierbaren oder in sich für uns einsichtigen) Sätzen, wie z. B. $2 + 2 = 4$. Es reicht auch nicht der Hinweis, ein Satz sei dann wahr, wenn er die gemeinte Wirklichkeit nicht verfehlt. Denn hier bleibt die Frage, was dieser Satz, der einer bestimmten Wirklichkeit entsprechen soll, eigentlich meint. Sonst kann die Wahrheitsfrage nicht beantwortet werden, da ja der Satz nicht noch einmal mit der von ihm gemeinten Wirklichkeit verglichen werden kann. Beruft man sich (an sich natürlich mit Recht) auf die formale Autorität des Lehramts oder der Offenbarung, dann verschiebt man die Frage nur aus der Theologie in die Fundamentaltheologie.

Nun soll gewiß nicht behauptet werden, daß es auf solche Fragen keine Antwort gebe oder geben könne, oder daß eine solche Problematik einen dogmatischen Relativismus oder Skeptizismus rechtfertige. Aber auch wenn hier diese Problematik nicht aufgearbeitet werden kann, darf man mit allem Respekt gegenüber einem solchen Dokument fragen, ob hinsichtlich der Implikationen seiner Aussage das nötige Problembewußtsein vorhanden war, und welche Konsequenzen (auch disziplinärer Art)

aus diesen Erklärungen folgen oder nicht folgen, wenn man ein solches Problembewußtsein einsetzt.

Das Priestertum der Kirche

Der sechste Abschnitt behandelt ein ganz neues Thema: das allgemeine Priestertum und das besondere, ministeriale Amtspriestertum. Man wird den Eindruck haben, daß sich das Dokument (bewußt oder der Sache nach) auch gegen das jüngst erschienene Memorandum der deutschen ökumenischen Universitätsinstitute wendet, das sich mit der Möglichkeit einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter in den verschiedenen Kirchen beschäftigt. Man kann nicht sagen, daß das Dokument in dieser Frage viel Fortschritt und ökumenische Hoffnung bringt. Die Lehre vom sakramentalen Charakter der priesterlichen Ordination wird zu schnell zum Ausgangspunkt und Fundament der Lehre vom Amtspriestertum gemacht, während sie doch eher eine Konsequenz zu sein scheint aus einem Verständnis des Amtspriestertums, das schon vor der Lehre über den sakramentalen Charakter erfaßt werden kann. Theologen und Ökumeniker, die über diesen Abschnitt enttäuscht sind, seien darauf hingewiesen, daß das Dokument selbst erklärt, die Natur des sakramentalen Charakters werde von den Theologen unterschiedlich erklärt, und daß die Eucharistiefeier ohne ordinierten Priester nur dann für ungültig erklärt wird, wenn sie „eigenwillig" angemaßt wird („proprio ausu"). Die Frage, wo eine solche Eigenwilligkeit gegeben ist, bleibt also offen. Ebenso bleibt die Frage offen, wie die Bleibendheit der priesterlichen Ordination genauer konstituiert und erklärt werden muß.

Warum dürfte ein Theologe am Ende solcher Überlegungen nicht eine gewisse Ratlosigkeit eingestehen? Warum sollte er nicht sagen dürfen, daß ihm, auch wenn er die Substanz des Dokuments als für ihn verpflichtend erachtet, doch nicht klar ist, welche disziplinäre Maßnahmen sich gegen solche ergeben – oder eventuell eben auch nicht ergeben –, gegen die sich dieses Dokument wendet? Warum dürfte ein Theologe nicht auf eigene Rechnung und Gefahr ehrlich sagen, daß ihm der ganze Fragenkomplex, um den es sich hier handelt, noch nicht so geklärt erscheint, daß man schon jetzt praktische Konsequenzen ziehen sollte? Warum dürfte er nicht der Meinung sein, daß entsprechend dem ersten Teil des fünften Abschnitts noch vieles in einem weiteren theologischen Klärungsprozeß gefunden und formuliert werden sollte, damit die alten Formeln, die ein Theologe nicht leugnen darf, so geklärt und nuanciert werden, daß sie heute in dem Maß verständlich und assimilierbar werden, wie man es, von der heutigen geistigen Situation und belehrt von dem heutigen Stand der Dogmengeschichte, erwarten darf? Darf man der Meinung sein, es sei der Kirche, ihrer Lehre und der Autorität des Lehramts nicht sonderlich zuträglich, wenn man nur eine Gehorsamserklärung rein formaler Art forderte oder erzwänge, die im Grund dann doch alle Sach-

fragen offenläßt? Aber auch umgekeht: Müssen Theologen wie Hans Küng, in einer ähnlichen Verkennung der theologischen Situation wie auf seiten derer, die Maßnahmen kirchendisziplinärer Art androhen, ihre eigene Position in einer so dezidierten (wenigstens verbalen) Konfrontation mit dem Lehramt vortragen, als ob an dem Sinn und der Richtigkeit ihrer eigenen Position ebenfalls keine Zweifel bestünden?

Mir kommt noch immer vor, als habe keine der beiden Seiten genau gesagt, was sie unter „Irrtum" in dogmatischen Sätzen versteht. Und darum scheint es mir nicht notwendig zu sein, die Kontroverse schon jetzt zu beenden. Wenn auf der einen Seite Verständnis für die Schwierigkeiten der Theologie und auf der anderen Seite ein deutlich wahrnehmbarer Respekt vor dem kirchlichen Lehramt besteht, scheint mir ein solcher vorläufiger Fortgang der Kontroverse für die Kirche keinen Schaden zu bedeuten. Dies zumal, als unter den beiden genannten Voraussetzungen in der Praxis des kirchlichen Lebens auch in der Dimension des Glaubens keine greifbare Differenz entstehen müßte.

Josef Bruhin SJ

Gegenwärtige Vergangenheit

Zur Lösung der Jesuiten- und Klosterfrage in der Schweiz

Im Mai nächsten Jahres wird die Verfassung der Schweizerischen Eidgenossenschaft hundert Jahre alt. Auf dieses Jubiläum hin hätte sie nach dem Wunsch zahlreicher Parlamentarier einer *Totalrevision* unterzogen werden sollen [1]. Zwar sind Vorarbeiten im Gang und in diesen Wochen erscheint der Schlußbericht der „Arbeitsgruppe für die Vorbereitung einer Totalrevision der Bundesverfassung"[2]. Er wird der Regierung und dem Parlament einigen Aufschluß geben, ob das Projekt sinnvollerweise weiterverfolgt werden kann oder nicht. Aber das Zustandekommen der Revision bleibt noch auf Jahre hinaus fraglich.

Inzwischen erfolgten und erfolgen — mehr oder weniger im Einklang mit der raschen politischen und gesellschaftlichen Entwicklung — Einzelrevisionen des Grundgesetzes. Eine für die schweizerische Verfassungsgeschichte wichtige und zudem eine der am längsten anstehenden Revisionen kam am 20. Mai 1973 zustande: *die Beseitigung des Jesuiten- und des Klosterartikels.* Der Zürcher Staatsrechtslehrer Prof. Werner Kägi, der im Auftrag der Regierung — des Bundesrats — ein umfassendes Gutachten zu dieser Frage erstellt hat, meinte, diese Revision sei „wohl die schönste Festgabe zum hundertjährigen Jubiläum der Bundesverfassung"[3]. Endlich konnte eine unüberwindlich scheinende Schranke, bei der es um weit mehr ging als um die beiden Artikel, und die nicht zuletzt wegen ihres emotionalen Eigengewichts nicht über den Weg der Totalrevision zu beseitigen war, durchbrochen werden.

Die Auseinandersetzung im 19. Jahrhundert

Mit dem Einmarsch der französischen Truppen im Frühjahr 1798 gehörte die „Eidgenossenschaft der XIII alten Orte" der Vergangenheit an. Fünfzig Jahre später fand

[1] Vgl. Karl Obrecht, Peter Dürrenmatt, Ludwig von Moos, Motionen zur Totalrevision der Bundesverfassung, Antwort des Bundesrates (Bern 1967).

[2] Die „Arbeitsgruppe für die Vorbereitung einer Totalrevision der Bundesverfassung" veröffentlichte bisher 4 Bände „Antworten auf die Fragen der Arbeitsgruppe" mit den Revisionsvorschlägen der Kantone (I), der Parteien (II), der Universitäten (III) und der Kirchen, sowie verschiedener Verbände und Organisation (IV) im Gesamtumfang von 2200 Seiten (Bern 1970).

[3] Werner Kägi, Gutachten zum Jesuiten- und Klosterartikel der Bundesverfassung (282 S., Bern 1973). Zu beziehen: Eidg. Drucksachen- und Materialzentrale, Bern.

das Land in der Bundesverfassung von 1848 eine zukunftweisende politische Basis. Die spannungsreiche und stürmische Zwischenzeit, die sich 1847 in einem kurzen Bürgerkrieg entlud, ist unlöslich mit der Agitation um Klöster und Jesuiten verbunden.

Dabei standen, wie bei der Volksabstimmung dieses Jahres, die *Klöster* schon im 19. Jahrhundert nicht im Zentrum der Auseinandersetzung. Ihr Schicksal war ein kompromißreiches Auf und Ab und entschied sich nicht wie das Los der Jesuiten in einem dramatischen Höhepunkt. Zwar verfügte das revolutionäre Direktorium der „Einen und ungeteilten Helvetischen Republik" die Aufhebung aller Klöster. In der Praxis kam es indes nicht so weit, und die von Napoleon der Schweiz 1803 zugestandene Mediationsverfassung erlaubte sogar die teilweise Wiederherstellung aufgehobener Klöster. Später garantierte der restaurative Bundesvertrag von 1815, mit dem die politischen Verhältnisse der Schweiz nach dem Wiener Kongreß geordnet wurden, ausdrücklich den Fortbestand der Klöster [4]. Bereits in der Regenerationszeit kam es aber wieder zu Säkularisationen. Eine massive und den weiteren Gang der gesamtschweizerischen Politik mitbestimmende Verletzung des Bundesvertrags erfolgte 1841 im sogenannten Aargauer Klostersturm, dem vorerst alle Konvente des Kantons, dann auf eidgenössische Intervention hin nur die Männer-Klöster zum Opfer fielen. Es handelte sich um einen politischen Schachzug des Radikalismus, der mit einer konfessionellen Frage die erstarkte protestantisch-konservative Front in der übrigen Schweiz aufzurollen versuchte. Die Verfassung von 1848 enthielt dann weder eine Garantie noch ein Verbot der Klöster; ihr Schicksal lag in den Händen der Kantone. Auf der einen Seite hoben radikale Regierungen eine ganze Reihe zum Teil sehr alter Gründungen auf. Umgekehrt erlaubten konservativ regierte Kantone Neugründungen, darunter die bedeutenden Schwestern-Institute von Menzingen, Ingenbohl und Baldegg. Bei der vom Kulturkampf stark beeinflußten Verfassungsrevision von 1874 drängten die Radikalen ein letztes Mal auf ein generelles eidgenössisches Klosterverbot. Das Resultat war Artikel 52 der Verfassung von 1874, ein Kompromiß, der recht inkonsequent das Bestehende duldete, Neugründungen aber verunmöglichte [5].

Das Los der *Jesuiten* hingegen war eng an die Errichtung des Bundesstaats von 1848 und damit der heutigen schweizerischen Staatsstruktur geknüpft. Die Jesuitenfrage war das entscheidende Agens der revolutionären Neuschöpfung.

Nachdem die Jesuiten bereits seit 1805 im Wallis — auf Initiative des Revolutionärs und Anhängers der Helvetik Anton de Augustini! — die Basis für die kommende deutsche Ordensprovinz gelegt hatten, übernahmen sie nach der Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu 1814 durch Pius VII. ihre alten Kollegien von Brig, Sitten und Freiburg. 1836 kam als Privatschule das Gymnasium von Schwyz dazu. Die Berufung

[4] Bundesvertrag, Art. 12: „Der Fortbestand der Klöster und Capitel, und die Sicherheit ihres Eigentums, so weit es von den Kantonsregierungen abhängt, sind gewährleistet; ihr Vermögen ist gleich anderem Privatgut, den Steuern und Abgaben unterworfen."

[5] Art. 52 BV lautete: „Die Errichtung neuer und die Wiederherstellung aufgehobener Klöster oder religiöser Orden ist unzulässig."

durch den Freiburger Staat erlangte europäische Bedeutung. Dieses Kolleg brachte „die erste große Renaissance des einst totgeglaubten Ordens, seine erste, weithin sichtbare staatliche Rehabilitierung ... Die Schweiz, d. h. vor allem Freiburg wurde so zum ersten Zentrum des Ordens nördlich der Alpen." [6] In dieser Zeit gab es trotz verschiedener Reibereien keine eigentliche Jesuitenfrage, auch nicht, als in Freiburg und im Wallis zeitweise liberale Regierungen an die Macht gelangten. Allerdings wuchs in diesen Jahren in der Schweiz wie im übrigen Europa die Gegnerschaft von seiten des politischen und kirchlichen Liberalismus. Sie hielt sich aber im üblichen Maß und Rahmen und blieb mehr oder weniger auf die Publizistik beschränkt.

Die Situation begann sich zu ändern, als in *Luzern* Projekte für eine Berufung der Jesuiten — es handelte sich auch hier um eine Rückberufung — auftauchten. Die Stadt Luzern war im 18. Jahrhundert ein Zentrum der Aufklärung und des Josefinismus und erwarb sich in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts den Ruf einer „Hochburg des politischen und kirchlichen Liberalismus". Eine Rückberufung der Jesuiten an diesen Ort schien unmöglich zu sein, und schon entsprechende Pläne ließen die Radikalen, die im ganzen Land mühsam um die Durchsetzung ihrer Revisionspläne rangen, aufhorchen. Ihre eigene Politik war aber an dieser Entwicklung nicht unbeteiligt. Die zunehmende Radikalität und Kirchenfeindlichkeit ihres Luzerner Regimes in den dreißiger Jahren weckte vor allem im Landvolk Gegenkräfte. In einer eigenartigen „Politik aus dem Glauben" zur Abwehr der Revolutionäre verbreitete sich die Überzeugung, daß man als „sicherste Stütze und zuverlässigste Schutzmauer" die „katholische Avantgarde, die Jesuiten" wieder holen müsse. Realpolitisch möglich wurde das, als im Frühjahr 1841 im Gefolge des Aargauer Klostersturms das radikale Regiment gestürzt wurde [7]. Unter Hinweis auf die schlimmen politischen Folgen — Jesuiten in einem ehemals radikalen eidgenössischen Vorort, mußte die Radikalen aufs schwerste provozieren — konnte die konservative und liberale Intelligenz der Hauptstadt die Berufung bis in den Herbst 1844 aufschieben. In Kenntnis der Lage verhielt sich auch der Orden ausgesprochen passiv und versuchte die Berufung auf bessere Zeiten zu verschieben.

Den letzten Akt des Dramas leitete die Niederlage der Radikalen im Wallis ein. Um die Bundesrevision zu verwirklichen, brauchte die radikale Partei in einer Mehrzahl der Kantone die Regierungsgewalt. Der Verlust des Wallis warf sie ein weiteres Mal zurück. Obwohl die Verantwortung für die Niederlage in keiner Weise bei den Jesuiten gesucht werden konnte, stellte die radikale Führung und Presse der deutschen Schweiz die Sache als „Jesuitentat" und „fürchterliche Jesuitenexplosion" hin. Der deutsche Flüchtling *Ludwig Snell*, Direktor des zürcherischen Lehrerseminars, erhob die Forderung: „Der Jesuitenorden kann nicht länger in der Schweiz geduldet werden."

[6] Ferdinand Strobel SJ, Die Jesuiten und die Schweiz im 19. Jahrhundert (Olten 1954) 36.

[7] Jeremias Gotthelf schrieb damals: „Die aargauische Klostergewalttat presste den katholischen Ländern einen Notschrei aus, die damaligen Luzerner Regenten flogen wie Spreu von ihren Stühlen" (Neuer Berner Kalender zum Jahre 1844).

Auf diese Weise wurde die Jesuitenfrage systematisch zum zentralen Politikum der Eidgenossenschaft gemacht. Der Katholik *Augustin Keller,* der führende Kopf der Aargauer Radikalen, stellte in einer dreistündigen Hetzrede auf der Tagsatzung [8] vom 19. August 1844 den Antrag auf Ausweisung der Jesuiten. Mit großer Mehrheit beschlossen aber die Abgesandten der Kantone, auf den Antrag nicht einzutreten. Luzern antwortete Keller auf seine Weise: In zwei Monaten war die Jesuitenberufung perfekt, nachdem der Ordensgeneral auf vielseitigen Druck (u. a. Intervention des Papstes) nachgeben mußte. Die Berufung verletzte weder Bundes- noch Kantonsrecht. In diesem Augenblick drückte sie aber den Radikalen die politische Waffe in die Hand, mit der sie innerhalb dreier Jahre die Mehrheitsverhältnisse in der Schweiz zu ihren Gunsten zu verlagern vermochten. Am 3. September 1847 erließ die Tagsatzung den Ausweisungsbefehl gegen die Jesuiten. Am 4. November 1847 erfolgte der Beschluß, die von den katholischen Kantonen 1845 geschlossene „Schutzvereinigung" (Sonderbund) militärisch aufzulösen. Der rasch errungene militärische Sieg zwang die 250 Jesuiten zur Flucht und machte die Bahn für die Bundesrevision frei. Die von den Siegern entwickelte und in der Verfassung von 1848 niedergelegte Staatskonzeption war ohne Zweifel ein Meisterwerk, sonst hätte sie nicht in ihren Grundzügen bis heute Geltung bewahrt und der Schweiz die Entwicklung der letzten 125 Jahre ermöglicht. Daß das Jesuitenverbot direkt in der Verfassung verankert wurde [9], bestätigt auf eindrückliche Weise den engen Konnex von Bundesrevision und Jesuitenfrage.

Rückblickend ist festzuhalten: Die *Gesellschaft Jesu,* die bei ihrer Wiederherstellung die Chance für einen den gewandelten Verhältnissen Rechnung tragenden Neubeginn verpaßt hatte, war und galt vor allem als Exponent des restaurativen, antimodernistischen und antiliberalen Kurses der katholischen Kirche und insbesondere des damaligen Papsttums. Als solche wurde sie in der Schweiz von beiden Seiten als Schachfigur eingesetzt. Sie war nicht die aktiv Handelnde, sondern die passiv Geschobene. Staatsgefährliche Tätigkeit konnte ihr niemand zu Recht anlasten. Deshalb war das Jesuitenverbot von 1848 ungerechtfertigt, politisch kaum notwendig, aber verständlich.

Die *Radikalen* hatten mit ihren Vorstellungen über den neuen Bundesstaat und mit ihrem Kampf für die individuellen Freiheits- und Menschenrechte die Zukunft für sich. Etwas anderes war ihr Vorgehen. Daß sie ihr politisches Ziel nur mit den Mitteln antijesuitischer, antikatholischer und antikirchlicher Hetze erreichen konnten, hätte zu gefährlichen Folgen für den Fortbestand des Staats führen können. Dasselbe gilt nochmals für die Totalrevision von 1874. Wiederum mußten — diesmal mittels des Kulturkampfs — die konfessionellen Frontstellungen von 1848 aufgebaut werden, um die notwendigen Mehrheiten bei Volk und Kantonen zu erreichen. Die damals mit

[8] Eidgenössische Tagsatzung: Oberstes Organ des Staatenbundes; die Vertreter der Kantone stimmten aufgrund verbindlicher Instruktionen ihrer Regierungen. Außenpolitische Entscheide konnten nur mit $^3/_4$Mehrheit der Stimmen gefällt werden.

[9] Artikel 58 lautete: „Der Orden der Jesuiten und die ihm affiliierten Gesellschaften dürfen in keinem Teile der Schweiz Aufnahme finden."

weiteren antikatholischen Maßnahmen verfügte Verschärfung des Jesuitenartikels [10] diente allein diesem Ziel. Jesuitische Tätigkeit gab es in den Jahren 1848—1874 in der Schweiz praktisch keine.

Der lange Weg zur Revision

Im Verlauf von hundert Jahren haben sich Theorie und Praxis des Jesuiten- und des Klosterartikels erheblich gewandelt: Von konsequenter Interpretation über sehr tolerante Handhabung bis zu mehr oder weniger klarer Nichtanwendung. Verfolgt man die Phasen dieser Entwicklung, so zeigt sich eine auffallende Parallelität mit den Etappen der inneren Konsolidierung des 1848 geschaffenen Staats und der fortschreitenden Integrierung des unterlegenen konservativ-katholischen Volksteils. Entscheidende Wegstrecken waren die beiden Weltkriege, in denen sich die Katholiken als ebenso loyale Staatsbürger erwiesen wie die Protestanten. Für die Regierung wurde es nach 1945 immer schwieriger, Ausnahmerecht, das rechtlich wie politisch hinfällig und zur manifesten Diskriminierung der katholischen Bevölkerung geworden war, konsequent anzuwenden. Zudem führte die restriktive Handhabung zu der kaum anders als grotesk zu nennenden Situation, daß die „staatsgefährlichen" Jesuiten zwar nicht in „Kirche und Schule", wohl aber in der Politik tätig sein durften. So geriet die Regierung in eine eigentliche Rechtsnot, die sie mit der largen Anwendung der Artikel so gut wie möglich zu meistern versuchte. Die eigentliche Lösung konnte aber nur eine von Volk und Ständen (Kantone) gutgeheißene Verfassungsrevision bringen.

Um nicht ein falsches Bild zu zeichnen, muß gesagt werden, daß zumindest der Jesuitenartikel bis zuletzt den Betroffenen Einschränkungen auferlegte. Den Jesuiten war die Übernahme von Pfarreien und das Führen eigener Schulen verwehrt. Vorlesungen, etwa an der Zürcher Universität, blieben untersagt [11].

Erste Anläufe zur Beseitigung der das Rechtsempfinden verletzenden Artikel erfolgten in der Zwischenkriegszeit. Als 1919 im Parlament aufgrund der Kriegserfahrungen verschiedene Revisionsbegehren angemeldet wurden, verlangte die katholisch-konservative Fraktion auch die Beseitigung der konfessionellen Ausnahmeartikel. Sie fand Unterstützung beim Sprecher der Radikalen, der ehemaligen Siegerpartei, und der Bundesrat war bereit, das Begehren zur Prüfung entgegenzunehmen. Weiter geschah aber nichts. 1935 verwarf das Volk eine Initiative, die eine Totalrevision und damit auch die Eliminierung der Artikel 51 und 52 forderte.

[10] Die neue Fassung des Jesuitenverbots, jetzt Art. 51 BV, lautete: „Der Orden der Jesuiten und die ihm affiliierten Gesellschaften dürfen in keinem Teile der Schweiz Aufnahme finden, und es ist ihren Gliedern jede Wirksamkeit in Kirche und Schule untersagt. Dieses Verbot kann durch Bundesbeschluß auch auf andere geistliche Orden ausgedehnt werden, deren Wirksamkeit staatsgefährlich ist oder den Frieden der Konfessionen stört."

[11] Zur Theorie und Praxis des Jesuiten- und Klosterverbots vgl. Kägi, Gutachten S. 100–104 und 242–244.

Der entscheidende Schritt erfolgte 1954 durch eine Motion des damaligen Ständerats *Ludwig von Moos*. Die sog. „Motion von Moos" wurde 1955 von der Ständekammer ohne Opposition in der weniger bindenden Form eines Postulats überwiesen, wobei der Bundesrat sich verpflichtete, sobald wie möglich Bericht und Antrag zu stellen. Unmittelbarer Anlaß für den Vorstoß war eine Debatte im Zürcher Kantonsrat über unerlaubte Tätigkeiten der Jesuiten gewesen, die von Rat und Presse in einer Tonlage geführt wurde, die nicht ohne Reaktion von seiten der Katholiken bleiben konnte.

Dazu kam ein wesentlicher Impuls vom breitangelegten Geschichtswerk des Jesuiten *Ferdinand Strobel:* „Die Jesuiten und die Schweiz im 19. Jahrhundert"[12]. Strobel vermochte aufgrund reichen Quellenmaterials, besonders aus den Archiven des Ordens, die tatsächliche Rolle der Jesuiten erstmals ins rechte Licht zu rücken. Nach 20 Jahren kann man sagen, daß es ihm gelungen ist, die öffentliche Diskussion auf eine neue Basis zu stellen und in maßgebenden Kreisen die Revision endgültig spruchreif zu machen.

Der Justizminister jener Jahre, *Markus Feldmann,* wollte die Aufgabe selber in die Hand nehmen. Überlastung und vorzeitiger Tod vereitelten die Verwirklichung. Sein Nachfolger, *Friedrich T. Wahlen,* beauftragte 1959 kurz nach seinem Amtsantritt *Prof. Kägi* mit einer umfassenden Expertise. Als später Ludwig von Moos Justizminister wurde, betreute Wahlen die Revision weiter, um zu vermeiden, daß ein Katholik und zudem noch der Antragsteller sich mit der eigenen Sache befassen müsse. Nach dem Ausscheiden von Bundesrat Wahlen aus der Regierung führte ab 1966 *Prof. Hans Peter Tschudi* als Innenminister die Revision mit dem ihm eigenen Realisationsvermögen ins Ziel.

Die lange Zeitspanne — 16 Jahre — erklärt sich zum größten Teil daraus, daß Prof. Kägi mehr Zeit als ursprünglich angenommen für die Erarbeitung seines Gutachtens benötigte. Die Fülle des Materials, berufliche Verpflichtungen und ein geschwächter Gesundheitszustand verunmöglichten ein schnelleres Vorankommen. 1969 war die Arbeit so weit gediehen, daß der Bundesrat nach Einsicht in das ganze Untersuchungsmaterial den III. Teil der Expertise mit den juristischen Schlußfolgerungen veröffentlichen konnte. Kägi war zum klaren Resultat gekommen, daß die beiden Artikel rechtsstaatlich in keiner Weise mehr zu verantworten seien.

Das *„Gutachten zum Jesuiten- und Klosterartikel der Bundesverfassung"* bleibt über den 20. Mai 1973 hinaus bedeutsam. Der wichtigste, erste Teil stellt nicht nur die Entstehung, das Wesen und die Geschichte der Gesellschaft Jesu in der Welt und in der Schweiz dar, sondern setzt sich mit der langen Liste der immer wieder und überall erhobenen Vorwürfe gegen den Jesuitenorden auseinander. Noch nie in der vierhundertjährigen Geschichte der Gesellschaft Jesu hat sich ein anerkannter Gelehrter protestantischer Konfession so unvoreingenommen und gründlich damit befaßt. Bisher gab es unzählige Parteischriften beider Seiten, kritische Einzelabhandlungen, aber eine

[12] 1150 S., Olten 1954.

Gesamtuntersuchung fehlte. Das Werk wird über die Schweiz hinaus überall da, wo Jesuiten wirken und wo nach ihrer Identität gefragt wird, Beachtung finden.

Die Verzögerung in den Vorbereitungsarbeiten hatte aber auch *Vorteile:* Der schweizerische Beitritt zum Europarat 1963 brachte die Diskussion um die Ratifizierung der europäischen Menschenrechtskonvention in Gang, und die Einführung des Frauenstimmrechts 1971 zeigte, daß auch hohe Hürden von Vorurteilen und Emotionen zu nehmen sind. Am wichtigsten war aber, daß in dieser Zeitspanne das II. Vatikanische Konzil stattfand, das die katholische Kirche und ihre Orden in eine neue Position zu Gesellschaft und Staat brachte.

Von Ende 1969 bis anfangs 1971 wurde die sog. *„Vernehmlassung"* durchgeführt, ein vorparlamentarisches Verfahren, bei dem Kantone (bzw. deren Regierungen), Parteien, Verbände, Kirchen und weitere Organisationen ihren vorläufigen Standpunkt und entsprechende Vorschläge unterbreiten konnten. Als Grundlage diente der III. Teil des Gutachtens Kägi. Von einer einzigen Ausnahme abgesehen — sie betraf den „Bund aktiver Protestanten"[13] — befürworteten alle Stellungnahmen die Aufhebung der beiden Artikel. Unterschiedliche Auffassungen ergaben sich nur in Detailfragen, deren wichtigste gleich zur Sprache kommen werden.

Als eine Art „Weihnachtsgeschenk an die größte Minderheit des Landes"[14] verabschiedete die Regierung am 23. Dezember 1971 die *„Botschaft des Bundesrates an die Bundesversammlung über die Aufhebung des Jesuiten- und des Klosterartikels der Bundesverfassung"*. Sie beantragte die ersatzlose Streichung der beiden Artikel, weil sie dem Gebot der Gerechtigkeit, den Grundnormen der Bundesverfassung, der politischen Zweckmäßigkeit und dem Erfordernis der Anwendbarkeit oder der Praktikabilität widersprechen.

Die beiden gleichberechtigten Kammern des eidgenössischen *Parlaments* behandelten die Vorlage in der Sommer- und Herbstsession 1972. Die Debatten drehten sich im Grund kaum um das Für und Wider, als vielmehr um den *Umfang und die Form* des Revisionspakets. Im *Ständerat,* der die Vorlage der Regierung eindrücklich mit 37 : 0 Stimmen guthieß [15], gab vor allem die Form, die sogenannte *„Einheit der Materie"*[16] zu reden: Soll das Volk zum Jesuiten- und zum Klosterartikel getrennt oder en bloc

[13] Der „Schweizerische Bund aktiver Protestanten" mit Sitz in Bern besteht seit 1968 und nennt sich selber eine „Vereinigung von bibelgläubigen Bürgern aus protestantischen Kirchen, Freikirchen und Gemeinschaften, die Jesus Christ als Erlöser und Haupt seiner weltweiten Gemeinde bekennen".

[14] Nach der letzten Volkszählung von 1970 wohnen in der Schweiz 3 096 654 Katholiken und 2 991 694 Protestanten. Berücksichtigt man nur die stimmberechtigten Einwohner, so überwiegt die Zahl der Protestanten: 2 854 727 Protestanten, 2 231 988 Katholiken.

[15] In den Ständerat entsenden alle Kantone je 2 Abgeordnete, zusammen also 44 Ständeräte. Der Nationalrat, der in den einzelnen Kantonen nach dem Proporzverfahren gewählt wird, zählt 200 Mitglieder.

[16] Art. 121 Abs. 3 BV bestimmt, daß mit einem einzigen Initiativbegehren nicht verschiedene Materien zur Revision oder zur Aufnahme in die Bundesverfassung vorgeschlagen werden dürfen. Analog muß die Einheit der Materie gegeben sein, wenn die Verfassungsrevision von Bundesrat und Parlament angeregt wird.

Stellung nehmen können? Der Rat, wie zuvor die Regierung und nach ihm der Nationalrat, kam zur Überzeugung, daß juristisch beide Wege vertretbar seien und faßte dann den politischen Entscheid, dem Volk die Revision in einer einzigen Frage zu unterbreiten. Man wollte vermeiden, daß sich die Stimmbürger mit einer halben Lösung (Beseitigung des kaum umstrittenen Klosterartikels) zufrieden geben würden. Im Abstimmungskampf verurteilten die Revisionsgegner diesen Entscheid denn auch als „Manipulation der Volksmeinung".

Im *Nationalrat* versuchten Abgeordnete aus verschiedenen Parteien die Revision auf weitere Artikel des Staatskirchenrechts auszuweiten. Den einen ging es darum, den ganzen „konfessionellen Schutt des 19. Jahrhunderts" mutig mit einem einzigen Urnengang aus der Verfassung zu beseitigen und so gleichzeitig die Revision nicht einseitig auf „katholische Desiderata" zu beschränken. Die andern suchten in vorhandenen Artikeln die Glaubens- und Gewissensfreiheit und die entsprechenden staatlichen Kompetenzen besser zu fassen, um der Angst gewisser Bevölkerungskreise begegnen zu können, mit der Eliminierung der beiden Artikel werde dem Konfessionalismus Tür und Tor geöffnet. Alle diese Vorstöße wurden, wenn z. T. auch knapp, abgelehnt, weil man zum einen die Religionsfreiheit in den bestehenden Normen für genügend gesichert hielt und zum andern die Revision nicht mit neuer Materie belasten wollte. Zum Zeitpunkt der Parlamentsdebatten war die jahrelange Diskussion um einen *Toleranzartikel* als Ersatz für den Jesuiten- und den Klosterartikel bereits negativ entschieden. Toleranz ist in erster Linie eine Sache der Gesinnung, und was davon rechtlich relevant und faßbar ist, findet sich bereits in der Verfassung verankert. Programmatische Artikel und Prinzipienerklärungen kennt die Schweizerische Verfassung nicht. In der Gesamtabstimmung sprach sich der Rat mit 121 : 3 Stimmen bei etwa 30 Enthaltungen für die Revision aus. Die Enthaltungen bei der Schlußabstimmung sind mit einiger Gewißheit darauf zurückzuführen, daß die Zusatzanträge vor dem Plenum keine Gnade fanden. Zu Beginn der Debatte war ein Nichteintretensantrag mit 155 : 4 Stimmen unterlegen. Dieser Antrag, der „einem verbeulten hundertjährigen Clairon einige Signale zum Angriff auf ‚schwarze Windmühlen' zu entlocken"[17] suchte, war aber ein deutlicher Hinweis, daß im Volk mit weit mehr Widerstand zu rechnen sein würde.

Die Volksabstimmung und ihre Lehren

Der Urnengang wurde auf den 20. Mai angesetzt. Gut 450 Jahre zuvor war Ignatius von Loyola an einem 20. Mai in Pamplona verwundet worden. In welcher Richtung diese launige Koinzidenz zu interpretieren war, wußte niemand. Gewißheit bestand nur darüber, daß die Vorlage — trotz anderslautender Ergebnisse zweier Meinungs-

[17] St. Galler Tagblatt, 19. September 1972.

umfragen aus den Jahren 1970 und 1972 — bei den Protestanten keine Chance hatte, und damit alles von der Haltung der Katholiken abhing.

Der eigentliche Abstimmungskampf dauerte 2½ Monate. Für schweizerische Verhältnisse, in denen der Bürger bis zu acht Mal im Jahr an die Urne gerufen wird, gestaltete er sich sehr lebhaft, zum Teil heftig. Von einer wirklichen Belastungsprobe für die Existenz des Landes, die wiederholt warnend prophezeit worden war, konnte aber nicht die Rede sein.

Gleich zu Beginn der Kampagne signalisierte eine am 10. März in Bern mit etwa 3000 Leuten in Szene gesetzte Demonstration die Art der Argumente und die Weise des Vorgehens der Gegner. An sich stand eine Rechtsfrage zur Debatte. Weil dazu in ihrem Sinn nichts zu sagen war, behaupteten die Gegner, sie setzten sich mit den „politischen" Aspekten der Frage auseinander. De facto verlegten sie die ganze Diskussion — erfolgreich, wie sich herausstellen sollte — auf die Ebene des *Konfessionalismus*. Was im 19. Jahrhundert „nur" Mittel zum Zweck war, wurde jetzt systematisch in den Mittelpunkt gerückt. So kam es vielfach zu emotionalen und unsachlichen Angriffen nicht nur gegen Jesuiten, sondern gegen die katholische Kirche überhaupt. Die Sündenbockmystik, die mit den Jesuiten betrieben wurde, zielte gegen alles, was einem an der katholischen Kirche nicht paßte: Papst, Nuntius, konfessionelle Schulen, Ultramontanismus (Fall Pfürtner), Rekatholisierung, politischer Katholizismus. Grobe Mißverständnisse von demagogisch gezielten Unwahrheiten zu unterscheiden wurde unmöglich. Auf eine Formel gebracht, lautete die taktische Leitidee der Gegner, die ihr ganzes Propagandamaterial psychologisch geschickt mit einer geographischen Karte der Schweiz versahen, etwa so: Dem senkrechten Schweizer das Komplott des Papstes aufzeigen. Daß sie mit diesem Vorgehen die Katholiken geschlossen gegen sich aufbrachten, war ihnen offenbar zuwenig bewußt.

Das *„Aktionskomitee für die Wahrung des konfessionellen Friedens durch die Staatsschutzartikel"*[18] setzte sich aus relativ wenigen, außer zwei Nationalräten bis anhin der Öffentlichkeit unbekannten Personen zusammen. Als Organisation hatte sich ihnen einzig der „Bund aktiver Protestanten" angeschlossen. Finanziell mindestens ebensogut dotiert wie die Befürworter, konnten sie auf eine Vielzahl von Helfern aus Sekten und Freikirchen zählen, alles Leute, die gewohnt sind, intensiv freiwilligen Einsatz zu leisten. Neben dem in weiten Kreisen noch vorhandenen *Mißtrauen zwischen den Konfessionen* verstanden sie auch die komplexe Lage um die eine Million Ausländer in der Schweiz — katholische Italiener und Spanier — zu ihren Gunsten auszunützen, indem sie auch hier den *psychologischen Mechanismus des Vorurteils* in Gang brachten.

Die „Leistung" der Revisionsgegner erstaunt um so mehr, wenn man die Phalanx der Befürworter betrachtet. Die „offizielle Schweiz", d. h. alle Parteien mit Ausnahme der äußersten Rechten (die Republikaner Schwarzenbachs, die Nationale Aktion und

[18] In der Westschweiz nannte sich das Aktionskomitee: „Comité d'action pour la sauvegarde de la souveraineté nationale et pour l'autonomie spirituelle du citoyen."

die Evangelische Volkspartei), die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen [19], die Gewerkschaften und nicht zuletzt die ganze Presse, eingeschlossen die kirchlichen Organe beider Konfessionen.

Für das Zustandekommen der Revision war mitentscheidend, wenn letztlich nicht gar ausschlaggebend, der selbstlose, mit viel persönlichen Verunglimpfungen bezahlte Einsatz protestantischer Persönlichkeiten im befürwortenden Komitee *„Aktion für Gerechtigkeit und Glaubensfreiheit"*: Nationalrat Peter Dürrenmatt, alt Oberstkorpskommandant Ernst, alt Bundesrat Wahlen, Pfr. Dr. Werner Schatz. Auch Prof. Kägi scheute sich nicht, sein Prestige immer und immer wieder in die Waagschale zu werfen. Ein positiver Appell von über 700 evangelischen Pfarrern wurde da und dort mit Kirchenaustritten beantwortet.

Mit 790 799 gegen 648 959 Stimmen und mit 16½ gegen 5½ Standesstimmen wurde die Aufhebung des Jesuiten- und des Klosterartikels gutgeheißen. Die Stimmbeteiligung betrug 39,7 %. Bei einem Überschuß von 142 000 Ja-Stimmen ergab sich ein Verhältnis von 55 % Ja- zu 45 % Nein-Stimmen. Das Ständemehr [20] — bei den enormen Größenunterschieden zwischen den Kantonen ein starkes föderalistisches Element — spielt immer wieder eine Rolle, so zuletzt noch am 4. März, als der Bildungsartikel zwar nicht am Volksmehr, wohl aber am Ständemehr scheiterte. Auffällig war diesmal, daß sich unter den 5½ ablehnenden Ständen die drei größten Kantone befanden: Bern und Waadt mit sehr großem Nein-Überschuß, Zürich mit knapp verwerfender Mehrheit.

Die *Stimmbeteiligung* war mit fast 40 % in Anbetracht der vielen Urnengänge in der Schweiz gut. Eine höhere Beteiligung hätte, wie das Ergebnis des Kantons Schaffhausen zeigt, wo bei einer Anteilnahme von 70 % das Resultat die gleiche Physiognomie aufweist wie in den andern Kantonen, nicht viel geändert.

Das Ergebnis ist knapp, aber klar. Wie bei den emotional ähnlich gelagerten Fragen um das Frauenstimmrecht und die Gastarbeiterpolitik wußte man, daß sich die einhellige „offizielle Meinung" nicht mit der Volksmeinung deckte. Das Volk beurteilt ihm gestellte Fragen oft aus ganz anderen Blickwinkeln und geht sie auch mit anderen Motivationen an. Wo aber die „schweigende Mehrheit" in dieser Frage, die weit in die Vergangenheit zurückgriff und in erster Linie das Verhältnis der Konfessionen zueinander betraf, stand, wußte man nicht. Aufs ganze gesehen hat sich die *direkte Demokratie* bewährt. Keine Volksmehrheit trennt sich leicht und ohne Selbstüberwindung von Vorstellungen, die in Familie, Kirche, Schule und Partei während Generationen mitgeschleppt wurden. Es war ein Sieg über sich selber, mit dem viel Mißtrauen und

[19] Der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen gehören an: Die reformierten Landeskirchen der Schweiz, die römisch-katholische Kirche, die alt-katholische Kirche, die evangelisch-methodistische Kirche, die Gemeinschaft der Baptisten und die Heilsarmee.

[20] Für das Zustandekommen einer Verfassungsänderung ist nicht nur die Volksmehrheit, sondern auch eine Mehrheit von zustimmenden Ständen (Kantone und Halbkantone) notwendig. Die Standesstimme ergibt sich aus der Volksmehrheit im betreffenden Kanton.

ebenso viele Vorurteile überwunden werden konnten. Die Aussöhnung blieb aber unvollendet. Bei vielen rückwärts gewandten Leuten ragte noch zuviel von der Geschichte in die Gegenwart hinein. Mühsam errungene Toleranz ist aber immer noch besser als ein bloß auf dem Papier stehender Toleranzartikel. Das Ergebnis dient dem konfessionellen Frieden, weil eine hundertjährige Diskriminierung des katholischen Bevölkerungsteils beseitigt werden konnte.

Bei genauer Prüfung der Zahlen zeigt sich, daß der Graben zwischen Befürwortern und Gegnern nicht zwischen deutscher und welscher Schweiz wie etwa beim Frauenstimmrecht, und auch nicht zwischen Stadt und Land wie oft in wirtschaftlichen Fragen verlief, sondern zwischen den *Konfessionen.* Für die Stimmabgabe gaben nicht rechtsstaatliche oder allgemein staatspolitische, sondern fast ausschließlich konfessionspolitische Überlegungen den Ausschlag. Die Parteizugehörigkeit trat praktisch in den Hintergrund. Im Kanton mit dem größten Prozentanteil Katholiken an der schweizerischen Wohnbevölkerung (Obwalden 96 %) lag der Prozentanteil Ja-Stimmen bei 92 %. Im Kanton mit dem niedrigsten Anteil Katholiken (Bern 16,5 %) gab es 34 % Ja-Stimmen. Zwischen diesen Extremwerten liegen die übrigen Kantone entsprechend ihrer konfessionellen Struktur, kleinere Abweichungen ausgenommen. Im Mittel ergibt sich für die ganze Schweiz, daß bei einem Katholikenanteil von 43 % an der schweizerischen Wohnbevölkerung 55 % Ja-Stimmen erreicht wurden. Mit andern Worten: *Generell haben etwa 90 % der Katholiken und 20 % der protestantischen Schweizer für die Revision gestimmt.* Eine gewisse Variable liegt einzig darin, daß mit vermehrter Mischung der Konfessionen die Bereitschaft zum Entgegenkommen bei den Protestanten wächst.

Bezieht man abschließend das Ergebnis auf die beiden Konfessionen, die Ökumene und den Staat, so ergeben sich eine Reihe von Folgerungen:

Das massive Ja der *Katholiken* demonstrierte schlagartig, daß die seit dem Konzil auch im Schweizer Katholizismus eingetretene Frontenbildung die Solidarität in dieser Frage — trotz wiederholter gegenteiliger Behauptungen — nicht zu schwächen vermochte. Vielleicht war sich mancher Konservative darüber im klaren, daß erst die seit dem II. Vatikanischen Konzil eingetretene Evolution und die bekannt ökumenische Haltung der Schweizer Jesuiten die Zustimmung vieler Protestanten ermöglichte. Auch das Ja der der radikalen Partei angehörenden Katholiken hat das geschlossene Ergebnis ermöglicht. Die Haltung der Katholiken kam einer Demonstration zugunsten ihrer vollen Rehabilitierung im Bundesstaat gleich und bedeutete gleichzeitig ein eindrückliches Bekenntnis zu Klöstern und Jesuiten. Sie mußten aber auch feststellen, daß sie vorläufig in der Ökumene nur von einer Minderheit der Protestanten begleitet werden.

Das Nein der *Protestanten* darf nicht falsch interpretiert werden. Gewiß gibt es einen rückwärtsgewandten, harten Protestantismus, der seine Identität nach wie vor im Antikatholizismus zu finden sucht. Aber das Mißtrauen und die Skepsis so vieler gegenüber der katholischen Kirche, wogegen mit Argumenten nicht anzukommen war, hat seine

Ursache nicht nur im eigenen Lager. Die Stoßkraft des hierarchisch organisierten Katholizismus wirkt offensichtlich immer noch beängstigend. Die Nuntiatur hat ihr Image gegenüber dem 19. Jahrhundert nicht verbessern können und wirkt — trotz ihrer faktisch geringen Bedeutung — wie ein rotes Tuch. Den Fall Pfürtner, Fragen um Mischehen und konfessionelle Schulen sähe man gerne bald positiv geregelt. — Innerkirchlich ist die Tatsache nicht zu umgehen, daß nur ein Fünftel der Gläubigen den übereinstimmenden Empfehlungen der Kirchensynode, der Großzahl der Pfarrer und der eigenen Kirchenpresse zu folgen vermochte.

Die Abstimmung war ein Test für die *Ökumene*. Dieser hat gezeigt, daß der Graben, den 450 Jahre Kirchenspaltung aufgerissen haben, höchstens oberflächlich zugeschüttet, aber noch lange nicht aufgefüllt ist. Anderenfalls wäre es den Gegnern nicht so leicht gelungen, bei so vielen mit großem Erfolg an Mißtrauen, an längst totgeglaubte Reflexe und Vorurteile zu appellieren. Der konfessionelle Friede ist noch brüchig und weitere Abstimmungen mit konfessionspolitischem Inhalt könnten tatsächlich zu einer Belastungsprobe für das Land werden [21]. Für die Mehrheit der Gläubigen beider Kirchen bedeutet Ökumene noch zu sehr unbeteiligtes Nebeneinander, wo man sich von Mensch zu Mensch zwar gut versteht, aber das Verhältnis zu den anderen als Kirche noch weithin gestört bleibt. Die Abstimmung hat klar gemacht, wieviel Arbeit in der Ökumene noch zu leisten ist, bis sie für alle zu einem engagierten Miteinander wird.

Wie kaum ein anderer Staat der Welt gründet die Schweiz im politischen Willen ihrer Bürger. Weder der geographische Raum, noch die Sprache, die Kultur oder die Konfession halten ihn zusammen. In einem *solchen Staat* sind Recht und Toleranz lebensentscheidende Grundvoraussetzungen. Die Abstimmung demonstrierte, daß sich die Schweizer nicht einfach darauf verlassen können, daß ihnen diese Existenzbasis ein für allemal gesichert ist. Es wurden Gräben sichtbar, die man mitten in einer beispiellosen Wohlstandsperiode nicht mehr wahrhaben wollte. Hier ergeben sich für alle dauernde Aufgaben, zumal die noch ungelöste Jurafrage und die „Überfremdung" neue Herausforderungen bereit halten. Das Staatskirchenrecht der Bundesverfassung, das ganz aus dem 19. Jahrhundert stammt, wird — ob mit oder ohne Totalrevision — nur umsichtig weiterentwickelt werden können. Die Ausgangsbasis dafür ist aber nach dem 20. Mai besser als zuvor.

[21] Noch im Monat Juni wurde eine Verfassungsinitiative, die eine totale Trennung von Kirche und Staat fordert, angekündigt. Das Sekretariat des Initiativkomitees betreut wiederum Fritz Dutler, der schon die Kampagne gegen die Revision der Ausnahmeartikel leitete.

Oswald von Nell-Breuning SJ

Der Arbeitswertlehre zum Gedächtnis

Jahrzehntelang hat die Arbeitswertlehre und die Lehre vom Mehrwert an zentraler Stelle in der Auseinandersetzung mit Karl Marx gestanden; innerhalb des sogenannten sozialen Katholizismus war heiß umstritten, ob Leo XIII. in „Rerum novarum" (n. 27) sich zur Arbeitswertlehre, näherhin zur Marxschen Arbeitswertlehre bekenne. Wer diesen innerkatholischen Streit nicht miterlebt hat, kann sich kaum eine Vorstellung davon machen, mit welcher Leidenschaft er geführt wurde und wie sehr er unsere Auseinandersetzung mit Marx belastete.

Damals war man des Glaubens, die als Arbeitswertlehre verstandene Marxsche Wertlehre und Lehre vom Mehrwert sei das Kernstück seiner Lehre überhaupt; akzeptiere man sie, so sei man damit dem Marxismus unweigerlich verfallen; gelinge es, sie zu widerlegen, so sei damit der Marxismus erledigt. Das hat sich inzwischen gewandelt. Die Marxsche Wertlehre oder das, was man damals darunter verstand, ist *obsolet* geworden. Zwar legen marxistische Autoren, namentlich in kommunistischen Ländern, immer noch Lippenbekenntnisse zu ihr ab; führende marxistische Ökonomen dagegen schieben sie beiseite oder bestreiten, daß es bei Marx überhaupt eine Arbeitswertlehre gebe; für das, worauf es bei Marx ankomme und worin sie seine Größe als Ökonom sehen, sei seine Wertlehre *irrelevant;* man könne sie herausbrechen, ohne daß das System dadurch einen Schaden erleide [1]. Wohlverstanden: es geht hier um die ökonomische Dimension der Arbeit; was Marx als Philosoph über ihre anthropologische Dimension aussagt, liegt auf einer völlig anderen Ebene; bei der Arbeitswertlehre dagegen handelt es sich ausschließlich um eine Analyse der Wirkungsweise dessen, was wir heute „Kapitalismus" nennen (Marx selbst spricht nur vom „Kapital", von „Kapitalisten" und von der „kapitalistischen Produktionsweise").

Zweifellos hat die Arbeitswertlehre und die auf sie gründende Lehre vom Mehrwert so, wie sie seinerzeit verstanden wurde und weithin auch heute noch verstanden wird, einen faszinierenden Einfluß auf breiteste Kreise auch der gläubigen und kirchentreuen Arbeiterschaft ausgeübt und übt ihn auch heute noch aus. Daß er durch seine Arbeit „Werte" schafft, sieht und erlebt der arbeitende Mensch jeden Tag; sagt man ihm, er allein sei es, der durch diese seine Arbeit Werte schafft, so ist das Musik in seinen Ohren. Setzt man ihm dann auseinander, um seinen eigenen Lebensunterhalt zu

[1] So neuestens das in diesem Heft S. 646 besprochene Buch von K. Kühne, Ökonomie und Marxismus (Neuwied 1972).

schaffen und damit seine Arbeitskraft zu erhalten und fortzupflanzen, genüge ein *Teil* seiner Arbeitszeit; der Kapitalist zahle ihm als Arbeitslohn *nur* das aus, war er in diesem Teil seiner Arbeitszeit geschaffen habe, lasse ihn aber *über* diese Zeit hinaus weiterarbeiten, zahle ihm jedoch das in dieser zusätzlichen Arbeitszeit Geschaffene *nicht* aus, sondern behalte diesen „Mehrwert" für sich, dann erscheint ihm das wie eine Offenbarung. In Arbeitsstunden ausgedrückt: 6 (oder heute 4) Stunden arbeite ich für meinen Lebensunterhalt, 6 (oder heute 4) weitere Stunden muß ich für den mich ausbeutenden Kapitalisten schaffen. Das erscheint so klar und überzeugend, daß gar kein Zweifel möglich ist.

Wenn diese Schilderung zutrifft — und auf den ersten Blick scheint sie den Nagel auf den Kopf zu treffen —, dann ist die Ausbeutung zwingend dargetan. Allerdings genügt auch wieder ein nur flüchtiger Blick auf die Wirklichkeit, um das Vertrauen in diese Argumentation und ihr Resultat zu *erschüttern.* Wäre dem tatsächlich so, dann müßte der Profit des Kapitalisten (der von ihm erzielte „Mehrwert") um so größer sein, je mehr Arbeitskräfte er beschäftigt; die arbeitsintensiven Unternehmen müßten die höchsten, die kapitalintensiven Unternehmen die niedrigsten Erträge abwerfen und demgemäß würde der Kapitalist, der sein Geschäft versteht, von seinem Kapital soviel wie eben möglich in Arbeitslöhnen und nur gerade soviel wie unvermeidlich notwendig in Sachmitteln anlegen. Nach aller Erfahrung verhält es sich aber umgekehrt; die Kapitalisten legen es keineswegs darauf ab, möglichst *viele* Arbeitskräfte zu beschäftigen, sondern im Gegenteil durch Einsatz arbeitssparender Vorrichtungen die Zahl der benötigten Arbeiter zu *senken,* Arbeit durch Kapital zu *ersetzen,* weil dieser Kapitaleinsatz die Produktivität der Arbeit erhöht, nicht selten um ein Vielfaches steigert. Demnach scheint gerade umgekehrt das *Kapital* (die Ausrüstung mit sachlichen Produktionsmitteln) für die Wertschöpfung entscheidend zu sein; folgerecht wäre der Mehrwert mindestens zu einem beträchtlichen Teil nicht der Arbeit, sondern dem Kapital zuzuschreiben.

Beides zugleich kann nicht wahr sein; entweder ist die Arbeit *allein* produktiv, oder die Ausstattung mit sachlichen Produktionsmitteln (das Kapital) ist *ebenfalls* produktiv, mindestens in dem Sinn, daß sie die Produktivität der Arbeit vervielfacht, die damit *nicht* mehr auf die Arbeit *allein* zurückgeht. Sollen diese beiden Aussagen nicht im Widerspruch zueinander stehen und sich damit gegenseitig ausschließen, dann muß dargetan werden, daß in ihnen beiden von *verschiedenen* Dingen die Rede ist.

Wirklich Marx oder Vulgärmarxismus?

Nicht nur für den „Mann auf der Straße", sondern für jeden unverbildet denkenden Menschen liegt es nahe, unter „Werten", die die Arbeit schafft, ihr „Produkt" zu verstehen, d. i. das, was sie hervorbringt, seien es Sachgüter, die sie erzeugt, seien es Dienste, die sie leistet. „Werte" bestehen konkret in Gütern; „Werte" schaffen heißt

Güter produzieren; Wertschöpfung und Produktivität sind zwei Namen für die gleiche Sache. In diesem Sinn verstand und versteht denn auch ein vulgärer Marxismus die Marxsche Wertlehre; im gleichen Sinn verstand und versteht sie das umfangreiche, um ihre Widerlegung bemühte halbwissenschaftliche und populärwissenschaftliche Schrifttum. Bei *Marx selbst* allerdings liest man *anders*. Bei ihm stehen Wertschöpfung und Produktivität im *umgekehrten* Verhältnis zueinander; je höher die Produktivität der Arbeit, um so geringer der „Wert" dessen, was sie produziert; die dreifach produktivere Arbeit schafft zwar die dreifache Menge von Produkten, aber keinen dreifachen „Wert"; der „Wert" ist vielmehr ganz der gleiche geblieben; das einzelne Stück ist nur noch ein Drittel so viel „wert" wie zuvor. Man kann Marx vorwerfen, den „Wert" so zu definieren, sei verschroben, ja widersinnig; man kann ihm *nicht* vorwerfen, er habe nicht deutlich genug gemacht, *daß* er ihn so definiert; das hat er vielmehr geradezu plakatiert — und trotzdem hat man es weithin nicht beachtet und die beiden von Marx so scharf einander gegenübergestellten Begriffe in eins gesetzt. Die Propagandisten des Marxismus haben die höchst subtile Lehre des Meisters herabtransformiert zu einer Parole, die der Vorstellungswelt und der Denkweise des arbeitenden (handarbeitenden!) Menschen aufs genaueste entspricht; kein Wunder, daß sie zündete und heute noch zündet. Unter diesen Umständen kam es für die Bekämpfer des Marxismus nicht darauf an, ob dies die authentische Lehre von Marx war oder nicht; sie mußten sich mit dem herumschlagen, was die breiten Massen bewegte; insoweit trifft sie kein Vorwurf.

Wenn also unsere Vorgänger bei Marx eine Arbeitswertlehre und eine darauf aufbauende Lehre vom Mehrwert fanden, so sind sie darin nur dem Vulgärmarxismus gefolgt. In anderer Hinsicht kommt ihnen diese Entschuldigung allerdings nicht zugute, sondern müssen sie sich den Vorwurf gefallen lassen, Marx nicht richtig gelesen zu haben. Marx spricht in diesem Zusammenhang nicht von der Arbeit oder der Arbeitszeit schlechthin, sondern immer ausdrücklich präzisierend von der „gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit". Arbeitszeit und „gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit" sind keineswegs dasselbe. Gleich der erste und vermeintlich durchschlagende Einwand, den man Marx entgegengehalten hat, erweist sich als hinfällig, wenn man beachtet, daß er von der „gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit" spricht und was er darunter versteht. Man hielt ihm entgegen, jene ihm offenbar vorschwebende Arbeit, mit der man ebensogut ein Paar Schuhe machen wie ein wissenschaftliches Werk schreiben könne, gebe es nicht; es gebe vielmehr die unübersehbar vielen, sowohl dem Gegenstand als der Vollzugsweise nach *grundverschiedenen* Arten von Arbeit, die sich weder über die zeitliche Dauer noch über irgend einen anderen „gemeinsamen Nenner" ineinander umrechnen lassen. Das trifft unzweifelhaft zu, aber unter „gesellschaftlich notwendiger Arbeit" und daher auch unter „gesellschaftlich notwendiger Arbeitszeit" lassen sich sehr wohl die für jedes Produkt (Paar Schuhe, wissenschaftliches Werk) notwendigen *spezifischen* Arten von Arbeit verstehen; Marx glaubt sogar, sie gegeneinander verrechnen zu können.

„Gesellschaftlich notwendig" bezieht sich zweifellos auf die in unserem gesellschaftlichen Raum bestehenden Verhältnisse, zu denen — was allzuleicht übersehen wird — Marx ausdrücklich auch die kulturellen Ansprüche zählt, d. i. das Mindestmaß dessen, was dem Arbeiter für eine *angemessene*, d. h. dem allgemeinen Lebensstand entsprechende Lebenshaltung gewährt werden muß (folgerichtig *bestreitet* Marx ganz entschieden das Lassallesche „eherne Lohngesetz" und hält gewerkschaftliche Erfolge sehr wohl für möglich!); zu den in unserem gesellschaftlichen Raum bestehenden Verhältnissen ist zweifellos ebenso die mehr oder weniger weit entwickelte Spezialisierung der Berufe und der Arbeitstechniken zu zählen. Allerdings bleibt auch dann immer noch die weite Spanne offen zwischen der Arbeitszeit, wie sie in den fortgeschrittensten, bestausgestatteten und bestgeleiteten Unternehmen, im mittleren Durchschnitt der Unternehmen und in den Grenz-Unternehmen benötigt wird, die noch in Gang gehalten werden müssen, um die Nachfrage zu decken. Jede dieser drei unter Umständen sehr weit auseinanderliegenden Arbeitszeiten ist in *ihrem* Sinn „gesellschaftlich notwendig"; welche von ihnen Marx meint, gibt er nicht klar zu erkennen; das kann daher jeder sich nach seinem Belieben ausdenken.

Mit aller nur wünschenswerten Klarheit erklärt Marx dagegen — das ist für das richtige Verständnis entscheidend! —, „gesellschaftlich notwendig" sei *nur* die Arbeit, die auf Fertigung von Gütern verwendet wird, nach denen Nachfrage besteht und die abgesetzt werden können; Arbeit, die in unabsetzbare Güter gesteckt wird, ist nutzlos vertan, war also — ex post! — nicht „gesellschaftlich notwendig" [2]. Das leuchtet vollkommen ein; die unabsetzbaren Ladenhüter zu erzeugen und daher auch die darauf verwendete Arbeit war „gesellschaftlich *nicht* notwendig"; leider stellt sich das erst heraus, wenn es zu spät ist. Aber diese Aussage von Marx macht es absolut unzulässig, über die Worte „gesellschaftlich notwendig" hinwegzulesen; „gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit" kann unter gar keinen Umständen, wie dies im Vulgärmarxismus und in der vulgären Marx-Widerlegung jahrzehntelang üblich war, mit Arbeitszeit schlechthin gleichgesetzt werden; sie gleichsetzen heißt die *Marx*sche Wertlehre in ihrem Kern verfälschen.

Stellt sich nun aber erst im nachhinein heraus, ob oder wieviel „gesellschaftlich notwendige Arbeit" in einem Gut steckt, dann läßt sein Wert sich an der tatsächlich für seine Fertigung aufgewendeten Arbeitszeit nicht ablesen und kann der Produzent

[2] Um jeden Zweifel auszuschließen, sei die einschlägige Marxstelle hier wörtlich ausgeschrieben: „Die Waren müssen . . . sich als Werte realisieren, bevor sie sich als Gebrauchswerte realisieren können. – Andrerseits müssen sie sich als Gebrauchswerte bewähren, bevor sie sich als Werte realisieren können. Denn die auf sie verausgabte menschliche Arbeit zählt nur, soweit sie in einer für andere nützlichen Form verausgabt ist. Ob sie anderen nützlich, ihr Produkt daher fremde Bedürfnisse befriedigt, kann immer nur ihr Austausch beweisen." (Das Kapital, Bd. 1, 1. Abschn., 2. Kap., Ausgabe Dietz, Berlin 1953, 91; Ausgabe Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt 1967, 100 f.) – Besser als mit der Wendung „die auf sie verausgabte menschliche Arbeit *zählt nur, soweit* . . ." kann kein Marktwirtschaftler es ausdrücken. Indem Marx den „Austausch" nicht nur als individuellen, sondern ausdrücklich auch als „allgemeinen gesellschaftlichen Prozeß" (92 bzw. 101) bezeichnet, macht er unzweideutig klar, daß er genau das meint, was wir unter „Markt" verstehen.

auch den Preis nicht nach dem dafür aufgewendeten Arbeitslohn kalkulieren, vielmehr entscheidet endgültig und allein der *Markt* darüber, was oder wieviel ein Gut oder, wie Marx zu sagen pflegt, eine Ware „wert" ist. Das aber ist genau das Gegenteil dessen, was man unter einer Arbeitswertlehre versteht, und die marxistischen Ökonomen, die *bestreiten*, daß es bei Marx eine Arbeitswertlehre gibt, haben unwiderlegbar recht.

Die *tatsächlich* auf die Fertigung eines Gutes verwendete Arbeitszeit läßt sich erfassen und wird in jedem gutgeleiteten Betrieb erfaßt; die „gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit" dagegen und demzufolge auch der Wert im Marxschen Sinn entzieht sich solcher Erfassung. Damit ist allen Versuchen, die Marxsche Wert- und Mehrwertlehre mit der Erfahrung zu konfrontieren, der Boden entzogen. Wert- und Mehrwertlehre mögen sehr interessante Theoreme sein, sind aber weder verifizierbar noch falsifizierbar. Umsonst bemühen sich daher die Gegner, Widersprüche mit der Erfahrung nachzuweisen; ebenso gegenstandslos sind aber auch Marx' eigene Bemühungen, verständlich zu machen, warum die Preise sich offenbar so völlig anders verhalten, als man es nach den von ihm den Gütern zugeschriebenen „Werten" erwarten müßte. Aber besessen von dem Willen, die Wirklichkeit zu verändern und zu diesem Zweck sie zunächst einmal durch zutreffende Erkenntnis in den Griff zu bekommen, kann Marx es sich nicht versagen, den Werten und Mehrwerten in der Erfahrungswelt nachzuspüren. Von daher erklären sich seine ermüdenden Erörterungen über Mehrwertrate und Profitrate und alles, was damit zusammenhängt, die letzten Endes die Begriffe Wert und Mehrwert des empirischen Gehalts und damit auch der empirischen Relevanz entkleiden.

In der irrigen Meinung, Marx wolle diese seine Ausführungen über Mehrwert und speziell Mehrwertrate als Beschreibung der Wirklichkeit verstanden wissen, haben seine Gegner ihm vorgehalten, sein Ansatz, die Mehrwertrate sei überall die gleiche oder betrage gar 100 %, schlage aller Erfahrung ins Gesicht. Hätte Marx ebenso deutlich, wie er plakatiert hat, daß Wertschöpfung und Produktivität nicht parallel, sondern konträr laufen, auch herausgestellt, daß er seine Lehre vom Wert und Mehrwert an einem Modell überaus hohen Abstraktionsgrads entwickelt, dann hätte er nicht nur seinen Gegnern, sondern auch seinen Anhängern sehr viel Mühe erspart.

Weder Gebrauchswert noch Tauschwert

Nach allem drängt sich nun aber unwiderstehlich die Frage auf, was Marx denn letztendlich unter Wert und Mehrwert versteht. Daß *nicht* der Preis — weder der tatsächlich am Markt erlöste noch der nach irgendeinem Theorem als „richtig" anzusprechende, beispielsweise der Gleichgewichtspreis bei vollkommenem Wettbewerb — den „Wert", wie er ihn versteht, zum Ausdruck bringt, darüber hat Marx nie einen Zweifel gelassen und hat auch bei seinen Interpreten niemals Unklarheit bestanden.

Der Marxsche Wert ist weder mit dem Gebrauchswert noch mit dem, was wir Tauschwert nennen, gleichzusetzen; es ist ein schwer zu deutendes *Drittes*, von dem man den Verdacht nicht los wird, es transzendiere irgendwie die Welt des Ökonomisch-Empirischen und reiche ins *Metaökonomische* hinein.

Marx sucht — so könnte man versuchen ihn zu interpretieren — nach einem *absoluten Wertmaß*. Danach haben vor ihm und nach ihm auch andere gesucht; das Ziel ist zu verlockend. Solange das Geld eine körperliche Sache war, konnte man eine Gewichtseinheit eines Edelmetalls als das absolute Maß ansehen oder festsetzen; seitdem das Gold kein als unveränderlich angesehener Wert mehr, sondern zum Spielball wildester Spekulation geworden ist, ist dieser Traum ausgeträumt. Nach wie vor aber fällt es den Menschen schwer zu begreifen, daß Tauschvorgänge und Tauschverhältnisse höchst real sein können und sind, *ohne* daß es dazu eines die Tauschwerteinheit verkörpernden absoluten Wertmaßes bedarf. Allerdings würde ein solches für den Tauschverkehr völlig entbehrliches Wertmaß uns einen anderen unschätzbaren Dienst leisten; es würde die dringend erwünschte Wert*rechnung* über die Zeit hinweg und damit die buchhalterische Kontrolle der Wert*erhaltung* ermöglichen. Da nicht nur die Praxis, sondern auch die Wissenschaft ein starkes Bedürfnis danach verspürt, liegt die Annahme nicht fern, auch Marx habe — bewußt oder unbewußt — nach etwas gesucht, das ihm als solches Maß dienen könnte. Ob er geglaubt hat, die „gesellschaftlich notwendige Arbeit(szeit)" sei dieses Maß, sie sei, wie man treffend ausgedrückt hat, die „Effizienzeinheit", mit der der wissenschaftliche Ökonom rechnen könne, ist eine andere Frage; sie muß hier offen bleiben. Noch mehr gilt das von der Frage, was Marx wohl bewogen haben mag, seinen – wie heute festzustehen scheint – viel früher niedergeschriebenen, jedoch erst posthum veröffentlichten Ausführungen des 2. und 3. Bands im 1. Band des „Kapital" diese abstruse Wertlehre *vor*zuschalten, womit er sich ganz unnötigerweise Schwierigkeiten in Menge eingebrockt hat und die in ihrer Mißverständlichkeit den Gegnern so viele Angriffsflächen bietet.

Auf die Frage, was er letztendlich unter Wert und Mehrwert versteht, ist Marx uns eine begrifflich klare, jeden Zweifel ausschließende Antwort schuldig geblieben. Darum fragen wir statt nach dem Begriff nach dem *Sinn* seines ganzen Unternehmens: wohin zielt es? welches Sachproblem will er klären? Auch auf diese Frage erhalten wir zwar nicht von Marx selbst, dafür aber von seinen Getreuen leider nicht eine, sondern mehrere, voneinander abweichende Antworten, von denen zudem keine recht befriedigt. Die beiden nächstliegenden Erklärungsversuche seien kurz erörtert.

Nach der Meinung der einen wollte Marx *mi*kroökonomisch dartun, wie das, was im einzelnen Unternehmen an Werten geschaffen wird, sich zwischen dem Kapitalisten (Inhaber des Unternehmens) und den Arbeitnehmern aufteilt. — Wenn man danach fragt, kann man aber nicht davon abstrahieren, daß es gut und schlecht geleitete, ausgesprochen arbeitsintensive und ausgesprochen kapitalintensive usw. usw. Unternehmen gibt, in denen die Mehrwertrate alles andere als gleich ist (macht das Unternehmen „rote Zahlen", so bedeutet das eine *negative* Mehrwertrate!).

Darum meinen die anderen, es gehe Marx um die makroökonomische Frage, die bereits Ricardos Thema gewesen war, wie nämlich das Sozialprodukt oder richtiger das Volkseinkommen sich auf die verschiedenen *gesellschaftlichen Gruppen* (Bodeneigentümer, Kapitalisten, Arbeitnehmer) aufteile. — Dann aber durfte er der Frage nicht aus dem Weg gehen, woher es denn komme, daß die Kapitalisten, die nach seiner Lehre sich doch genausoviel, nicht mehr und nicht weniger Mehrwert aneignen können, wie sie Arbeitskräfte beschäftigen und ausbeuten, sich nicht wechselseitig die Arbeitskräfte wegengagieren und dadurch die Löhne so lange hinauftreiben, bis für einen Mehrwert nichts mehr übrig ist. (In einer idealtypischen kapitalistischen Wirtschaft gleichen die Gewinne der einen genau die Verluste der anderen aus, so daß aufs Ganze gesehen weder Gewinn noch Verlust entsteht: „ni bénéfice, ni perte" [Walras].) Wenn die Wert- und Mehrwertlehre nach Marxens Absicht ihm als Grundlage für eine makroökonomische Theorie der Verteilung dienen sollte, dann ist sie ihm diesen Dienst schuldig geblieben.

Die wirkliche Verteilung — sowohl im einzelnen Unternehmen als auch in der Gesamtwirtschaft — verläuft anders, als sie nach dem „Wertgesetz" verlaufen müßte. Das weiß niemand besser als Marx selbst; das braucht man ihm nicht vorzuhalten; damit kann man ihn noch weniger widerlegen.

Marx' Wertbegriff *meta*ökonomisch?

Was bleibt dann aber noch als *möglicher Sinn* seiner Wertlehre? Im ökonomischen Bereich finden wir ihn nicht; wenn sie überhaupt einen Sinn hat — und das müssen wir doch zunächst einmal voraussetzen —, dann müssen wir ihn in einem anderen Bereich entdecken.

Versuchen wir es zunächst im Bereich des *Explikativen*: was kann oder soll mit Hilfe dieser Lehre erklärt, verständlich oder einsichtig gemacht werden? Manche meinen, Marx wolle die Sonderstellung der Arbeit verdeutlichen; sie allein sei Produktions*faktor*, Boden und Kapital dagegen nur Produktions*mittel*. Das wirft die Vorfrage auf, worin denn der Unterschied liegt zwischen Produktionsfaktor und Produktionsmittel. Unverkennbar deuten die beiden Wörter einen werthaften Unterschied an. Da nun aber Marx entschieden in Abrede stellt, daß er *ethische* Maßstäbe anlege, und behauptet, streng analytisch zu verfahren, ist zunächst zu untersuchen, ob sich im ethisch wertfreien Bereich des Tatsächlichen ein Unterschied nachweisen läßt. Ein solcher Unterschied besteht in der Tat.

Die Gaben der Natur einschließlich dessen, was der Mensch durch in der Vergangenheit geleistete („vorgetane") Arbeit daraus gemacht hat, stehen uns gratis zu Gebote; die Natur erhebt von uns keinen Preis für ihre Gaben; diese Dinge „kosten" uns erst dann etwas, wenn andere *Menschen* sich ihrer bemächtigt haben und sie uns nur gegen

Zahlung eines Preises zum Gebrauch oder Verbrauch überlassen. Anders die menschliche Arbeit; sie „kostet" immer, nicht nur dann, wenn ein anderer sie in Anspruch nehmen will, sondern auch dann, wenn der Mensch für sich selbst arbeitet, „kostet" ihm das Mühe und Anstrengung („Schweiß"), zehrt an seinen Kräften und seiner Gesundheit, setzt ihn Unfallgefahren aus, verkürzt unter Umständen sein Leben. Die menschliche Arbeit ist in *jeder* denkmöglichen Wirtschaft ein Kostengut („ewige Kategorie"); die Sachgüter einschließlich der produzierten Produktionsmittel sind Kostengüter nur in bestimmten Wirtschaftsordnungen, so insbesondere in der kapitalistischen, in anderen Wirtschaftsordnungen dagegen nicht oder brauchen es doch nicht zu sein („historische Kategorie").

Unsere Arbeit im Produktionsprozeß einzusetzen, gleichviel ob in eigenen oder in fremden Diensten, tut uns immer irgendwie weh; uns ihre Gaben zu bieten von Sonnenschein und Regen bis zum Boden als Standort oder als landwirtschaftliche Nutzfläche und zu den im Boden ruhenden Schätzen, tut der Natur *nicht* weh. Bis vor kurzem waren wir des ehrlichen Glaubens, die Natur sei unerschöpflich reich; soviel wir ihr auch entnähmen, sie werde dadurch nicht ärmer. Heute wissen wir, daß unsere Entnahmen und noch mehr unsere Mißhandlungen ihr ernstlich weh tun, daß die Natur nicht unermeßlich reich ist und wir daher ihre Leistungen ebenso in den *Knappheitskalkül* einbeziehen müssen wie die menschliche Arbeit. Das wußte Ricardo [3] noch nicht; auch Marx hat das wohl nur dunkel geahnt, aber noch nicht bewußt in seine Überlegungen einbezogen. Wie dem auch sei, zwischen der menschlichen Arbeit und den sachlichen Produktionsmitteln besteht — nach wie vor — der gewichtige Unterschied, der es rechtfertigt, die Arbeit durch eine ihr allein vorbehaltene Bezeichnung von den sachlichen Produktionsmitteln abzuheben. Daß wir dafür die Bezeichnung „Faktor" wählen, hat seinen Grund darin, daß die Arbeit aktiv in den Produktionsprozeß eingreift, wogegen die sachlichen Produktionsmittel passiv eingesetzt werden; so sind sie wirklich nur Mittel, die der allein die *Zielwahl* treffenden Arbeit dienen (gerade hier wird deutlich, wie fehlerhaft es ist, bei „Arbeit" nur an die ausführende [Hand-]Arbeit zu denken).

Solange wir unter „Wert" den Gebrauchswert oder auch den Tauschwert verstehen, ist es für jeden Menschen klar, daß nicht die Arbeit *allein* diese Werte schafft, sondern immer im Verein mit sachlichen Produktionsmitteln. Kein Bauer bildet sich ein, seine Arbeit allein habe die Ernte hervorgebracht, Sonnenschein und Regen hätten nichts dazu beigetragen; kein Stahlschmelzer bildet sich ein, seine Arbeit allein habe den Stahl zum Schmelzen gebracht; er weiß genau, daß es dazu der Hitze bedurfte, die aus anderen Energieformen (Kohle, elektrischer Lichtbogen) gewonnen werden mußte.

[3] Nur beim *Boden* stieß Ricardo bereits auf die Knappheit. Solange noch weniger ertragreiche Böden ungenützt daliegen und jederzeit in Anbau genommen werden können, werfen die ertragreicheren Böden nur *Differential*renten ab; erst wenn der gesamte landwirtschaftlich nutzbare Boden in Anbau genommen ist, kann auch der Grenzboden Grundrente abwerfen und entsteht damit die *absolute* Grundrente.

Trotzdem wird versucht, und zweifellos ist auch Marx lebhaft daran interessiert, der Arbeit, wenn schon nicht die Alleinursächlichkeit, so doch eine alle anderen Mitursachen wesentlich überragende Ursächlichkeit am Produktionsergebnis zuzuschreiben.

Dem Betriebswirt geht es darum, das Ergebnis oder den Erfolg *quantitativ* auf die verschiedenen beteiligten Mitursachen aufzuteilen. Da diese qualitativ verschieden sind, ist dazu notwendig, sie auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen; das gelingt auf die sehr einfache Weise, daß man sie mit ihren in Geld ausgedrückten Kosten einsetzt. Dabei scheiden Sonnenschein und Regen und andere noch so unentbehrliche Mitursachen aus; sie kosten nichts und darum wird ihnen auch nichts zugerechnet. Dagegen steht die Arbeit bei dieser Verfahrensweise den anderen Mit- oder Teilursachen völlig gleich; auch sie wird schlicht und recht mit ihren Kosten in die Rechnung eingesetzt; hier sind Löhne nichts anderes als in Mark und Pfennig sich ausdrückende *Kosten!* Soweit das betriebswirtschaftliche Denken. Dann aber wird das betriebswirtschaftliche Denken verdrängt und setzt sich im Bewußtsein wieder die Erinnerung durch, daß in *anderem* Zusammenhang und in *anderem* Sinn die Arbeit das *einzige* echte Kostenelement ist. Und jetzt braucht es nur den Sprung von einer Ebene auf die andere, um der Arbeit die Alleinursächlichkeit zuzuschreiben, ihr den ganzen Erfolg als Alleinursache zuzurechnen, und dann nochmals einen Sprung auf eine andere Ebene, um ihn ihr *normativ* zuzuerkennen.

Damit sind wir genau bei der *vulgär*marxistischen Interpretation der Marxschen Wertlehre. In dieser Interpretation ist sie in der Tat hundertprozentig *reine* Arbeitswertlehre und gleichbedeutend mit der Lehre vom „Recht auf den vollen Arbeitsertrag": die Arbeit allein schafft Werte; ihr allein gebührt der ganze geschaffene Wert; alles, was andere (der Kapitalist oder wer immer) sich davon aneignen, ist „vorenthaltener Lohn". Diese vulgärmarxistische Arbeitswertlehre, namentlich wenn sie noch dahin vergröbert wird, daß nur die ausführende, unmittelbar „produktive" Arbeit der Hände zählt, ist für den Menschen in der „Lebenslage der abhängigen Arbeit" so bestechend, daß sie in breitesten Kreisen auch der den Marxismus ablehnenden, der gläubigen und kirchentreuen Arbeiterschaft als unmittelbar einsichtige, unwiderlegbare Wahrheit gilt.

Für jeden, der im logischen Denken einigermaßen geschult ist, liegen die beiden Brüche dieser Argumentation offen zu Tage:

1. Das Falschspiel mit dem doppelten Kostenbegriff. Am Anfang steht das betriebswirtschaftliche Denken mit seinem Kostenbegriff, wonach der Erfolg den verschiedenen Mitursachen im Verhältnis der für sie aufgewendeten Kosten zugerechnet, d. h. auf sie aufgeteilt wird; alsdann wird dieser Kostenbegriff gegen einen anderen, nicht nur dem betriebswirtschaftlichen Denken fremden, sondern den Rahmen der wirtschaftswissenschaftlichen Begrifflichkeit schlechthin sprengenden *meta*ökonomischen Kostenbegriff ausgewechselt und das, was von den Kosten im betriebswirtschaftlichen Sinn gilt, auf ihn übertragen: die Arbeit allein „kostet"; ihr allein ist daher auch der ganze Erfolg ursächlich zuzurechnen.

2. Diese ursächliche Zurechnung wird — als ob sich das von selbst verstünde — zum moralischen oder juridischen *Anspruch* erhoben [4].

Im Bereich des Explikativen, wo wir einen möglichen *Sinn* dessen, wohin Marx mit seiner Wertlehre wohl ziele, suchten, ließ er sich nicht finden. Ungewollt gelangten wir zu der *normativen* Deutung, die der Vulgärmarxismus in die Marxsche Wertlehre hineingetragen hat. Dafür darf aber Marx ebensowenig verantwortlich gemacht werden wie für die „Verelendungstheorie", die noch der deutsche revisionistische Sozialismus in ihn hineingelesen hat [5]. So bleibt nur festzustellen, daß sowohl Marx selbst als auch seine Schüler und Anhänger uns die Antwort auf unsere Frage schuldig geblieben sind.

Als sicheres Ergebnis ist demnach festzuhalten: um Marx eine Arbeitswertlehre zuzuschreiben, muß man seinen, den rein ökonomischen Bereich transzendierenden, „metaökonomischen" Begriff der „gesellschaftlich notwendigen Arbeit(szeit)" *verleugnen* und muß Marx *unterschieben*, er verstehe Arbeit und Arbeitszeit wie irgendein Betriebs- oder Volkswirt als schlicht ökonomisch rechnerische Größen, um nicht zu sagen als Kostenelemente und sonst nichts. Bleibt man bei Marx und seinem noch so rätselhaften, insbesondere nicht quantifizierbaren und eben damit sein Wertgesetz jeder Verifizierung und Falsifizierung entziehenden Begriff der „gesellschaftlich notwendigen Arbeit(szeit)", dann kennt Marx *keine* Arbeitswertlehre im ökonomischen Sinn, wie wir sie beispielsweise Ricardo zuschreiben, und noch weniger hat Marx die ricardianische Arbeitswertlehre übernommen; zum allermindesten aber ist die Arbeitswertlehre für Marx' ökonomische und gesellschaftsanalytische Deduktionen *irrelevant* [6]. Unberührt davon bleibt Marx' philosophisch-anthropologische Konzeption von der Selbstschöpfung des Menschen durch seine (gesellschaftliche) Arbeit; mit *ihr* hat nicht die Wirtschaftswissenschaft, sondern haben die Philosophen und Theologen sich auseinanderzusetzen. Für den Ökonomen bleibt Marx interessant als Vorläufer der modernen Wachstumstheorie.

[4] Zu letzterem ist allerdings zu bemerken, daß der Anspruch auf arbeitsloses Einkommen oder Einkommen aus Vermögen ganz ebenso begründet zu werden pflegt; weil das im Produktionsprozeß eingesetzte Vermögen, physisch-konkret die sachlichen Produktionsmittel, *ursächlich* zum Erfolg beitragen, stehe ihnen auch *rechtlich* ein Anteil am Erfolg zu. Dieser Schluß vom Sein auf das Sollen versteht sich jedoch keineswegs von selbst, bedarf vielmehr der Begründung. Diesbezüglich haben *Vulgär*marxisten und *Anti*marxisten einander nichts vorzuwerfen, sondern sind ganz „in eadem damnatione".

[5] Auch ich habe mich täuschen lassen und habe noch in meinem Büchlein „Auseinandersetzung mit Karl Marx" (Theolog. Fragen heute, Bd. 13, München 1969) von Marx' „Lehre von der fortschreitenden Verelendung der Massen" geschrieben, „die in den fortgeschrittenen Ländern von niemand mehr verteidigt" werde (79). Um dieses Mißverständnis *nicht* in Marx hineinzulesen, muß man ihn allerdings sehr genau lesen und beachten, daß, wie bei Pius XI., so auch schon bei Marx „Pauperismus und Proletariat wohl zu unterscheidende Begriffe sind" (Enz. „Quadragesimo anno", n. 60).

[6] Eine neueste und beachtliche Studie über die Marxsche „Wertlehre" versucht folgende Deutung: „Das Wertsystem ist ein theoretisches System, und die Wertgrößen und -beziehungen haben in der kapitalistischen Realität keine *praktische* Bedeutung. Sein Zweck liegt in der Erklärung und Enthüllung gesellschaftlicher Abhängigkeitsbeziehungen"; so Elmar Wolfstetter, Wert, Mehrwert und Produktionspreis in: Jahrbuch für Sozialwissenschaft 24 (1973) 117–144, hier 128.

Herbert Schade SJ

Der „Fotografische Realismus" und die Krise der Wahrnehmung

Es gehört zu den eigenartigen Vorgängen der Geistesgeschichte, daß mit dem Beginn der Moderne, also mit der Aufklärung und der Säkularisation, eine Fragestellung lebendig wird, die bis dahin unproblematisch war, nämlich die Frage nach der Realität. Dieser Vorgang scheint höchst merkwürdig, denn was Realität sei, war kaum umstritten. Realität, das Sein nach seiner inhaltlichen Seite, das Sichtbare und Greifbare, konnte jedermann feststellen und einsehen. Klassizismus und Neugotik haben dieses Bewußtsein erschüttert. Der „Pavillon du Réalisme", mit dem Gustave Courbet 1855 anläßlich der Weltausstellung in Paris dem Begriff seine kunstgeschichtliche Bedeutung verlieh, war eine Kampfansage gegen sein historisierendes Zeitalter; denn die überkommenen Bildvorstellungen waren leer geworden. „Laßt uns auf den Boden der Realität zurückkehren, wo die Wahrheit ist", forderte auch Antoine Castagnari 1863, und unterstützte so das Anliegen Courbets. Und Wilhelm Dilthey konnte 1887 erklären: „Aus allen Zeiten und Völkern dringt eine bunte Formenmenge auf uns ein und scheint jede Abgrenzung von Dichtungsart und jede Regel aufzulösen ... So wird heute die Kunst demokratisch wie alles um uns, und der Durst nach Realität, nach wissenschaftlich fester Wahrheit erfüllt auch sie."

Wenn deshalb die letzte „documenta" in Kassel (1972) sich die Devise zusprach „Befragung der Realität — Bildwelten heute", hatte sie einen nicht eben neuen Slogan erfunden [1]. Neu war der „Trivialrealismus", d. h. die unwahrscheinliche Fülle abgetakelter Klamotten, die Übelkeit verbreiteten. Neu war auch die forcierte Etablierung eines „Fotografischen Realismus", den die einen als „Nazimalerei" diffamierten, die andern zu einem „spirituellen Symbolismus" hochjubelten [2]. Es geht diesen Malern um das „Wiederherstellen der Authentizität" (McLean) und um „visuelle Information" (H. Kanovitz). In seinem audiovisuellen Vorwort zur „d 5" erklärt dann auch Bazon Brock ausdrücklich, daß eine „inszenierte Realität", der wir namentlich in der Reklame und in der Politik begegnen, die „dokumentarische Realität" oder die Wahrheitsfindung erschwert.

[1] „documenta 5". Befragung der Realität – Bildwelten heute. Katalog von A. Bode und H. Szeemann (Kassel 1972). Vgl. dazu M. Goesebruch, Ein Nein zur Documenta, in: Neue Rundschau 83 (1972) 634–649.

[2] P. Sager, Neue Formen des Realismus. Kunst zwischen Illusion und Wirklichkeit (Köln 1973); U. Kultermann, Radikaler Realismus (Tübingen 1972); U. M. Schneede, Amerikanischer Fotorealismus (Katalog, Stuttgart 1972).

Das große Anliegen des „Fotografischen Realismus" scheint also die sachliche, interpretationslose Feststellung dessen, was wir sehen, oder dessen, was ist. Johann Heinrich Müller profiliert die Problematik; denn er kennt im neuen Realismus nur ein Ziel: „Die Überwindung des alten philosophisch lizenzierten Kunstbegriffs, d. h. das Eliminieren einer absoluten höheren Realität zugunsten der vorgefundenen." [3] Je intensiver man sich jedoch dieser „vorgefundenen Realität" zu bemächtigen sucht, um so mehr entgleitet die Wirklichkeit unseren Händen. Deshalb malt Morley „das Sehen selbst": Die Kunst zielt also auf den „Prozeß des Sehens". Aber trotz aller Bemühungen reicht es nur zu einem „Illusionismus als Agnostizismus"[4]. Die „Scheinhaftigkeit der Gegenstandsformen" wird sinnenfällig. Wirklichkeit wird zum „Auslöser von Wahrnehmungsprozessen". Doch die „Atmosphäre des Unwirklichen, Rätselhaften" wächst. Und H. Kanovitz stellt ähnlich wie Magritte fest, daß das Werk ein „Geheimnis" offenbart. Alles wird Bild und das Bild ist alles. Der Blick der „Wohlstandsgesellschaft" ist im Vorübergehn der Bilder müde geworden. Foto folgt auf Foto, Film auf Film. Und hinter tausend Bildern — keine Welt.

Wie kam es zu einer solchen Kunstart, die der Arbeit des Plakatmalers zum Verwechseln ähnlich scheint?

Voraussetzungen des „Fotografischen Realismus"

Seit der Erfindung der Fotografie gilt das Lichtbild — gemeint ist hier das mechanische Foto, nicht die verschiedenartige Kunst der Fotografen oder Filmbildner — als der elementare Widersacher der Malerei und Plastik. Dieser Antagonismus steht auch am Beginn der Schwierigkeiten unseres Themas. Charles Baudelaire hat dieses Problem schon bei seiner Entstehung artikuliert: „Auf dem Gebiet der Malerei und der Skulptur ... lautet heute das Credo der Leute von Welt: ‚Ich glaube an die Natur ... Ich glaube, daß die Kunst nichts anderes ist und sein kann, als die genauere Wiedergabe der Natur' ... ‚Und so wäre denn die Industrie, die ein mit der Natur identisches Resultat uns geben würde, die absolute Kunst.' Ein rächerischer Gott hat die Stimmen dieser Menge gehört. Daguerre ward sein Messias. Und nunmehr sagte sie sich: ‚Da also die Fotografie uns alle wünschenswerte Garantie für Genauigkeit gibt' — das glauben sie, die Sinnverwirrten! — ‚so kommen wir notgedrungen zu der Erklärung: Die Kunst ist die Fotografie!'" Der Dichter forderte im Verlauf seiner Auseinandersetzung mit der Fotografie den Primat der Phantasie, der Poesie und des Imaginären, d. h. den Vorrang des Subjektiven und des Erlebnisses vor dem Objektiven, der Form vor dem Inhalt. Baudelaire legitimierte in seinen Ausführungen auch die künstlerische Persönlichkeit, das Genie, zu einem freien Schaffen. Unter seiner Devise „L'art pour

[3] J. H. Müller, Realismus – Kunst gegen die Philosophen, in: Katalog Realität – Realismus – Realität (Verbundausstellung 1972–1973 Wuppertal, Berlin, Kiel, Bielefeld, Duisburg, Münster, Leverkusen) 24.
[4] P. Sager, a. a. O.

l'art" hat Baudelaire die Voraussetzungen zu den Deformationen der Expressionisten geschaffen, die das Geistesleben des beginnenden 20. Jahrhunderts so bewegten. Den Extremfall der Deformation oder des Gegenstandslosen zugunsten einer neuen personalen Ordnung kultivierte die abstrakte Malerei. So glaubte Wassily Kandinsky beim Anblick der „Heuschober" (1891) von Claude Monet zu erkennen, daß der Gegenstand für das Kunstwerk bedeutungslos ist: „Die Malerei bekam eine märchenhafte Kraft und Pracht. Unbewußt war aber auch der Gegenstand als unvermeidliches Element des Bilds diskreditiert. Im ganzen hatte ich den Eindruck, daß ein kleines Teilchen meines Märchen-Moskau doch auf der Leinwand schon existierte."

Die Auffassung Kandinskys, die schließlich in zahllosen Variationen den „Totalitätsanspruch der ungegenständlichen Kunst" postulierte, hatte den Subjektivismus und jede Art von Anonymität forciert. Die Gegenkräfte wurden von Jahr zu Jahr stärker. „Die gegenwärtige Welle des neuen Realismus mag eine Reaktion auf die Flut von abstrakten Arbeiten sein, die zunehmend leer und bedeutungslos wurden. Jasper Johns und Rauschenberg beschäftigten sich mit Gegenständen und ihr Werk war sicher der Wendepunkt für die folgende Pop Art", erklärte John Karcere [5]. Neben diesem Kampf gegen das Umsichgreifen der „Gegenstandslosigkeit" in der Kunst, den schon die Kubisten — an ihrer Spitze Picasso — mit großem Einsatz geführt hatten, tritt die elementare Auseinandersetzung um die Medien: „Der Bilderkampf unserer Zeit wird von Wissenschaft, Kunst, Politik und Produktion mit massenhaftem Einsatz von Mikrophonen und Kameras geführt. Die Welt wurde zu einem einzigen großen Bildschirm" (Bazon Brock).

Vor diesen technologischen Ikonostasen, die uns wie Aladins Wunderlampe immer neue Bilder vorgaukeln, wird es notwendig, zwischen einem objektivierenden und einem inszenierenden Bild zu unterscheiden. Ob es sich bei diesen Bewußtseinsindustrien um politische und diktatorische Systeme oder kommerzielle Machtgruppen handelt, die Wahrheitsfindung wird für den einzelnen immer schwerer. Der „Fotografische Realismus" tendiert deshalb zu einem objektivierenden Bild und zu einer dokumentarischen Auffassung der Kunst, d. h. er sucht alle subjektiven Elemente in der Malerei wie personalen Stil, Verfremdung der Motive oder poetisch-phantastische Interpretation der Vorstellungen zu eliminieren, um so mit Hilfe des Fotoapparats ein möglichst unverfälschtes Bild der Wirklichkeit und damit unsere zeitgenössischen Themen und Realitäten bewußt zu machen.

Die Etablierung des Ephemeren

Die Themenwelt des „Fotografischen Realismus" entspricht dem Prinzip von Gustave Courbet: „Malerei ist zufolge ihres Wesens eine konkrete Kunst und kann nur in der

[5] J. Kacere, in: U. M. Schneede, a. a. O. 68.

Wiedergabe wirklich existierender Dinge bestehen. Ein abstraktes, nicht existierendes Objekt gehört nicht der malerischen Domäne an." Courbet hat seine Devise nicht so ernst ins Bild gesetzt, wie es die Fotorealisten tun. Die Kompositionen seiner Gemälde und auch ihre Details wurden von ihm unter Umständen einem Idealentwurf untergeordnet. Beispielhaft dafür ist sein „Atelier", das er selbst als „Allégorie réelle" bezeichnete, und das man als programmatisches Kunstwerk einer demokratischen Gesellschaftsordnung ansehen darf. Der „Fotografische Realismus" schließt sich formal und inhaltlich weit stärker als der Realismus des 19. Jahrhunderts an die zeitgenössische Welt an, die schon die sogenannte Pop-Art kultivierte. Dabei beobachten wir unter seinen Bildthemen zunächst das Statussymbol des Zeitgenossen, nämlich das Automobil. In zahllosen Varianten bis hin zu den demolierten Karosserien von John Salt kehren die Autos in der Bildwelt dieser Realisten wieder. Faszinierend wirken die Wagen von Ralph Goings und Don Eddy. Die verchromten und fabrikneuen Automobile von Robert Bechtle dokumentieren das gehobene Selbstbewußtsein des Mannes, der sich mit seinem Wagen potenziert. Aufregend erscheinen die Motorraddetails von Alan Dworkowitz.

Dem Motorfahrzeug entspricht nach Rang und Würde in der Ikonographie des „Fotografischen Realismus" die Geschäftfassade. Die mit technischer Präzision ausgeführten Neonbeleuchtungen an den Restaurants und Kaufhäusern von Robert Cottingham überzeugen uns von den Errungenschaften der Konsumwelt. Richard Estes „Großstadtlandschaften" mit ihren metallischen Rolltreppen und Schaufensterauslagen bieten den stärksten Eindruck der City und des urbanen Lebens. Die Großstadt selbst mit ihren Wolkenkratzern, Straßenschluchten und Autobahnen zeichnet Noel Mahaffey und fixiert das stereotype Dasein in den Ballungszentren der Gegenwart. So erhalten Mensch und Gesellschaft in dieser Malerei einen dokumentarischen Charakter. Robert Bechtle gibt in „61 Pontiac" (1968/69) sich, seine Frau und seine beiden reizenden Kinder in einer „Bitte-recht-freundlich"-Haltung, wie eines der zahllosen Familienfotos es sonst tut. „Ich male gern Dinge, mit denen ich in irgendeiner Weise vertraut bin. Ich fotografiere daher meine Familie, meine Nachbarschaft etc. . .", erklärt der Künstler selbst. „The People" (1968) von Kanovitz zeigt „die Leute" beim Ansehen von Bildern, die nicht dargestellt werden, als Rückenfiguren. Hier wird schon im Thema etwas von der Anonymität der Wahrnehmung sichtbar, die uns noch besonders beschäftigen wird. In den Bildern von Douglas Bond ersetzt das Alltägliche des Spazierengehens und Einkaufens die heroischen oder sakralen Attitüden der Gesellschaftsdarstellungen der Vergangenheit. Und die edlen Reitpferde mit ihren Jockeys oder Cowboys aus Westernfilmen von McLean demonstrieren den vornehmen Ausgleichssport – die Freizeitgestaltung, die auch in der harten Welt der Technologie noch möglich ist.

Wirklichkeit zu erstellen, zu dokumentieren und zu demonstrieren erweist sich bei der Darstellung von Individuen als besonders notwendig. Gerhard Richter hat zwar auf der letzten Biennale in Venedig (1972) eine Galerie der „Uomini famosi" vor uns aufgebaut; aber der dem Foto entnommene Grauton und das Stereotyp der Porträt-

aufnahme des Lichtbildners hat die „berühmten Männer" Richters gebieterisch ins Kollektiv zurückbeordert. Chuck Close überdimensioniert nach seinem Prinzip „Im Grunde zählt nur der Kopf" seine Porträtierten, so daß auf ihren Gesichtern das Eigenleben der Poren und Barthaare bewundert werden kann. Ihre Individualität und Konkretheit, die fast ihren Mundgeruch mitdokumentiert, paart sich jedoch mit einer Monumentalität, die zum Attribut der Ewigkeit seiner alltäglichen Persönlichkeit werden kann. So malt Close mit „Bob", „Keith" oder „Frank" die „Pharaonen des Konsumzeitalters" — Monumentalgesichter der Massengesellschaft, die unhieratisch ins Endlose multipel bleiben.

Auch das erotische Motiv erhält in der Malerei und Plastik dieses Realismus neue Bedeutung. Während in der Kunst der sechziger Jahre, so etwa in „Roxys Ambiente" von Kienholz, im „Paar" von Escobar Marisol oder in den „Töchtern Loths" von George Segal, das Unheimliche und die Gefährdung durch den Trieb dominieren, beobachten wir bei den Fotorealisten eher einen positiven oder optimistischen Zug in ihren erotischen Bildern. Es scheint kein Zufall, daß Wynn Chamberlain in „Homage to Manet" (1964) Manets „Frühstück im Freien" zur Grundlage seines Gruppenbilds macht und daß John Clem Clarks Fotos, die ein impressionistisches Licht- und Schattenspiel in die Aktdarstellungen einbauen, für seine Tafeln benutzt. Der Optimismus der Gründerzeit und des Impressionismus erfährt im „Fotografischen Realismus" eine Renaissance. „Arden Anderson & Nora Murphy", das Liebespaar aus Polyesterharz von John De Andrea (1972), übersetzt gleichsam die Liaison von Mars und Venus ins Ephemere und möchte zugleich dem Vorgang Dauer verleihen: „Ihr Liebenden werdet ewig jung in zärtlicher Umarmung bleiben!" Rücksichtslos enthüllt Ben Schonzeit diesen Optimismus: „Viele von diesen Sachen, die ich male, gehören in die Kategorie des Fernseh-Nippes." Mit diesem Satz wird Kritik an der sentimentalen Allgewalt der Massenmedien artikuliert.

Allerdings führen uns „Bowery Bums" (1969/70), die Clochards von Duane Hanson, unvermutet auf die Schattenseite des Industriezeitalters zurück. Betrunkene Neger schlafen mit leeren Schnapsflaschen im Müll der Großstadt. Wie die verstümmelten Veteranen des ersten Kriegs von Otto Dix den schaurigen Hintergrund der „Goldenen zwanziger Jahre" bilden, so führt uns Hanson die „Konsumkrüppel" unseres progressiven Zeitalters vor Augen. Aber der Großteil der Werke bleibt optimistisch. Und der Versuch, die flüchtigen und fliehenden Vorstellungen der Filmparadiese unter der Devise „Verweile doch, du bist so schön gewesen" festzuhalten, darf man bei den Fotorealisten nicht übersehen. Sie arbeiten an einer Ikonographie der Konsum- und Leistungsgesellschaft mit der Intensität, mit der die Kunsthistoriker die Programme mittelalterlicher Kathedralen zu entschlüsseln suchen. Ihre Bilder entstehen aus der modernen Nostalgie, dem unausgesprochenen Heimweh nach der großen Utopie, die vielleicht morgen schon unser aller Dasein bestimmen wird.

Mit diesen Hinweisen bemerken wir, daß der „Fotografische Realismus" so „radikal" nicht sein kann, und daß der „Magische und Phantastische Realismus" ihm ver-

wandter ist, als es auf den ersten Blick scheint. Bemerkenswert scheint auch das Fehlen jedes politischen Engagements.

Der Verlust des politischen Engagements und der Kampf gegen den Ästhetizismus.

„Ich mache keine vorsätzlichen Anstrengungen, eine Botschaft mitzuteilen, einen sozialen Kommentar oder eine persönliche, emotionale Reaktion ... auszudrücken", bekennt David Parrish [6]. „Ich halte Malerei als Vehikel politischer Manifestationen für absolut ungeeignet", erklärt Peter Klasen [7]. Der Fotorealist will also keinen „sozialen Kommentar" geben. Dieser Umstand erscheint um so erstaunlicher, weil das „Soziale" geradezu die Legitimation jeder zeitgenössischen Arbeit ist. Die Bekenntnisse der Künstler offenbaren darüber hinaus den fundamentalen Unterschied dieser Malerei zum „Sozialistischen Realismus". Der „Fotografische Realismus" ist unpolitisch. Udo Kultermann erläutert auch, warum der fotografische Realist keine engagierten Bilder malt: „‚Politische Kunst' verzichtet auf Veränderungsmöglichkeiten menschlicher Realitäten in einem wesentlicheren Sinne, nämlich Wertvorstellungen zu schaffen, aus denen heraus jeweils eine fundierte und verantwortliche politische Aktion hervorgehen kann." Das politische Bild wird genauso abgelehnt wie das durch den Stil zum Original aufgerückte Kunstwerk. Nicht die personale Handschrift, die Intensität genialer Form wird gesucht, sondern der Sachverhalt oder die Authentizität des Motivs. Politisches und künstlerisches Engagement im alten Sinn wird also aufgegeben, um — sagen wir es ruhig — die Wirklichkeit oder die Wahrheit selbst ins Bild zu setzen. Dieses Bemühen ist deshalb so hoch zu veranschlagen, weil nach dem Geniebetrieb der beiden letzten Jahrhunderte jeder Künstler eine neue Formenwelt und eine einzigartige Geistigkeit zu entwerfen suchte. Auf der Basis des Ästhetischen — als Kunstwerk — sollte seine Arbeit Rang und Würde, Ausstellungswert und Museumsqualität und damit Bildungsgarantie gewährleisten. Die finanzielle Beachtung war eine notwendige Folge dieser Qualitäten. Der Preis wurde zum Wertmaßstab des Kunstwerks.

Das Kunstwerk hatte im Verlauf dieser Entwicklung den Stellenwert der Religion übernommen. Der aufgeklärte Bürger des 19. Jahrhunderts vollzog seine Andacht nicht mehr in der Kirche, sondern im Musentempel. Den geistigen Zusammenbruch dieses Kunst- und Bildungsbetriebs versuchten schon im ersten Weltkrieg Marcel Duchamp und seine dadaistischen Freunde deutlich zu machen. Ratifiziert hat diesen Zusammenbruch einer „Autonomen Kunst" und einer Bildung als Selbstwert die letzte „documenta". Sie demonstrierte, daß das Triviale, das Zufällige, das Sentimentale, Müll und Abfall bis zu den alten Gummihandschuhen im „Mausmuseum" von Claes Oldenburg diese Gesellschaft charakterisieren und nicht die „Große Kunst". Eine Bil-

[6] D. Parrish, Statement, ebd. 90.
[7] P. Klasen, zit. bei P. Sager, a. a. O. 114.

dungsreform, von der man so viel redet — die Antrengungen unserer Politiker sollen beileibe nicht diffamiert werden — bleibt problematisch, solange man den Sinn des Daseins nicht definiert. Diese elementare Einsicht, die jedem Stamm primitiver Völker bewußt war, wird in unseren Diskussionen mit den Klischees von „Humanität" und „Solidarität" verstellt, ohne daß die Sinndeutung des Lebens gesichert wird. Joseph Beuys erkennt diesen Sachverhalt sehr deutlich, wenn er seinen Begriff von „Antikunst" definiert: „ . . . unser Leben zwischen Geburt und Tod ruft auf zur Erforschung von Gegenraum-Wärme-Zeit — unsterblicher Wesenskern des Menschen, Leben nach dem Tod. Von der Einsicht in diesen Zusammenhang (Antikunst) hängt es ab, ob wir zuverlässige Kontrollmöglichkeiten und Maßstäbe bekommen über das, was wir in Raum und Zeit machen." [8] Es geht also um die Erforschung des unsterblichen Wesenskerns des Menschen und um das Leben nach dem Tod. Die Beantwortung dieser Fragen entscheidet über Sinn und Unsinn des Lebens.

Politische Parteien, die sich vorwiegend mit den Praktikablen, mit Leistung und Konsum befassen, tun sich schwer, einen Beitrag zur Sinndeutung des menschlichen Lebens zu geben. Der geistige Aufstand vieler junger Leute ist — bei aller Fragwürdigkeit ihrer Unternehmungen — von hierher verständlich. Die Utopie einer Menschheitsbefreiung, die hier ein wenig naiv gepredigt wird, beschwört zwar den Dirigismus und einen nicht mehr zu kontrollierenden Totalitarismus herauf, sie besitzt aber die Illusion einer Sinngebung des Daseins. Die Fata Morgana einer internationalsozialistischen Menschheitsfamilie wird zur Pseudoreligion. Die politischen, wirtschaftlichen und technologischen Empfehlungen des Praktikablen, das unsere westliche Welt so angenehm zu machen scheint, wirken dagegen unmenschlich. Das Nutzwertdenken unserer Politik, mögen sich auch die Parteien selbst weltanschaulich tolerant gebärden, berücksichtigt die geistige Zielsetzung des Menschen zu wenig. In einer Gesellschaft, in der das Kommerzielle bis in die Kirchen hinein den Ausschlag gibt, kann man kein Triptychon von Nolde, Beckmann oder Chagall mehr zeigen. Derartige Werke sind längst zum ästhetischen Konsumobjekt degradiert. In Ballungszentren, in denen man nur an Appartementshochhäuser und Konsumbauten denkt, muß ein Kirchturm oder ein Altarbild als unsozial erscheinen, weil solche Werke „unproduktiv" sind. Dagegen wird in unserem „Profitopolis" nicht wenigen ein Zeltdach für das Olympiazentrum für 200 Millionen Mark als demokratischer Repräsentationsbau notwendig scheinen oder als soziale Großtat gelten. Unter diesen Umständen kann nur mehr Joseph Beuys, der Charismatiker des absoluten Realismus, mit Filzhut und Rose, für eine Partei der Nichtwähler plädieren.

Der „Fotografische Realismus" sucht diesem Dilemma der „Artisten des Politischen" (W. Haftmann) zu entgehen. Er beginnt mit einer Bestandsaufnahme dessen, was ist. Aber gerade dieses „Engagement für das Exakte" schränkt die Wirklichkeitserfahrung des „Fotografischen Realismus" erheblich ein.

[8] J. Beuys, Krawall in Aachen, Interview in: Kunst, Heft 4/64.

Das „technische Sehen" und das „selbstgeschaffene Bewußtsein"

Der Rückzug auf die Optik des Apparats, der nach der Devise von Andy Warhol „Ich glaube, daß jeder eine Maschine sein sollte" erfolgt, grenzt das menschliche Bewußtsein tatsächlich in einem bisher nicht gekannten Maß ein[9]. Zunächst wird der Künstler völlig von der Geschichte und damit von seinem eigenen Ursprung abgeschnitten. Deshalb konnte H. Schelsky sagen: „Traditionsverlust ist Realitätsverlust." Weiterhin wird jeder Blick in die Zukunft, alles Visionäre und Eschatologische ignoriert. Was Lenin dem Sozialdemokraten erlaubt hat, die Darstellung des Traums, verweigert der „Fotografische Realismus" seinen Anhängern. Auch das Wesen des Menschen, das, was der Verstand erdachte und der Intellekt weiß, wird zurückgedrängt. Typus und Charakter, Schicksal und Ideal werden aus dem Bild des Menschen zugunsten einer herbariumartigen Exaktheit verbannt. Ernst Buschor hat diese Art der Wahrnehmung „technisches Sehen" genannt.

Die Reduzierung einer Bildwelt auf den Augenblick, auf das Momentane, verleiht den Werken den Charakter eines Familienalbums, in dem das Sichtbare wie in einem Privatmuseum aufgehoben wird. „Das Medium Fotografie selbst wird zum Konservierungsmittel. Staiger friert die Hollywood-Villen und -Gärten förmlich ein. Bei McLeans Bildern von Preispferden, ihren Jockeis und Züchtern schlägt eine auf die Spitze getriebene Genauigkeit fast in Todesstarre um; die Gruppen werden zu ihren eigenen Schatten und Denkmälern, was wieder eine bleierne Malerei — McLean geht übrigens von Schwarzweiß-Fotos aus — unterstützt" (Eduard Beaucamp). Es erschüttert nicht, daß das „farbenprächtige Strandgut unserer Zivilisation" (Wolfgang Pehnt) zum Kunstwerk erhoben wird, sondern daß diesen Bildern ein seltsamer Charakter der Isolierung anhaftet. Es ist, als hätten diese Künstler die Fernsehapparate und Filme der großen Kinos aufgehalten, um mit ihren Bildern den Innenraum der Seele des modernen Menschen auszutapezieren. Autos, Familienfotos, Badenixen und Geschäftsfassaden — Bilder, die wir alle Tage sehen müssen — werden für uns fixiert. Das zum „Klischee erstarrte Kunstwerk signalisiert ... ganz neutral eine technisierte, kommerzialisierte Welt"[10]. Es monumentalisiert auch eine „Information aus zweiter Hand", das heißt, unsere pausenlose Prägung durch die Massenmedien und die Reklame.

So hocken wir in dieser Bildwelt wie unter einer Art Glasglocke, die man über uns gestülpt hat. Aber diese Glasglocke ist nicht durchsichtig, sondern mit den Bildern unserer Illustrierten zugeklebt. Zu den Urbildern oder Primärinformationen, die den Menschen zum Menschen machen, wird uns der Rückzug abgeschnitten. Himmel und Erde, Sonne und Mond, Tag und Nacht, der Gang der Jahreszeiten sind als Themen der Malerei nicht mehr gefragt. Ungedeutet bleiben die personalen Erfahrungen, die

[9] H. K. Ehmer, Visuelle Kommunikation. Beiträge zur Kritik der Bewußtseinsindustrie (Köln 1972) 34.
[10] Ebd. 52.

aus dem Seelengrund aufsteigen. Traum und Trieb werden als Ausdruckswerte ignoriert. Das, was uranfänglich war, und das, was sein sollte, wird nicht aufgezeichnet. Furcht und Mitleid (Aristoteles) und die Freude, die aus dem tragischen Widerspruch menschlichen Daseins resultiert, stehen nicht mehr zur Diskussion. Wir selbst bleiben wie die kleinen Figuren und Pin-up-Girls von Robert Graham in Plexiglaskästen eingeschlossen. „Grahams Arbeiten nach 1969 mit ihren Spiegelungen, Zwischenwänden und zeitlupenartigen Bewegungsphasen, diese Muybridge-Miniaturen in Experimentalkästen bezeugen, daß ihm raumplastische Wahrnehmungswerte zumindest ebenso wichtig sind wie die erotisch-voyeuristischen Elemente. Akte zwischen Intimität und Isolation in bestimmten Raumsituationen: eine Erfahrung, die — ungeschützt durch die modellhafte Distanz — de Andreas Aktfiguren in denselben Räumen machen wie ihre Betrachter."[11] So hat auch Escobar Marisol in ihrer „Fiesta" (1964) die „exhumierte Gesellschaft des Konsum- und Informationszeitalters" mit kleinen Fernsehgeräten im Hirn, mit alten Klamotten an pfahlartigen Körpern und mit nofreteteähnlichen Köpfen gebildet, als wollte sie die zeitgenössischen Mumien in der Grabkammer ihres selbstgeschaffenen Bewußtseins ansichtig machen. Dario Villalba läßt seine schematischen Figuren, die in Plexiglassphären gefaßt sind, aufgehängt im Leeren baumeln. Es sind nicht wenige Künstler — auch außerhalb des „Fotografischen Realismus" —, die Isolation und modernes Inklusentum thematisch machen.

Der Glaube an die Exaktheit eines technischen Sehens und der Traum von der „Unschuld des Auges" haben diese dokumentarische Kunst des „Fotografischen Realismus" geschaffen. Nicht mehr die Götter und Mythen stehen zur Diskussion, sondern die Wahrnehmung selbst wird thematisch.

Die „Unschuld des Auges" und die „Wahrnehmungsobjektivität"

Niemand kann malen, was er sieht[12]. Mit dem Beweis dieser These hat E. H. Gombrich zugleich dargelegt, daß die „Unschuld des Auges" (Ruskin) eine dem Menschen nicht zugängliche Tugend ist. Immer wieder fließen das Gewußte und die überlieferten Sehformen in die Darstellungen der Künstler ein und prägen das Werk. Das hermeneutische Problem in der Malerei, das mit derartigen Fragestellungen kunstwissenschaftlich angegangen wird, haben die Surrealisten in besonderer Weise sichtbar gemacht. So schrieb René Magritte unter die Darstellung einer Pfeife: „Ceci n'est pas une pipe". Tatsächlich ist sein Werk keine Pfeife, sondern das Bild einer Pfeife. Noch intensiver erläutern die Bilder Magrittes, die unter dem Titel „La condition humaine" („So lebt der Mensch", 1934) gehen, die Bedingungen der menschlichen Wahrnehmung und der

[11] P. Sager, a. a. O. 135.

[12] E. H. Gombrich, Kunst und Illusion. Zur Psychologie der bildlichen Darstellung (Köln 1967) 9, 402; dazu 431: „Die Kunst hat gerade darum ihre Orientierung verloren, weil die Künstler die Erfahrung machten, daß die scheinbar so schlichte Forderung ‚malt, was ihr seht' unerfüllbar ist."

Kunst. Auf diesen Bildern erkennen wir eine Staffelei mit einem Gemälde vor einem offenen Fenster. Die Landschaft auf dem Staffeleibild und die Landschaft im Fensterausschnitt werden im Werk kaum unterschieden, so daß das Staffeleibild mit der Landschaft im Bild identisch ist und sogar die Landschaft über den Fensterrahmen hinaus fortführt. „Die ‚Condition humaine' (R. Magritte) macht den Menschen zum Gefangenen der eigenen oder fremden Optik, zum Opfer der Illusion der Bilder" (Eduard Beaucamp).

Im Bewußtsein dieser Problematik sucht der Fotorealist die Malerei objektivierend zu gebrauchen, d. h. er benutzt das Foto, um Realität zu erfassen. Weil er aber bemerkt, daß der Fotoapparat es ihm ermöglicht, die Wahrnehmung zu intensivieren, gelingt es ihm, aus der Wirklichkeit, das ist aus dem Auto oder der Geschäftsfassade, eine Reihe von Elementen ins Bild hinein zu realisieren, die das Auge selbst nicht leicht erfassen kann. Das Weitwinkelobjektiv konzentriert den Raum. Das Teleobjektiv bietet eine gleichwertige Nahwirkung von Dingen verschiedener Entfernung. Tiefenschärfen unterschiedlichster Art werden mittels Fotos in einem Bild integriert. So setzt Close seine Monumentalgesichter aus zahlreichen Einzelfotos bzw. Details zusammen. Ihren Inkarnat baut er durch Farbauszüge, die er mit der Spritzpistole mechanisch überträgt, zu einem Ganzen zusammen. So konstruieren die Fotorealisten ein „autonomes Bild". Das heißt, sie geben dem Bild eine Objektivität, die der Anblick der Wirklichkeit selbst nicht geben kann. Mit Hilfe des Fotoapparats erhält das gemalte Bild eine vom Auge des Künstlers und vom Objekt selbst weitgehend losgelöste Eigenrealität, die hier „Wahrnehmungsobjektivität" genannt wird, weil sie nicht den ontologischen Wesenskern der Dinge und Figuren, sondern ihre Sichtbarkeit allein erfaßt, steigert und zur selbständigen Bildwirklichkeit aufbaut.

Der frühmittelalterliche Künstler identifizierte sich mit dem Abgebildeten oder setzte sich selbst ins Bild, indem er die Perspektive zugunsten der Fläche und des Reliefraums vernachlässigte. Die Renaissancekunst stellte sich durch die Zentralperspektive in einem Subjekt-Objekt-Sehen und -Denken der Welt gegenüber. Dagegen baut der Fotorealist seine Darstellung zu einer „dritten Welt" auf, die selbständig zwischen Subjekt und Objekt existiert. Sein eigentliches Thema wird so das Sehen oder die Wahrnehmung als autonomer, objektiver oder technischer Vorgang.

Howard Kanovitz zum Beispiel gibt in „The Collectiors Wall" (1971) die Wand eines Essener Sammlers wider. Die an der Wand aufgehängten Bilder und eine Zweiergruppe sind in diesem Werk im selben Grisailleton ausgeführt. Dann aber setzt der Künstler, abgerückt von der gemalten Bildwand, eine lebensgroße Vierergruppe der Sammler farbig als „Cutout" (= fotografisch auf Leinwand oder Holz gemalte und silhouettenartig ausgeschnittene flache Standfiguren) vor das graue Bild. Die Eindrücke sind sinnverwirrend. Es gibt an der Wand die zwei gemalten Bilder (von Le Parc und Yvaral). Von ihnen distanzieren sich scheinbar die Grisaillefiguren. Von der ganzen Wand als Bild heben sich real distanziert die Cutout-Gruppen in Farbe ab. Der Erkenntnisprozeß als Spiel zwischen Identität und Nichtidentität — wie B. Brock

und P. Sager ihn beschreiben — tendiert also dahin, die Realität, d. h. die Sammler selbst oder den Betrachter der Bildwand als Bild zu charakterisieren. Mit anderen Worten: Der „Fotografische Realismus" endet nicht dabei, die Wirklichkeit möglichst täuschend und überzeugend einzufangen, sondern er gibt eine Wesensdefinition der Realität selbst. Realität ist für den Fotorealisten Bild. Diese Argumentation fällt deshalb ins Gewicht, weil auch nach Auffassung der Bibel der Mensch und die Schöpfung wesentlich Bild sind.

Die Identitätskrise und die Wirklichkeit als Bild

Der „Fotografische Realismus" scheint also wie eine Frage ohne Antwort. Er objektiviert unser Staunen oder das Sich-Wundern über unser Sehen. Schließlich dokumentiert er die Nicht-Identität der Identität, die Verzahnung von Vorstellung und Wahrnehmung. Man sieht in den Bildern von Howard Kanowitz förmlich Don Quichotte von der Mancha auf seiner Rosinante gegen Windmühlen reiten und weiß zum Schluß selbst nicht, ob diese Windmühlen vielleicht doch Ungeheuer sind. Ohne Wissen ist ein Wahrnehmen und Malen unmöglich, erklärte E. H. Gombrich. Und ohne Wahrnehmen scheint dem Menschen ein Wissen nicht realisierbar. In den Begriffen zeitgenössischer Kunstformen ausgedrückt: „Concept-Art" und „totale Gegenständlichkeit" bedingen einander. „In jedem Bild gibt es eine Stelle, die eine Art von Niemandsland signalisiert, einen Ort, wo Realität und Illusion sich überschneiden. Es ist eine austauschbare Realität (interchangeable reality) als geistige Collage (mental collage). Es ist ein synthetischer Prozeß (synthetic realism), ein doppelter Reflex: die Dinge sind als Realität erkennbar und gleichzeitig Illusion" (H. Kanovitz). Ähnlich wie in der Objektkunst der Pop-Art kommt es also auch im „Fotografischen Realismus" zu einer Identitätskrise: Ist dieser Gegenstand nur ein Gebrauchsding oder enthält er auch eine Mitteilung? Was ist das Ding?

An dieser Stelle wird es notwendig, einen kritischen Eingriff in die Nomenklatur der Experten vorzunehmen. Die Begriffe „Identität" und „Nicht-Identität" und ihre Objektivierung in der Kunst als dialektisches Spannungsfeld immer neuer Erkenntnisvorgänge entsprechen nicht und bedürfen deshalb der Korrektur. Schon Magrittes Unterschrift unter die Darstellung einer Pfeife, „Das ist keine Pfeife", führt in die Irre. Ähnlich problematisch bliebe die erwartete Unterschrift „Das ist eine Pfeife". Der eine Satz bietet zu wenig, der andere verspricht zu viel. Den Satz „Das ist keine Pfeife" könnten wir nämlich genauso unter ein Porträt oder eine Landschaft schreiben. Die Darstellung einer Pfeife bietet mehr als „keine Pfeife". Dasselbe gilt von dem anderen Satz. Die Darstellung ist nicht mit einer Pfeife identisch, sondern gibt nur Analogien. Analogie nennen wir eine Proportion, ein Verhältnis zwischen zwei Realitäten, bei dem ein Element den beiden Wirklichkeiten gemeinsam und ein anderes Element verschiedenartig ist. Der Begriff der Ähnlichkeit gehört auch nach der alten Bilderlehre

wesentlich zum Bild. Identische und nichtidentische Bilder gibt es also nicht. Selbst die Polyesterharzplastik von John de Andrea ist nie mit Nora, die sie abbildet, identisch. Sie bleibt Polyesterharz, das heißt, sie ist nur ähnlich.

Damit sind auch die eingängigen aber etwas schlichten Spekulationen von Bazon Brock über die Problematik des Bilderstreits gegenstandslos. „Gott ließe sich beweisen, wenn die Bilder wirklich sind, wenn zum Beispiel das Wortbild Vollkommenheit tatsächlich existiert, dann existiert auch Gott, denn Gott ist das Vollkommene; zur Vollkommenheit gehört die tatsächliche Existenz; also existiert Gott." Diese Sätze von Bazon Brock im Katalog der „documenta" unterstellen, daß ein Gottesbeweis im Bild unmöglich sei, weil eine Eigenschaft wie Vollkommenheit nicht im Bild wirklich sein könne. Aber auch die Pfeife kann — wie wir schon gesehen haben — nicht im Bild wirklich sein. Dasselbe gilt vom Auto und dem Porträt und vor allem von den schwierigen Anregungen zu Erkenntnisprozessen, die das Werk von Kanovitz bietet. Um das Problem noch klarer zu machen, sei an die Überlegungen von Paul Cézanne erinnert: „Ich habe die Natur kopieren wollen, es gelang mir nicht, von welcher Seite ich sie auch nahm. Aber ich war mit mir zufrieden, als ich entdeckt hatte, daß man sie durch etwas anderes repräsentieren muß, durch die Farbe als solche. Man muß die Natur nicht reproduzieren, sondern repräsentieren. Wodurch? Durch gestaltende farbige Äquivalente." Der Maler vermag also nicht die Natur selbst, nicht einmal ein Auto oder ein Rennpferd auf die Leinwand zu zaubern. Nur ihre Äquivalente, das heißt Ähnlichkeiten in Farbe und Form, kann er darstellen.

Der „Fotografische Realismus" geht also aus von einer „vorgefundenen Realität". Aber er belegt in noch stärkerem Maß als die Gedanken Cézannes die Bedeutung der „Äquivalente" in der Malerei. Er führt keinen Gottesbeweis mittels Kunst. Eher versucht er die Qualität unserer Industrieerzeugnisse zu zeigen. Er führt einen „Dato- und Omobeweis" (Bazon Brock). Im Grund genommen geht es aber nicht um den Wert der Ware, sondern um die Qualität der Welt. Im Verlauf seiner intensiven künstlerischen Untersuchungen kommt der Fotorealist jedoch zur Einsicht, daß seine exakt dargestellte Gegenstandswelt nicht mit der Sache selbst identisch ist. Die „vorgefundene Realität" charakterisiert sich unter den Händen dieser Maler selbst als Bild, das heißt als Gestaltwirklichkeit, die auf etwas anderes hinweist. Auto und Geschäftsfassade besitzen nicht nur ihre Eigengesetzlichkeit oder ihren besonderen Nutzwert, sondern sie enthalten eine Mitteilung. Diese Mitteilung lautet: Realität ist wesentlich Bild. Die Folgerung, die Platon im Timaios aus der Schönheit des Kosmos gezogen hat, drängt sich bei der Betrachtung des Verweischarakters fotorealistischer Werke förmlich auf: „. . . da sich aber dies so verhält, ist es durchaus notwendig, daß diese Welt von etwas ein Abbild sei" (Timaios, 29 b).

Günter Bleickert

Gemeinschaft — oder Gesellschaft?

Eine Reflexion über Probleme der Politischen Theologie

Die Überfremdung der Kirche

Bis zum ausgehenden Mittelalter sind Kirche, Staat und Gesellschaft miteinander im Gemeinschaftsbewußtsein vermittelte, nicht wirklich voneinander abgrenzbare Strukturelemente ein und desselben Ordnungsgefüges, des menschlichen Zusammenlebens. Wohl gerät dies ins Wanken, nachdem die durch die Reformation auseinandergebrochene Kirche ihre einheitsbildende Kraft eingebüßt hat; aber die Staaten, die Landesherren, vermögen es zunächst durchaus noch, die neu entstandenen Kirchen sich zu unterwerfen und ihrem Staatswesen zu integrieren. Mit dem Verlust des konfessionellen Ferments für den Verbund der einzelnen Staatengebilde untereinander kommt es jedoch zu einem notwendigen Ausgleich, zu einem Bedeutungsaufschwung des Soziokulturellen. In der Logik der Geschichte liegt fortan die Emanzipation der Gesellschaft vom Staat ebenso wie von der Kirche. Der faktische Verlauf der Historie, der rund dreihundert Jahre lang immer wieder zu verzeichnende Sieg der Restauration, d. h. die Wahrung der Einheit jener Trias Staat-Kirche-Gesellschaft wenigstens innerhalb der Grenzen eines Landes oder Landstrichs, ist ebensowenig ein Einwand dagegen wie das Böse gegen das Gute. Von der Aufklärung immer schon kritisiert, ist diese mittelalterliche, auf Konstantin zurückgehende Einheitsordnung schließlich seit der Französischen Revolution und all ihren Ausläufern endgültig zerbrochen; nach Ausmaß und Eigenart kam es in den einzelnen Ländern zu je verschiedenen Diastasen von Gesellschaft und Staat, Staat und Kirche, und Kirche und Gesellschaft.

Merkwürdig ist indessen, daß die Kirche in Deutschland schon damals, am Ende des 18. Jahrhunderts, jedenfalls was ihre äußere, der konkreten Erfahrung zugängliche Selbstdarstellung anlangt, einen ausgesprochen bürgerlichen, ja kleinbürgerlichen Eindruck hinterlassen konnte, der sich im Grund bis heute erhalten hat. Lediglich durch eine allerdings weitgehend abstrakte Theorie ihres Glaubens unterscheidet sie sich von der Gesellschaft, deren Strukturen sie ansonsten übernimmt und ziemlich genau widerspiegelt. Was nämlich der junge Hegel 1795/96 über „Die Positivität der christlichen Religion" geschrieben hat, kann genausogut auch heute noch festgestellt werden. Denn es bezeichnet das *Dilemma der Kirche* auch unserer Tage, das sich durch die Gegensatzpaare Öffentlichkeit und Privatheit und Theorie und Praxis wohl am zu-

treffendsten charakterisieren läßt; und an den Pranger gestellt sind, wie sich von selbst versteht, die *privatisierte Heilserwartung und der theoretisch-abstrakte Glaube.* Unter der Randbemerkung „Gleichheit" schreibt Hegel:

„In Ansehung der Gleichheit unter den ersten Christen, da der Sklave der Bruder seines Herrn wurde, da Demut, sich über niemand zu erheben, die Menschen nicht nach Ehren und Würden, nicht nach Talenten und anderen glänzenden Eigenschaften, sondern nach der Stärke ihres Glaubens zu schätzen, das Gefühl seiner eigenen Unwürdigkeit das erste Gesetz eines Christen wurde, – diese Theorie ist allerdings in ihrem ganzen Umfange beibehalten worden, aber klüglich wird beigefügt, daß es so in den Augen des Himmels sei, und es wird daher in diesem Erdenleben weiter keine Notiz davon genommen; und der Einfältige, der diese Grundsätze der Demut und der die Verabscheuung alles Stolzes und aller Eitelkeit mit rührender Beredsamkeit von seinem Bischofe oder Superintendenten vortragen hört und die Miene der Erbauung mitansieht, womit die vornehmen Herren und Damen dies in der Gemeine mitanhören, der Einfältige, der jetzt nach der Predigt seinen Prälaten samt den vornehmen Herren und Damen vertraulich anginge und in ihnen demütige Brüder und Freunde zu finden hoffte, würde in ihrer lächelnden oder verächtlichen Miene bald lesen können, daß dies nicht so dem Worte (nach) zu nehmen sei, daß davon erst im Himmel eigentlich die Anwendung werde zu finden sein; und wenn vornehme christliche Prälaten noch heutigentags einer Anzahl Armen jährlich die Füße waschen, so ist das nicht viel mehr als eine Komödie, nach welcher alles beim Alten belassen wird." [1]

Das Deprimierende dieser Schilderung liegt nicht nur im eklatanten Mißverhältnis zwischen Theorie und Praxis und in der offensichtlich nicht einmal mit schlechtem Gewissen in der kirchlichen Öffentlichkeit selbst vollzogenen Privatisierung des Heils, sondern auch in der überraschend schnellen Anpassung der Kirche an die Gesellschaft, zumal sie doch gerade erst mit beträchtlichen Verlusten die cäsaropapistische Allianz mit dem Staat hatte aufgeben müssen. Hätte man für die Kirche nicht gerade aus jenem Niedergang einen Impuls für eine Rückbesinnung auf ihr eigenes Lebensprinzip erhoffen dürfen, etwa so, wie ihn Simone Weil für das Nachkriegs-Frankreich – freilich auch vergebens – zu wünschen wagte:

„eine lebendige, durchseelte Gemeinschaft voller Intimität, Brüderlichkeit und Zärtlichkeit ... – das wäre der Mutterboden, wo die unglücklichen Franzosen, die der Zusammenbruch entwurzelt hat, leben und für Krieg und Frieden ihr Heil finden könnten. So etwas muß noch jetzt geschaffen werden. Nach dem Siege, in der unhemmbaren Entfesselung der Begierden der Einzelnen nach Wohlstand und Macht, wird es gänzlich unmöglich sein, irgend etwas Derartiges ins Leben zu rufen." [2]

Hier wie dort vermochten sich indessen der Egoismus und das Privatinteresse durchzusetzen. *Auf die von der Staatsmacht gedeckte, triumphalistisch herrschende folgte eine gesellschaftlich adaptierte, näherhin bürgerlich überfremdete Kirche.* Man könnte dazu neigen, in Hegels Skizzierung der Kirche eine Karikatur zu erblicken. Dann sollte man aber nicht vergessen, daß es gerade das Wesen einer Karikatur ausmacht, das Charakteristische einer Sache überdeutlich herauszustreichen. Das Charakteristische der Kirche ist dies jedoch gewiß nicht, sofern man nur danach fragt, was sie ihrem

[1] Theorie-Werkausgabe, Bd. 1: Frühe Schriften (Frankfurt 1971) 127.
[2] S. Weil, Die Einwurzelung (München 1956) 313 f.

eigenen Anspruch nach sein will und soll. Denn ein Glaube, der sich – überdies im Vollzug der Liturgie der Gemeinde – privat gibt, ist pharisäisch, und zwar in des Wortes doppelter Bedeutung: zunächst, weil einzelne „vornehme Herren und Damen" sich aus der wirklichen Gemeinschaft mit den Demütigen und Herzenseinfältigen zurückziehen, um jene gesellschaftlich zu distanzieren; und sodann, weil eben diese „vornehmen Herren und Damen" nach außen wohl eine Frömmigkeit zur Schau stellen, die aber in Wahrheit nichts anderes ist als Heuchelei. Und ein Glaube, der sich nur um die Pflege der unverfälschten Tradierung seiner Theorie sorgt, bleibt unfruchtbar und kraftlos; solange er sich nicht auch in der Praxis bewährt, ist er unwirklich.

Die Verantwortung des Glaubens

Wenn es sich mit unseren Erfahrungen von der Kirche aber so verhält, ist es wohl ratsam, demütig und bescheiden zu sein, wenn wir fragen: Welche gesellschaftliche Relevanz hat die Theologie? Wo ist der Standort des forschenden und lehrenden sowie des pastoral wirkenden Theologen in der Gesellschaft? In welchem Verhältnis stehen Kirche und Gesellschaft zueinander? Diese und ähnliche Fragen motivieren die folgenden Überlegungen, denen es aber weniger um einzelne Sonderprobleme als vielmehr um das Ganze, das freilich nur in einigen Perspektiven angedeutet werden kann, zu tun ist. Aber was ist das überhaupt, die Kirche? Und welches ist das Kriterium, durch das sie für uns attraktiv ist und wir uns in ihr erkennen mögen? Und schließlich: Brauchen wir die Kirche überhaupt? Genügt sich die Gesellschaft nicht selbst, indem sie energisch ihre eigenen Probleme anpackt und zu bewältigen sucht?

Drei Thesen, die so eng miteinander verknüpft sind, daß sie zusammen diskutiert werden können, sollen diesen Fragenkomplex beantworten:

1. *Die Kirche ist die Gemeinschaft der Glaubenden.*

2. *Die Kirche ist unmittelbar gesellschaftskritisch;* je mehr sie sich selber realisiert und treu bleibt, desto provokativer wirkt sie auf jede Gesellschaft.

3. *Die Aufgabe der Theologie besteht darin, „von Gott zu reden und sein Wort zu bezeugen – unter den Bedingungen und Herausforderungen der jeweiligen geschichtlichen Situation"* [3]. Die Theologie hat somit auch eine kirchenkritische Funktion.

In den Ausführungen zu den drei Thesen, von denen der ersten mit Abstand am meisten Bedeutung zukommt, schließe ich mich vor allem an die Beiträge von Johann Baptist Metz an, der seine Politische Theologie bewußt als ein Kapitel Fundamentaltheologie, näherhin als die zeitgerechte Form des längst obsolet gewordenen fundamentaltheologischen Traktats über die Kirche verstanden wissen möchte. Die Demonstratio catholica, wie man jenen aus dem Geist nachreformatorischer Kontroverstheo-

[3] Johann Baptist Metz, „Politische Theologie" in der Diskussion, in: Diskussion zur „politischen Theologie", hrsg. v. H. Peukert (Mainz, München 1969) 279.

logie entstandenen Traktat auch nannte, suchte die Kirche – gemeint war damit freilich die Kirche in ihrer römisch-katholischen Organisation – als die Sachwalterin der Offenbarung zu begründen und zu verteidigen. Die Kriterien, die man zum Nachweis der katholischen Kirche als der allein wahren benützte – die Notae ecclesiae –, leitete man aus den Kirchenattributen des nizänokonstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses ab: Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität. Weitere äußere Beweisgründe für die Kirche, „ihre wunderbare Fortpflanzung, ihre hervorragende Heiligkeit und unerschöpfliche Fruchtbarkeit in allem Guten, in ihrer katholischen Einheit und unbesiegbaren Beständigkeit", die noch das Erste Vatikanische Konzil anführte (DS 3013), entsprachen aber kaum den Tatsachen, sondern eher einem durchaus angemessenen Desiderat, das indessen von der Kirche in ihrer eigenen Geschichte längst und mehrfach desavouiert worden war. Waren diese apologetischen Versuche schon in sich ziemlich unbefriedigend, so wurden sie schließlich zusammen mit allen anderen dezidiert kontroverstheologischen Unternehmungen durch das zunehmende Interesse der Theologie für ökumenische Fragestellungen gleichsam überrundet und damit gegenstandslos.

Aber auch die anderen äußeren Stützen des Glaubens wurden fragwürdig. Wunder und Weissagungen, vordem nicht weiter hinterfragte Argumente für die Wahrheit der christlichen Religion, wurden nunmehr Gegenstand der historisch-kritischen Erforschung der Bibel. Dabei kam es zu einer eigentümlichen Umkehrung im Verhältnis von Wunder und Glaube. Nicht mehr aufgrund der Überzeugung durch Wunder und Weissagungen glaubte man an Gott und seine Offenbarung in Jesus Christus, sondern weil man an Gott und die Manifestation seines Heilswillens in Jesus Christus glaubte, fragte man nach dem Sinn von Wundern und Weissagungen. Wenn man nun auf eine Glaubensbegründung nicht überhaupt verzichten wollte, konnte die Konsequenz dieser Abkehr von den kaum mehr überzeugenden äußeren Glaubensmotiven nur eine Hinwendung zu den inneren sein. Diese Wende war allerdings belastet von den ziemlich pessimistischen Äußerungen des Ersten Vatikanischen Konzils hinsichtlich der Möglichkeit, „die innere Wahrheit der Dinge" (DS 3008) der Offenbarung zu durchschauen.

Mit dem Durchbruch der von Maurice Blondel begründeten Immanenzapologetik, die bei den menschlichen Sinnerwartungen, also auf der subjektiven Seite, ansetzte, kam es dann doch zu jener Wende: „die innere Wahrheit der Dinge" der Offenbarung wurde jetzt als Antwort auf die Fülle der Daseinsfragen des menschlichen Subjekts begriffen. So suchte ihre Methode den Aufweis der inneren Wert- und Sinnfülle des Christentums, das allein imstande sei, den Menschen aus seiner zunächst ausweglos erscheinenden Daseinssituation zu befreien; denn solange der Mensch auf sich selbst gestellt bleibe, müsse er notwendig scheitern. Er bleibe ständig hinter seinen eigenen, selbst gewählten Entwürfen zurück; denn sein Wollen sei allemal größer als jede jemals erzielte oder zu erzielende Erfüllung.

Die Privatisierung der Heilserwartung

So sehr diese Methode, indem sie den Blick von den äußeren auf die inneren Glaubensmotive, nämlich auf den eminenten Reichtum der christlichen Offenbarung selbst, lenkte, einem unverzichtbaren Bedürfnis ihrer Zeit entsprach, so leistete sie indessen jener von Metz kritisierten Privatisierung des Glaubens beträchtlichen Vorschub. Wenn auch nicht ausdrücklich, so war ihr Adressat eben doch nur der einzelne Mensch, das Individuum. Die sozialen Implikationen und Konsequenzen des Glaubens wurden nicht thematisiert, weder von ihm noch von jenen, die seinen Ansatz weiterführten. Gemeint war nämlich auch bei Karl Rahner der Mensch als der Hörer des Wortes der göttlichen Offenbarung im idealisierten, d. h. abstrakten Sinn.

Wenn nicht alles trügt, ist es geradezu ein Gebot der Stunde, die *wesensnotwendig ekklesiale Dimension des Glaubens, d. h. seine unabdingbare Gemeinschaftsstruktur,* in aller Schärfe herauszuarbeiten. Zu fordern ist mithin eine völlig neu bearbeitete Demonstratio catholica, nicht im Sinn eines reaktionären Anachronismus, sondern als wahrhaft zeitgerechte Aufgabe, den Glauben in seiner allumfassenden Gemeinschaftsbezogenheit aufzuzeigen. Keiner glaubt für sich allein, sondern immer nur in der Gemeinschaft Christi und darin zugleich in der Gemeinschaft der Glaubenden untereinander (vgl. 2 Kor 5, 15; Röm 14, 7 f.). Es gibt keinen Anschluß an Jesus ohne den Anschluß an seine Brüder; wer ihn will, sieht sich von ihm auch auf jene verwiesen.

Dies wurde weithin viel zu wenig beachtet, wenn man von der Dialektischen Theologie einmal absieht, für die es namentlich Karl Barth[4] in seinem Hauptwerk schon mit dem Titel „Kirchliche Dogmatik" programmatisch zum Ausdruck brachte. Es hat lange, allzu lange gedauert, bis die Kritik Hegels an der Pseudoöffentlichkeit[5] jener Gemeinde mit ihrem abstrakten Glauben nicht mehr einfach als Dilemma hingenommen wurde, sondern endlich in den Willen umschlug, solche Zustände in ihrer unchristlichen Bürgerlichkeit zu entlarven und zu ändern. Konkreter, wirklich in der Tat vollzogener Glaube sowie echte Öffentlichkeit sowohl im Bereich der einzelnen christlichen Existenz wie auch in dem der Gemeinde wäre zu fordern gewesen. Damals schon hätten die Programmworte der Glaubensverantwortung lauten müssen: *Konkretisierung des Glaubens, Entprivatisierung der christlichen Existenz der einzelnen und dabei auch Entschleierung der Scheingemeinschaften in den Gemeinden.*

Dieses längst überfällige Desiderat wurde erst gegen Ende der sechziger Jahre unter dem Einfluß von Vertretern des Neomarxismus (Bloch) und der Kritischen Theorie (vor allem Adorno, Horkheimer, Marcuse) von Metz mit Entschiedenheit aufgegriffen

[4] Besonders erwähnt seien noch die Arbeiten des jungen Dietrich Bonhoeffer, vor allem die Promotionsschrift des erst 21jährigen: Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche (München ^{3}1960).

[5] Zur Problematik des Öffentlichkeitsbegriffs vgl. J. Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft (Neuwied 1962).

und theologisch reflektiert. So versteht er „politische Theologie ... als kritisches Korrektiv gegenüber einer extremen Privatisierungstendenz gegenwärtiger Theologie“ [6]. Die Ausgangssituation in der derzeitigen Theologie diagnostiziert Metz so: „Den heute vorherrschenden Formen der transzendentalen, existentialen und personalistischen Theologie scheint eines gemeinsam zu sein: der Trend zum Privaten ... Hier scheint deshalb eine kritische Entprivatisierung des Verhältnisses der Grundlagen unserer Theologie vonnöten. Diese Entprivatisierung ist die primäre theologie-kritische Aufgabe der politischen Theologie“ (ThdW 101). Es zeigt sich nun sehr deutlich, daß für Metz von vornherein feststeht, daß die Kategorien des Individuellen und des Personalen dem Bereich des Privaten oder gar des Privatissimum (ThdW 104) zuzuordnen seien, während die Öffentlichkeit nur im Gesellschaftlichen zu suchen und darin gleichsam garantiert sei.

Indessen ist das eine Vorurteil sowenig ausgewiesen wie das andere. Metz hätte hier stärker differenzieren müssen, im subjektiven Bereich zwischen Individuum und Person und im intersubjektiven zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft. Nicht Dichotomien, sondern Alternativen wären daraus zu gewinnen gewesen [7]. Daß Metz diese Möglichkeiten nicht sah, bedeutet für seinen gesamten Diskussionsbeitrag eine verhängnisvolle Vorentscheidung [8]. Auf die wegen der unzureichenden Differenzierungen entstehenden Schwierigkeiten, vor allem auf das Metzsche Postulat, die Kirche müsse zu einer „Institution zweiter Ordnung“ (ThdW 122–127) werden, zu einer Institution, die nicht sosehr auf ihre eigene Reproduktion, sondern vielmehr auf die Garantie kritischer Öffentlichkeit und Freiheit bedacht sei, wird noch zurückzukommen sein.

Zunächst soll aber das prinzipielle Anliegen der Politischen Theologie dargestellt werden. Es ist danach zu fragen, in welchem Umfang in der Theologie – und schließlich auch in der Gesellschaft – tatsächlich Privatisierungstendenzen vorliegen. Denn nur wenn diese gegeben sind, besteht zur Entprivatisierungsthese ein hinreichender Grund. Untersucht man nun die transzendentale und existentiale Theologie, vor allem also die theologischen Beiträge Karl Rahners und Rudolf Bultmanns, so stellt man in der Tat fest, daß sie bei allen Unterschieden im einzelnen in ihrem anthropologischen Ausgangspunkt übereinstimmen. Und das ist *der Mensch in seiner idealisierten, abstrakten, letztlich individualisierten Gestalt* als Gegenüber und Adressat der göttlichen Offenbarung. Diese, beiden theologischen Bemühungen gemeinsame Grundlage ist nicht weiter verwunderlich, wenn man die intensiven Kontakte bedenkt, die beide mit Martin Heidegger und seiner Philosophie verbinden. Heidegger bestimmte die

[6] Zur Theologie der Welt (Mainz, München ²1969) 99; zitiert: ThdW.

[7] Gerade im Hinblick auf die Kirche, zumal auf ihre rechtliche Organisation, ist eine klare Unterscheidung dieser Grundbegriffe von ausschlaggebender Bedeutung. Vgl. dazu W. Steinmüller, Die Lex Ecclesiae Fundamentalis – Ein ökumenisches Ärgernis, in dieser Zschr. 188 (1971) 390 f.

[8] Die Subjektivität ist nämlich keinesfalls notwendig privat, wie die Intersubjektivität nicht notwendig öffentlich zu sein braucht. Die Problematik heutiger „Gesellschaft und deren anonymer Strukturen“ (ThdW 112) sieht Metz durchaus; die Entprivatisierung des Glaubens hält er also nicht einfach für gleichbedeutend mit seiner (Neo-)Politisierung.

konkrete menschliche Existenz – sehr verkürzt dargestellt – als Dasein in der verfehlten Existenzweise, der Uneigentlichkeit, der dabei aber die in ihr selbst liegende Provokation zur Eigentlichkeit bleibend innewohne. So wurde dem faktisch existierenden Menschen eine ideale, mithin abstrakte Konstruktion wirklichen Menschseins gegenübergestellt. Theologisch daran anknüpfend bestimmte Rahner den Menschen als Geist, der offen sei zum Sein schlechthin und damit auch für eine mögliche Offenbarung Gottes; und Bultmann ging von dieser Offenbarung aus, um sie im Hinblick auf ein solches ideales Menschsein, d. h. existential zu interpretieren. Praktisch hatte dies aber sowohl bei Bultmann als auch bei Rahner eine Vereinzelung des menschlichen Daseins zur Folge: seine individualisierte, solitäre Existenz. Wenn beide dies auch nicht ausdrücklich anstrebten, so lag diese Privatisierung des Religiösen durchaus in der Konsequenz ihres Ansatzes: Religion als Privatsache! Damit bestätigte die transzendentale und existentiale Theologie aber nur einen schon lange vorher einsetzenden Privatisierungstrend in Kirche und Gesellschaft.

Daß und wie dies der Fall war, sollen folgende Beispiele verdeutlichen. Das Bewußtsein der Gläubigen in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts war durchweg von einer individuellen Heilserwartung geprägt; am massivsten und unverhohlensten kam dies im Slogan damaliger Gebietsmissionen „Rette deine Seele!" zum Ausdruck, der nicht einfach deshalb fragwürdig geworden ist, weil wir uns heute vom Himmel weg- und der Erde zugewandt hätten, sondern weil wir wieder ein Gespür dafür zu entwickeln beginnen, daß die Erfahrung der Glaubensgemeinschaft konstitutiv für unseren Glauben selbst ist, daß also das von Gott angebotene Heil nicht privatisierbar ist.

Die protestantische Variante zu dieser bürgerlichen Individualisierung des Heils verstand sich selbst als Kulturprotestantismus. Sie war eine Leistung der Liberalen Theologie, vor allem Adolf von Harnacks. Das Evangelium sollte als kulturbestimmender Faktor nachgewiesen werden; sein Sinn ging jedoch nahezu in seiner kulturellen Leistung auf. Die so verlangte Kulturarbeit sollte freilich nicht mit politischen Mitteln, sondern durch das Engagement der einzelnen Christen erbracht werden. Als Partner Gottes kommt für ihn allein das Individuum in seiner Innerlichkeit in Betracht. „Das Individuum wird erlöst, nicht das Volk oder der Staat." Denn „das Reich Gottes kommt, indem es zu den einzelnen kommt, Einzug in ihre Seele hält, und sie es ergreifen ... (Gott) selbst ist das Reich, und nicht um Engel und Teufel, nicht um Throne und Fürstentümer handelt es sich, sondern um Gott und die Seele, um die Seele und ihren Gott."[9] Das Christentum wurde hier zwar in seiner kulturgeschichtlichen Bedeutung dargestellt, im Grund blieb es aber die Privatangelegenheit des individualisierten einzelnen. Die Kirche, so scheint es, sei so wichtig nicht – wogegen sich Barth und Bonhoeffer energisch zu Wehr setzten.

[9] Das Wesen des Christentums (Leipzig 1902) 39, 36.

Die Destruktion des Sozialen

Aber gibt es das Individuum als Chance einer wirklich menschlichen Existenzform denn überhaupt? Selbstverständlich ist dies jedenfalls keineswegs; denn die gesamte asiatische Mentalität weiß nichts davon. Ganz anders dagegen die abendländische Geistesentwicklung, die mit Max Stirners „Der Einzige und sein Eigentum" (von 1844) zweifellos ihren, was den Individualismus anlangt, unüberbietbaren Höhepunkt erreichte.

Zuvor hatte bekanntlich Ludwig Feuerbach in seiner religionskritischen Arbeit „Das Wesen des Christentums" (von 1841) zu zeigen gesucht, daß sich der einzelne Mensch in der Religion in Wirklichkeit immer nur zu seinem eigenen Gattungswesen Mensch verhalte. Fälschlicherweise trenne er jedoch dieses sein eigenes Gattungswesen von sich ab, nenne es dann Gott und lasse so sein Eigenstes als ein ihm Fremdes entgegentreten. Indem er selber so seinen Gott schaffe, entfremde er sich selbst. Entscheidend sei deshalb für den Menschen die Erkenntnis, daß er sich da, wo er bislang in der Religion eine Gottesbeziehung vermutete, in Wahrheit nur auf sein eigenes allgemeines Gattungswesen beziehe.

Genau hier setzt Stirner ein und wirft Feuerbach vor, daß er den einzelnen um seine Eigenheit, ja Einzigkeit betrüge, indem er ihn auf ein allgemeines Menschsein verweise. Denn nach Stirner ist *der* Mensch – ebenso wie Gott – ein reines Abstraktum. Konkret ist für ihn nur das Individuum, „das" Ich, aber nicht eigentlich „das" – schon wieder abstrahierte – Ich. Vielmehr bedarf dieser radikal individualisierende Subjektivismus seiner eigenen Sprache, um sich aussagen zu können: Konkret bin Ich. Und alles andere ist mein Eigentum. Sonst nichts.

Stirner postuliert einen konkreten Existentialismus, in dessen desperat-frivoler Optik meine jeweilige bestimmte Realität sich als mein Optimum und immer zugleich als im letzten „auf Nichts gestellt" [10] erweist. Entscheidend ist nicht, was ich „eigentlich" oder „un-eigentlich", sondern was ich konkret, ohne jede inhaltliche Bestimmung, bin. Es bleibt „nichts als die ‚absolute Phrase' des Ich" [11]. Während das Christentum den Menschen auf das Göttliche und Feuerbach ihn auf das Menschliche verwiesen habe, verspricht Stirner (dem Menschen, „dem" Ich, konsequent gesprochen:) mir – mich selbst:

„Ich bin aber nicht ein Ich neben anderen Ichen, sondern das alleinige Ich: Ich bin einzig. Daher sind auch meine Bedürfnisse, meine Taten, kurz Alles an Mir ist einzig. Und nur als dieses einzige Ich nehme Ich Mir Alles zu eigen, wie Ich nur als dieses Mich betätige und entwickle. Nicht als Mensch und den Menschen entwickle Ich, sondern als Ich entwickle Ich – Mich. Dies ist der Sinn des – Einzigen." [12]

[10] M. Stirner, Der Einzige und sein Eigentum und andere Schriften, hrsg. v. H. G. Helms (München ^{3}1970) 35–37.

[11] K. Löwith, Von Hegel zu Nietzsche (Stuttgart ^{4}1958) 382.

[12] M. Stirner, a. a. O. 220.

Jeder ist somit sein eigener Egoist, und so viel er nur kann, nimmt er sich zu eigen, raubt und privatisiert er. Den Mitmenschen als solchen gibt es nicht; es kann ihn nur geben als mein Eigentum, sofern ich Gewalt über ihn habe. Ich kann ihn dann zu Diensten zwingen – oder auch lieben, in jedem Fall ihn konsumieren wie eine Ware oder ein Genußmittel; denn nicht als Mensch oder als Mitmensch, sondern ausschließlich als mein Eigentum ist er für mich interessant:

„Ich kann ihn lieben, mit voller Seele lieben und die verzehrendste Glut der Leidenschaft in meinem Herzen brennen lassen, ohne den Geliebten für etwas Anderes zu nehmen, als für die Nahrung meiner Leidenschaft, an der sie immer von Neuem sich erfrischt. All meine Sorge um ihn gilt nur dem Gegenstand meiner Liebe, nur ihm, den meine Liebe braucht, nur ihm, dem ‚Heißgeliebten'. Wie gleichgültig wäre er mir ohne diese – meine Liebe? Nur meine Liebe speise ich mit ihm, dazu nur benutze ich ihn: Ich genieße ihn." [13]

Dieser Entwurf Stirners ist in der Tat nichts anderes als die konsequente Ideologie des Egoisten und seiner Privatinteressen. Seinem Ansatz zufolge sollte man erwarten, daß er zu einem Kampf aller Egoisten gegeneinander auffordere, als dessen Ergebnis alle Individuen in eine ganz bestimmte, dem jeweiligen Durchsetzungsvermögen entsprechende Rangordnung gebracht würden. Aber diesen Kampf aller gegen alle empfiehlt Stirner gerade nicht. Statt dessen rät er zur Empörung, aber keineswegs nur innerlich-emotional, sondern wörtlich zum Sich-empor-Arbeiten. Nicht mehr radikal, sondern ganz behutsam geht er jetzt vor; das Problem ist nämlich dies: Wie will sich der schwächere Einzige auch nur mit der geringsten Aussicht auf Erfolg gegenüber dem stärkeren Einzigen „empören"? Oder soll er sich einfach unterordnen? Mitnichten, meint Stirner, gerade noch Schreck aller Bürger, nunmehr ihr Apostel – „Sankt Max", wie ihn Marx und Engels in ihrer gemeinsamen Arbeit „Die Deutsche Ideologie" apostrophierten, in der sie ihm am meisten Aufmerksamkeit schenkten –, und er schlägt allen Ernstes vor, „Vereine von Egoisten" [14] zu gründen, um im Verein gegenüber dem stärkeren Einzigen jene Privatinteressen durchsetzen zu können, die der schwächere, und d. h. jeder schwächere Einzige dieses Vereins sonst hätte aufgeben müssen.

Unsere bestehende Gesellschaft ist im Prinzip nichts anderes als die Summe solcher Egoistenvereine, ein Spielfeld für den Austrag partikularer Privatinteressen [15]. Und Stirner erweist sich als Apostel solcher Praxis; denn nichts ist charakteristischer für die Menschen unserer Zeit als der Wille, ihre Privatinteressen im Verein gleichgesinnter Egoisten in der Weise einer wohlabgewogenen Empörung durchzusetzen.

[13] Ebd. 179 f.

[14] Ebd. 122.

[15] Dazu K. Löwith, a. a.O. 268 f.; H. G. Helms, Die Ideologie der anonymen Gesellschaft. Max Stirners „Einziger" und der Fortschritt des demokratischen Selbstbewußtseins vom Vormärz bis zur Bundesrepublik (Köln 1966).

Die Halbheit der Entprivatisierungsthese

Zur Entprivatisierungsthese besteht aller Grund. Privatisiert ist aber nicht nur jeder einzelne als Individuum – und keineswegs nur in der Kirche –, sondern auch all jene Vereine von Egoisten, die die bürgerliche Gesellschaft von Grund auf bestimmen. Deshalb kann eine heute vorgetragene Entprivatisierungsthese sich niemals nur an die einzelnen richten; mit dem ganzen Gewicht ihrer Bedeutsamkeit fällt sie nämlich auch auf die bestehende Gesellschaft selbst. Zum in sich abgeschlossenen, privatisierten Individuum kann somit die praktizierte gesellschaftliche Öffentlichkeit eine Alternative nicht sein; ist sie doch selbst ein Produkt jener Individuen, zumal sie sich wesentlich definiert aufgrund der Struktur, in die sich die privatisierenden Organisationen der Individuen gebracht haben.

Die Schwächsten aber, die Nichtorganisierten und Uneingepaßten, werden geopfert. Wer schwächer oder anders war, als es den Normen der Allgemeinheit entsprach, wurde als unliebsame Provokation empfunden – und kurzerhand eliminiert, zumindest aber an den Rand gedrängt. Weh dem, der den Gleichschritt solcher gesellschaftlicher Formationen nicht mithalten kann, weil er anders ist oder sein will, dem Juden im Nazi-Deutschland ebenso wie manchem Araber im heutigen Palästina; in Südafrika dem Schwarzen überhaupt wie aber auch dem Weißen, der es wagen sollte, sich mit jenem einzulassen; den ersten Christen im römischen Staat und den ersten Atheisten im christlichen Abendland[16]. Zu solchen Randgruppen erweist sich die Gesellschaft jedenfalls als tödliche Alternative: Wer nicht gleichgeschaltet wird, wird ausgeschaltet.

Die überwiegende Mehrheit ließ sich indessen bisher immer noch ziemlich bereitwillig anpassen und spielte die Rolle, die auch die Gesellschaft von ihnen erwartete. So erweisen sich die Gesellschaft und die ihr solcherart eingepaßten Individuen als Komplizen in einem durch und durch verlogenen *Rollenspiel*, das es beiden, der Gesellschaft und dem einzelnen, erlaubt, sich selbst dahinter zu verbergen. Indem die Gesellschaft Rollen anbietet, täuscht sie Öffentlichkeit vor und verschleiert dabei ihre wahren Interessen, vor allem aber ihr Desinteresse am Menschen; und indem der einzelne eine Rolle akzeptiert, sucht er mit ihr der Gesellschaft zu genügen, um sich sodann einen Freiraum zu schaffen, der von seiner Rolle nicht besetzt werden kann und in dem er sein privates und intimes Menschsein ungestört leben will. Dabei erliegt er jedoch bis in die Gestaltung seiner Freizeit und, wie er wohl wähnt, Freiheit hinein der Manipulation des das gesamte Gesellschaftsleben beherrschenden Vereins der ökonomisch Stärksten, indem er mit seiner Konsumentenhaltung jener Manipulation entspricht, die ihn die Waren ebenso wie die Bedürfnisse zu ihrem Gebrauch

[16] Daß jede Konstruktion einer Freiheitsgeschichte, solange sie sich in Wirklichkeit mit einer auf dem Rücken der Verlierer voranschreitenden „Siegergeschichte" begnügt, notwendig abstrakt bleibt, hat Metz (Erlösung und Emanzipation, in dieser Zschr. 191 [1973] 171–184) kompromißlos herausgearbeitet.

bereitwillig, ja sehnsüchtig annehmen heißt. *Die Entfremdung seiner selbst und die der Gesellschaft entsprechen einander*[17].

Das Problem des Individuums besteht darin, daß seine Entprivatisierung not tut und daß sie durch seine Politisierung nicht geleistet werden kann. Denn es gibt keine noch so ideale Gesellschaftsordnung, die daran etwas ändern könnte. So meint auch Metz: „Aufgabe der Kirche ist hier nicht eine systematische Soziallehre, sondern – Sozialkritik" (ThdW 115). Denn die von der Kirche verkündete Botschaft vom Gottesreich, das in Jesus selbst unwiderruflich nahegekommen ist, ist „mit keinem gesellschaftlichen Zustand einfach identifizierbar" (ThdW 105), weil die endgültige Offenbarwerdung des Gottesreichs am Ende der Zeiten allein Gott selbst vorbehalten bleibt.

An diesen „eschatologischen Vorbehalt" Gottes und damit eigentlich auch der Kirche als der Verkünderin des göttlichen Heilswillens gegenüber jeder konkreten Geschichte und Gesellschaft erinnert Metz fortwährend mit größtem Nachdruck. Selbstverständlich ist auch die Kirche „nicht um ihrer selbst willen da, sie dient nicht ihrer Selbstbehauptung, sondern der geschichtlichen Behauptung des Heils für alle. Die Hoffnung, die sie verkündet, ist nicht die Hoffnung auf die Kirche, sondern auf das Reich Gottes. So lebt die Kirche als Institution gerade von der ständigen Proklamation ihrer eigenen Vorläufigkeit" (ThdW 108). In dieser „Differenz zwischen der institutionellen Kirche und dem von ihr verkündeten eschatologischen ‚Reich Gottes'" (ThdW 126) sieht Metz die Bedingung dafür erfüllt, daß die Kirche offen bleibe und selbstkritisch und gesellschaftskritisch zugleich ihre Aufgabe als kritisch-befreiende Institution wahrnehmen könne. Sie bestehe vor allem in einer „kritisch-negativen Haltung" gegenüber „der Erfahrung des bedrohten Humanen, der Erfahrung der Bedrohtheit von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden" (ThdW 115). Es sei die Aufgabe der Kirche, das Bewußtsein kritischer Freiheit zu institutionalisieren. Das Motiv der Ecclesia semper reformanda, der stets neu hervorzubringenden Kirche, klingt hier an, wenn Metz die Kirche als „Institution zweiter Ordnung" definiert. Er meint damit eine offene Institution, die sich nicht auf einen irgendwann einmal erreichten Status quo festlege, sondern aus dem Bewußtsein ihrer steten Vorläufigkeit sich auch praktisch ständig selbst überhole und aufhebe.

Zu Recht kritisch gegenüber dem einzelnen und der Gesellschaft in ihrer Faktizität, fordert Metz nun viel zu optimistisch eine nicht mehr näher zu bestimmende, aber irgendwie wohl doch gesellschaftliche Institutionalisierung der Kirche, eben als „Institution zweiter Ordnung", als „Institution gesellschaftskritischer Freiheit". Daß die Kirche dies auch sei bzw. sein soll, ist unzweifelhaft; aber ist dies ihr Lebensprinzip, das Zeichen, an dem wir sie erkennen und lieben können? Allzu voreilig wird hier eine Forderung emanzipatorischer Vernunft auf die Kirche übertragen. Diese Formel

[17] Dazu M. Horkheimer und Th. W. Adorno, Kulturindustrie, Aufklärung als Massenbetrug, in: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente (Frankfurt 1969) 128–176.

von der Kirche als einer „Institution gesellschaftskritischer Freiheit" mit einer vornehmlich „kritisch-negativen Haltung" ist wohl eher eine Verlegenheitslösung, die einerseits die Forderung sowohl nach Entprivatisierung als auch nach Entpolitisierung zur Sprache bringen, andererseits aber auch die Ausweglosigkeit der Alternative, entweder Individuum oder Gesellschaft, überspielen soll.

Diese ganze Aporetik entsteht indessen nur deshalb, weil Metz den personalen Bereich als notwendig privaten versteht. Zwar sagt er ausdrücklich, daß eine Entprivatisierung nicht zugleich eine Entpersonalisierung bedeuten würde (ThdW 107), das Ungenügen jedoch, das er an der personalistischen Theologie empfindet, artikuliert er ziemlich polemisch: „Die Liebe, wie alle Phänomene des Zwischenmenschlichen, werden zwar emphatisch herausgestellt, sie kommen jedoch von vornherein und wie selbstverständlich nur in ihrer privaten, entpolitisierten Gestalt zur Geltung: als Ich-Du-Beziehung, als interpersonales Begegnungsverhältnis oder als Nachbarschaftsverhältnis" (ThdW 100 f.). Individuum und Person erscheinen ihm faktisch als Synonyme; daß die Person aber die eigentliche Alternative zum Individuum ist, vermag er somit nicht zu sehen.

Es gibt indessen nichts Entprivatisierteres als ein Ich, das nicht mehr einfach bei sich selbst, sondern beim Du ist. Es bedarf hier freilich auch einer eigenen Sprache, ähnlich der Stirners und doch ganz anders. Denn in solcher Beziehung erfahre ich nicht *das* Du, ein Abstraktes, sondern ein Konkretes: Dich. Wo ich mich öffne auf Dich hin, habe ich meine Individualität auch schon aufgebrochen, da bin ich nämlich mit meinem ganzen Herzen bei Dir; solcherart geteilt, bin ich alles andere eher als Individuum, ungeteilt. Indem ich Dich so erfahre, in Deiner Bedeutsamkeit für mich, erfahre ich Mich allererst als Ich, als welches ich Dir zugeordnet und auch bedeutsam für Dich bin, als Person.

Daß eine solche Begegnung voller Intimität ist, versteht sich von selbst; zu behaupten aber, daß sie notwendig privat sei, ist unbegründet. Denn allein, einsam und einzig ist einer *Individuum,* um aber *Person* sein zu können, genügt einer nicht:

„Der einzelne Mensch für sich hat das Wesen des Menschen weder in sich als moralischem, noch in sich als denkendem Wesen. Das Wesen des Menschen ist nur in der Gemeinschaft, in der Einheit des Menschen mit dem Menschen enthalten – eine Einheit, die sich aber nur auf die Realität des Unterschieds von Ich und Du stützt." [18]

Wer diese seit Ludwig Feuerbach von der Dialogischen Philosophie (Buber, Ebner, Rosenzweig) herausgearbeitete Differenz nicht sieht (nicht sehen will?), sondern, was aufbricht, einebnet, begibt sich allerdings von vornherein jeder Chance, zumal er dabei gerade das Gesuchte zerstört. Denn gesucht war die Alternative zum privatisierten Individuum, und es gibt keine andere als die Person. Personalisierung hätte somit der positive Ausdruck für Entprivatisierung lauten können und müssen.

[18] L. Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft (1843), § 59, in: Kleine Schriften, Nachwort von K. Löwith (Frankfurt 1966) 145–219.

Memoria sanctorum communionis

Wie die Person übersah Metz aber auch die *Gemeinschaft*. Allein sie ist die wirkliche Alternative zu jeder *Gesellschaft*, wenn man von anarchistisch-destruktiven Tendenzen einmal absieht. Jene „kritisch-negative Haltung" gegenüber den Bedrohungen des Humanen, wie Metz sie vorschlägt, hat gewiß ihren Sinn und ihr Recht; aber dazu bedarf es eines wachen Geistes und keineswegs schon gleich der Kirche. Die Kirche, verstanden und verwirklicht als lebendige Gemeinschaft von Glaubenden, ist als solche ein permanenter Störfaktor jeder menschlichen Gesellschaft, sofern jene in der in Christus versammelten Gemeinschaft notwendig ihre eigene je bessere Möglichkeit erkennen muß. Eine solche Gemeinschaft von Glaubenden, von in Christus Geheiligten, wie es die Formel von der *Sanctorum communio*, die seit dem 5. Jahrhundert ins Apostolische Glaubensbekenntnis aufgenommen wurde, besagt (vgl. DS 19; 26), ist ebensowenig wie der Glaube selbst einfach vorgegeben, sondern sie kann immer nur neu im lebendigen Vollzug geleistet werden. In dem Maß, wie die Sanctorum communio nicht nur abstrakte Theorie bleibt, sondern in der kirchlichen Praxis vollzogen wird, ist die Kirche *„wirklich ‚Christus als Gemeinde existierend'"* [19] und erfüllt damit ihren geschichtlichen Auftrag, den Anbruch des Gottesreichs zu proklamieren und zu bewahrheiten.

Für das eingangs erwähnte Problem der Glaubensbegründung bedeutet dies, daß sich der Glaube vor der kritischen Vernunft überhaupt nicht rein theoretisch verantworten läßt. Nicht der Sinn einer Theorie wird damit bestritten, sondern es wird lediglich darauf aufmerksam gemacht, daß er sich erst und ausschließlich in der Praxis in seiner ganzen Bedeutsamkeit zeigt. Die Bewährung des Glaubens ist nicht einfach seine Bewahrung, die gleichwohl unverzichtbar hinzugehört, sondern seine Tat. Die erste Glaubenstat aber, die dem Christen heute, sofern sein Glauben nach außen überzeugend sein soll, abverlangt zu werden scheint, ist die Verwirklichung seiner Glaubensgemeinschaft.

Das *Kriterium der Kirche* heute in dieser einerseits privatisierten, andererseits politisierten Welt mit all ihren Zwängen und Zwisten kann nur *ihre Repressionsfreiheit* sein. Sie muß sich auftun und anbieten als Raum, in dem sich die Menschen wieder menschlich und d. h. gemeinschaftlich und offen, frei und personal, und nicht mehr verhüllt und gesellschaftlich, individualistisch und blockiert begegnen können; sie muß sich – mit einer Formel von Eugen Biser gesprochen – zu erkennen geben als *„Raum der aufgehobenen Entfremdung"* [20].

Metz hat in seinen weiteren Arbeiten immer wieder auf die gefährlich-befreiende Erinnerung [21] des christlichen Erlösungsgedächtnisses hingewiesen und neuerdings auch

[19] D. Bonhoeffer, Sanctorum Communio, 218.

[20] Gott verstehen. Erwägungen zum Verhältnis Mensch und Offenbarung (München 1971) 57–67.

[21] Vgl. H. Marcuse, Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft (Neuwied 1970) 117 f.; J. B. Metz, Erinnerung, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 1 (München 1973) 386–396.

auf die Gefährlichkeit der Memoria passionis nicht nur Christi, sondern aller verstorbenen Leidenden, deren Schicksal ungesühnt und unbeweint geblieben sei, das deshalb ein ständiger, höchstens abstrakt zu vermittelnder Einwand gegen jede Konzeption einer totalen Emanzipationsgeschichte sein müsse. Der Mitleidlosigkeit solcher partikularer Siegergeschichte gegenüber einer unüberschaubaren Massa damnata zugunsten eines ungezügelten Zukunftsoptimismus hält er den Descensus Jesu ad inferos entgegen, um solche Freiheitskonstruktionen in ihrer Abstraktheit zu desavouieren. Das Christentum aber begreift er als „Gemeinschaft der in Jesus Christus Erlösten" [22].

Gefährlich und kritisch befreiend ist diese Erinnerung gewiß auch für die Kirche selbst, wohl vor allem die Erinnerung der *Sanctorum communio*, wie sie z. B. in der Apostelgeschichte geschildert wird:

„Die Menge der Gläubiggewordenen war ein Herz und eine Seele. Und kein einziger sagte, daß etwas von seinem Besitz sein eigen sei, sondern sie hatten alles gemeinsam" (4, 32). „Täglich weilten sie einmütig im Tempel, brachen reihum in den Häusern das Brot und nahmen Speise zu sich in Fröhlichkeit und Schlichtheit des Herzens. Sie priesen Gott und waren beim ganzen Volk beliebt. Der Herr aber tat täglich solche, die gerettet wurden, hinzu (zur Gemeinde)" (2, 46–47).

Daß diese Erinnerung nicht ein geschichtsloser, sentimentaler Traum ist, sondern tatsächlich zu einem Erkennungszeichen für die Kirche wird, dafür haben die Glaubenden zu sorgen. Aufgabe der Theologie und Theologen aber ist es, in Theorie und Praxis sich dafür einzusetzen, daß die Kirche sich *aus dieser Erinnerung erneuert*, dabei jedoch nicht nur ihre Vorläufigkeit im Sinn ihrer eigenen, jeweils „bestimmten Negation", sondern auf das Gottesreich hin als die bestimmte Position Gottes in Jesus Christus erweist. Nur als real erfahrbarer „Raum der aufgehobenen Entfremdung" wird sie glaubwürdig sein, gesellschaftskritisch ist sie dann als solche.

[22] J. B. Metz, Erlösung und Emanzipation, 178–180, 183.

UMSCHAU

Die PSI-Forschung und das Fortleben nach dem Tod

Der PSI-Forschung geht es um die Aufhellung paranormaler oder, wie es heute meist heißt, parapsychologischer Phänomene. Dazu gehören u. a. Gedankenlesen, Hellsehen, Vorauswissen nicht vorausberechenbarer künftiger Ereignisse, Spukerscheinungen, Fernbewegung von Gegenständen, auch Experimente mit medial veranlagten Personen. Seit etwa 100 Jahren begnügt man sich nicht mehr damit, spontan auftretenden Fällen nachzugehen oder produktive Medien im Halbdunkel schwer kontrollierbarer Spiritistenkonventikel zu belassen. Man macht vielmehr mit allen Sicherheitsvorkehrungen versehene, seriöse Experimente. In mehreren Ländern gibt es wissenschaftliche Forschungsinstitute oder Lehrstühle für dieses Gebiet, so in der Bundesrepublik an der Universität Freiburg (Prof. Hans Bender). In den angelsächsischen Ländern erforschen schon seit 100 Jahren wissenschaftliche Gesellschaften dieses Gebiet.

In der offiziellen Theologie bleiben die Forschungen der Parapsychologie weithin unbeachtet, obwohl dieses Grenzgebiet den Theologen besonders herausfordern müßte, vornehmlich dann, wenn es um ein Leben nach dem Tod gehen soll. Schuld an dieser Zurückhaltung tragen sicher die zahlreichen, unkritisch wundersüchtigen Veröffentlichungen. Hier stößt der Theologe auch häufig auf weltanschauliche Abstrusitäten. Wiederholt hört man zudem, daß ein okkultistischer Betrüger entlarvt wurde – Grund genug, das Ganze abzulehnen. Die Theologen stehen mit ihrer Zurückhaltung nicht allein. In den empirischen Wissenschaften ist die Abneigung gegen paranormale Vorgänge noch längst nicht überwunden. Kritische Nüchternheit gegenüber „okkulten" Phänomenen ist immer geboten; aber wenn Phänomene nicht (oder noch nicht) erklärbar sind, ist dies für eine echte Wissenschaft kein Grund, sie von vornherein abzulehnen.

Das gilt vor allem für den „Bericht vom Leben nach dem Tode" von Arthur Ford[1]. Ford ist Anfang 1971 im Alter von fast 74 Jahren gestorben. 50 Jahre lang war er, zumeist in den USA, als Medium tätig; angeblich sprachen Jenseitige durch ihn.

Es gibt verschiedene Arten von Medien (Mittlern), die nach spiritistischem Verständnis zwischen Lebenden und Verstorbenen ver-„mitteln". Ford war ein sogenanntes „psychisches" Medium. Er vermittelte Botschaften, ohne daß Materialisationen oder andere sichtbare, vom Medium losgelöste physikalische Effekte eintraten. Sobald er in Trance fiel, meldete sich angeblich durch ihn ein unbekannter Verstorbener namens Fletcher, der Anfang des Ersten Weltkriegs an der belgischen Front gefallen sein wollte; er bot sich für alle weiteren Sitzungen als jenseitiger Mittelsmann und Helfer bei Kontaktsuchen an. Fletcher machte detaillierte Angaben zu seiner Person und zu früheren Lebensverhältnissen, die von einem seiner noch lebenden Brüder bestätigt wurden. Alle Gespräche zwischen Fletcher und den Sitzungsteilnehmern, die Ford wegen seines Trancezustands ja nie bewußt miterlebte, wurden mitstenografiert und später auch auf Tonbändern festgehalten. Fords Auffassung zu derartigen Vermittlungen ist, daß die Persönlichkeit des Mediums in der Trance ganz zurücktritt und gleichsam dem jenseitigen Kontaktmann „Hausrecht" über sich einräumt. Beim Übergang in die Trance spürte Ford noch, daß eine fremde Wesenheit in ihn eintrat, während er das Bewußtsein verlor (32). Das

[1] Arthur Ford, Bericht vom Leben nach dem Tode. München: Scherz ²1972. 303 S. Lw. 28,–.

Medium erleidet also eine vorübergehende „Besessenheit", die nicht lange andauern darf, da sie dem Medium unverhältnismäßig viel Kräfte kostet.

Nicht nur der Skeptiker, sondern jeder nüchtern denkende Mensch wird hier Bedenken anmelden. Man weiß, daß es auf diesem Gebiet immer wieder raffinierte Betrügereien gegeben hat. Aber die Methoden und Sicherheitsvorkehrungen der professionellen Parapsychologen haben sich mit der Zeit so verfeinert, daß dort, wo diese Methoden gehandhabt werden, Betrug oder Anwendung von „Zaubertricks" ausgeschlossen scheint.

Doch auch wenn Betrug nicht in Frage kommt, ist deshalb ein wirklicher Verkehr mit Jenseitigen noch nicht erwiesen. Ford schreibt selbst, daß nach Ausschluß der Betrugshypothese immer noch „zwei einigermaßen annehmbare Hypothesen zur Erklärung dieser paranormalen Fakten aufgestellt" werden können (42). Erst die zweite dieser Hypothesen würde die Überschrift seines Buchs rechtfertigen, daß nämlich die erfolgten Mitteilungen „tatsächlich von Personen stammen, die gestorben sind und doch fortleben" (42).

Davor erhebt sich aber als schwer übersteigbare Barriere die Hypothese des sogenannten Animismus. Der Animismus möchte – in durchaus begründeter Weise – die bis vor kurzem noch wenig bekannten Möglichkeiten des Unterbewußtseins jeder Menschenseele (Anima) als Erklärungsbasis heranziehen. Seit Freud und C. G. Jung wissen wir viel präziser, wie viele unbewußte Fähigkeiten im Seelenuntergrund stecken, die sich bei den medial Veranlagten spontan zeigen, bei anderen vielleicht aktiviert werden können. In seelischen Erregungszuständen, etwa bei Katastrophen oder Räuschen, steigen diese latenten Fähigkeiten sogar bei ganz „normalen" Menschen ans Tageslicht. So konnte der Kriegstod eines Soldaten bei Menschen, die ihm besonders verbunden waren, schockhaft eine „Benachrichtigung" auslösen, die sich telepathisch, visionär oder in anderer paranormaler Weise ereignete.

Aus diesem Wissen kommt die Streitfrage zwischen Spiritisten und Animisten: Ist das Medium nur ein genialer Gedankenleser, der – ihm selbst unbewußt – das Unterbewußtsein der Sitzungsteilnehmer oder gar sehr entfernter Menschen „anzuzapfen" vermag und daraus seine häufig treffenden und verblüffenden Aussagen speist, auch solche, die oberbewußt vielleicht längst vergessen waren? Sind die „jenseitigen Mittelspersonen", also im Fall Ford der verstorbene Fletcher, nur „Spaltpersönlichkeiten" des Mediums selbst, „Personifikationen des Unbewußten" im Medium, die sich hellsichtig oder telepathisch Daten über tatsächlich Verstorbene besorgen, um sich damit zu drapieren?

Gegen diese Hypothese spricht, daß diese „Spaltpersönlichkeiten" erstaunliche Fähigkeiten entwickeln: Sie sprechen fließend in einer dem Medium unbekannten Sprache, sie geben Gesten und Tonfall von Verstorbenen genau wieder. Sie können sogar komplizierte Erfindungen vollenden. Ford berichtet (244 f.): Ein japanischer Kameratechniker war während der Ausarbeitung einer Erfindung gestorben; alles blieb Torso. Ein Techniker aus Tokio bat Ford, Verbindung mit dem Verstorbenen aufzunehmen, weil niemand die Erfindung weiterzuführen vermochte. In Trance gab Ford die erhofften Auskünfte „von drüben", so daß das Projekt realisiert werden konnte. Ford selbst hatte nicht die geringste Ahnung von der Kameratechnik. Die Möglichkeit, sein „Unterbewußtsein" sei im Spiel, scheidet also aus. Nur der verstorbene Erfinder konnte Auskunft geben – es sei denn, Ford wäre in seiner Trance zugleich auch soweit in die Vergangenheit zurückgesunken, daß er die Kenntnisse aus dem Unterbewußtsein des noch lebenden Erfinders „ablas".

Prof. Hans Bender meint trotzdem[2], daß „paranormale Fähigkeiten des Mediums selbst" zur Erklärung genügen. Er schränkt jedoch ein: „Das Bemühen um Vorurteilslosigkeit gebietet zuzugeben, daß der Unbeweisbarkeit

[2] In dem sehr gut und knapp informierenden Sachbuch „Unser sechster Sinn" (Reinbek 1972).

der spiritistischen Hypothese auch die Unbeweisbarkeit gegenübersteht, daß sie nicht richtig sein kann. Nach allem, was die Parapsychologie bisher erarbeitet hat, ist aber die animistische Deutung viel näherliegend und wahrscheinlicher, doch ist andererseits die Unrichtigkeit der spiritistischen Hypothese nicht zwingend beweisbar" (107).

Es gibt jedoch Vorgänge – wie z. B. bei Ford –, „deren Erklärung durch die Telepathie-Hypothese weit absurder scheint als eine Erklärung durch die logischere Fortlebens-Hypothese" (Ford, 155). Ford und die Vertreter seiner These wissen selbstverständlich, daß vieles telepathisch erklärt werden kann, ja muß. Es ist ihnen klar, daß auch bei echten Kommunikationen im Sinn der spiritistischen Hypothese leicht Telepathisches einfließt und daß Fehler auftreten, wie es bei normalen Kommunikationen auch geschieht.

Viel problematischer sind im Mediumismus die immer wieder möglichen Einmischungen boshaften und lügenhaften Charakters, gleichgültig, ob man diese „Foppgeister" in einem Unterbewußtsein oder im Jenseits lokalisiert. Deshalb wird stets von neuem davor gewarnt, sich unwissend und sensationslüstern auf das trügerische und häufig gefährliche Terrain der Séancen zu begeben.

Mit Täuschungen, Selbsttäuschungen und Gefährdungen befaßt sich besonders Bruno Grabinski in seinem Buch „Leben die Toten?"[3]. Er ist der Überzeugung, daß sich bei echtem jenseitigen Kontakt meist Dämonisches abspielt, daß man es also nicht mit Verstorbenen, sondern mit Satansgeistern zu tun habe. Grabinski nahm selbst an vielen Sitzungen teil und stellte den angeblich Jenseitigen bewußt Fallen, indem er etwa fragte: „Wie geht es meiner verstorbenen Braut?" (die aber nie existierte). Er hörte dann rührende Berichte über sie (283). Grabinski macht auch plausibel, daß bei seinen Erlebnissen alles telepathisch erklärt werden kann.

Richard Hodgson, Mitglied der British Society for Psychical Research, hat umfangreiches Material zusammengestellt, das nachweisbar nicht von lebenden Menschen stammen kann; Telepathie wird in diesen Fällen ausgeschlossen. Natürlich könnte der Animist immer noch eine Hellsichtigkeit des Mediums in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft hinein annehmen. Aber die Vollendung einer Erfindung ist auch mit Hellsehen in allen Räumen und Zeiten des Diesseits nicht erklärbar.

Genauso rätselhaft bleiben die „Cross-Correspondences" (verteilte Botschaften) des verstorbenen Parapsychologen Frederic Myers (Ford 177 f.). Myers war Gründungsmitglied und zeitweise Vorsitzender der Britischen Gesellschaft für Parapsychologie. Bei Manifestationen nach seinem Tod verteilte Myers Bruchstücke einer Botschaft an verschiedenste, einander unbekannte Medien. Die einzelnen Fragmente ergaben keinen Sinn und waren auch verschlüsselt. Diese zerstückelten Botschaften „erbaten" ihre Zusendung an eine Forschungsstelle. Dort vermochten Wissenschaftler das monströse Wortpuzzle zu entschlüsseln, das Ganze ergab eine sinnvolle Botschaft. Diese Aktion hatte sich über einen Zeitraum von 25 Jahren erstreckt. Frühere Medien starben, neue wurden einbezogen. Myers, der zu Lebzeiten alle nur möglichen Einwände gegen die Echtheit von Manifestationen Verstorbener genügend kennengelernt hatte, wollte nach seinem Tod durch diese räumliche und zeitliche Streuung von Fragmenten glaubwürdig dartun, daß er seine Existenz auf einer anderen Ebene weiterführe. Zur Erklärung solcher Phänomene versagt die animistische Hypothese.

Ford sagt selbst, daß mit seinem Buch keineswegs alle Fragen geklärt sind. In der Auseinandersetzung mit der animistischen Hypothese sind Möglichkeiten mediumistischer Hellsichtigkeit noch nicht in dem Maß ausgeschlossen wie mediumistisches Gedankenlesen. Die Fälle, von denen Ford berichtet, lassen sich jedoch leichter und widerspruchsfreier erklären, wenn man in ihnen echte Mitteilungen Verstorbener sieht. Es gilt, unvoreingenommen weiterzuforschen.

Werner Schlepper SJ

[3] Olten 1949.

BESPRECHUNGEN

Wirtschaft und Gesellschaft

KÜHNE, Karl: *Ökonomie und Marxismus.* Bd. 1: Zur Renaissance des Marxschen Systems. Neuwied: Luchterhand 1972. XVI, 499 S. Lw. 42,–.

Den „jungen" Marx respektiert Kühne auch als Philosophen; der „reife" Marx ist für ihn schlechthin und ausschließlich der überragend große *Ökonom.* Nachdem er bereits eine Reihe von Einzelstudien vorausgeschickt und ein Konzentrat von „Marx' ökonomischen Schriften in thematischem Zusammenhang" (Kröners Taschenbuchausgabe, 411) mit einer ausgezeichneten Einführung herausgebracht hat, unternimmt er hier nicht weniger, als die Marxsche Ökonomie in ein geschlossenes System zu bringen und in das Sprachgewand heutiger Wirtschaftswissenschaft zu kleiden. – Diesen 1. Band für sich allein zu besprechen könnte verfrüht erscheinen; sollte man nicht lieber den 2. Band abwarten? Dieser wird jedoch, da er Marx als Vorläufer der modernen dynamischen Theorie, wenn nicht gar als ersten Wachstumstheoretiker vorstellen soll, vor allem für Fachgenossen interessant sein, wogegen dieser erste Band für jeden, der als verantwortungsbewußter Staatsbürger, als Lehrer, Erzieher oder Geistlicher in der Auseinandersetzung mit dem Vulgärmarxismus steht, unvergleichlich wichtiger ist. *Hier* befaßt Kühne sich mit der Marxschen Wertlehre und weist nach, einmal, daß sie für das Gesamtwerk (das „System") von Marx völlig bedeutungslos ist und ohne dieses anzutasten verworfen werden kann, zum andern, daß die vulgärmarxistische Interpretation dieser seiner Wertlehre als *Arbeits*wertlehre auf einem grundlegenden *Miß*verständnis beruht. Gibt es, wie Kühne gestützt auf umfassende Literaturkenntnis und übereinstimmend mit anderen marxistischen Wirtschaftswissenschaftlern schlüssig dartut, bei Marx die ihm zugeschriebene und dem „Mann auf der Straße" so einleuchtend und überzeugend erscheinende Arbeitswertlehre gar nicht, so erleichtert das unsere Diskussion über „Recht auf den vollen Arbeitsertrag" und „vorenthaltenen Lohn" ganz außerordentlich, indem es sie von Emotionen entlastet und so es möglich macht, ausschließlich mit Sachargumenten operierend Richtiges und Falsches zu scheiden. Wie schon angedeutet sind dieses Thesen Kühnes nicht neu; hier aber werden sie zum ersten Mal über den Kreis der engeren Fachgenossen einem breiteren Leserkreis zugänglich gemacht. Der Band enthält noch viel anderes Beachtenswertes; dieses eine aber erscheint wichtig genug, um ihn ungesäumt anzuzeigen. – Siehe auch den Beitrag „Der Arbeitswertlehre zum Gedächtnis" in diesem Heft S. 607.

O. v. Nell-Breuning SJ

RÖPER, Burkhardt: *Die Wettbewerbsfunktion der deutschen Sparkassen und das Subsidiaritätsprinzip.* Eine wettbewerbspolitische Analyse. Berlin: Duncker u. Humblot 1973. 200 S. (Volkswirschaftliche Schriften. 198.) Kart. 48,–.

Es gibt nichts Urvernünftigeres als das etwas gelehrt klingende Subsidiaritätsprinzip: Hilfe („subsidium") besteht darin, dem Menschen zur Entfaltung seiner Persönlichkeit, seiner Anlagen und Fähigkeiten zu helfen; was ihn daran hindert, ihn in Unmündigkeit hält oder der Selbstverantwortung enthebt, ist keine Hilfe, sondern das gerade Gegenteil davon. Aus dieser *Ur*vernunft ist im politischen Streit der fünfziger und sechziger Jahre vollendete *Un*vernunft gemacht worden. Neuestens gebar der Wettbewerb zwischen Banken und Sparkassen ein Glanzstück solchen Unsinns. Zuerst stiegen die Banken ins Spargeschäft ein und machten damit den Sparkassen Wettbewerb. Darauf antworteten die Sparkassen, indem sie ihrer Kundschaft alle

*bank*mäßigen Dienste anboten, was die Banken als unerwünschten Wettbewerb empfanden. Nun leben wir zwar in einer Wirtschaft, die sich Wettbewerbswirtschaft nennt; der Wettbewerb wird hoch gerühmt; jedermann findet ihn sehr gut und heilsam – für die anderen; sich selbst nimmt man stillschweigend aus. So suchten die Banken ein unwiderlegbares Argument gegen den ihnen unliebsamen Wettbewerb der Sparkassen und meinten, es im Subsidiaritätsprinzip entdeckt zu haben. Genau 200 Seiten verwendet der Verf. darauf, den Banken klar zu machen, daß sie da einen völligen Mißgriff getan haben. Die Sparkassen sind nicht dazu da, um den Banken, sondern um den Sparern, vor allem den kleinen Sparern zu helfen!

O. v. Nell-Breuning SJ

GECK, Adolf: *Die Freizeitprobleme in der wissenschaftlichen Christlichen Gesellschaftslehre.* Berlin: Duncker & Humblot 1973. 82 S. (Sozialpolitische Schriften. 32.) Kart. 16,–.

Seit Jahrzehnten verfolgt der Verf. zwei gewichtige Ziele: die christliche Gesellschaftslehre erstens auf echt wissenschaftliche Höhe zu bringen und zweitens als theologische Disziplin auszubauen. Ersteres findet selbstverständlich allgemeine Zustimmung; gegen letzteres lassen sich Einwendungen erheben, vor allem diese, daß Schrift und Überlieferung nur äußerst wenig dazu darbieten, wie ja die evangelische Sozialethik beweist, die trotz ihres entschiedenen Bemühens, sich ausschließlich auf die Hl. Schrift zu stützen, nicht umhin kann, sich einer Argumentation zu bedienen, die unserer philosophischen (naturrechtlichen) gleicht wie ein Ei dem anderen. – Die vorliegende Schrift ist vor allem ein *Programm;* sie legt dar, was alles geleistet werden muß, um die Freizeitprobleme wissenschaftlich in den Griff zu bekommen; eine Vielzahl von Fachwissenschaften muß eingespannt werden; das ist Arbeit für Jahre oder Jahrzehnte. – Der theologische Teil gibt einen Überblick, wie bisher Freizeit in der christlichen Verkündigung behandelt und gewertet wurde (42–57); anschließend wird ein Ausblick geboten, was da in nächster Zeit geleistet werden könnte und sollte (58–82).

O. v. Nell-Breuning SJ

Jugend

GEBHARDT, Gusti: *Mit jungen Menschen im Gespräch.* Frankfurt: Knecht 1972. 217 S. Lw. 14,80.

Gusti Gebhardt, bekannt geworden durch ihre praxisnahen Erziehungsbücher (Von fünf bis fünfundzwanzig; Wenn man erwachsen ist; Rezepte für die Kinderstube; Wenn Mutter allein erzieht), legt in diesem Band ihre neuesten Einsichten in die „pädagogische Szene" dar. Sie gewann diese als Leiterin einer Beratungsstelle in Frankfurt; sie ist mit Grund der Ansicht, daß die Probleme, die ihr vorgetragen wurden, die Probleme vieler Eltern und Jugendlicher sind.

Zuerst bringt sie Fallbeispiele aus ihrem Arbeitsfeld: von Drogensucht zur Freundschaft, von Berufsproblemen zur Kontaktarmut usw. Ein 2. Kapitel beschäftigt sich mit „Zwei Lebensstilen unter einem Dach": der Generationskonflikt wird anläßlich der Kleidung, der Ordnung, des Geldes, der Sexualität usw. durchgespielt. Es werden ausgewogene Anregungen zur Konfliktlösung geboten. Unter dem Stichwort „Orientierungshilfen" wird ausführlich die „Drogenproblematik der Jugend" und „Jugend und Sexualität" besprochen. Ein abschließendes Kapitel geht noch auf das Verhältnis von „Jugend und Religion" ein.

Das Buch scheint mir für Eltern und Erzieher sehr geeignet, zumal es in einer verständlichen Sprache geschrieben ist. Es enthält die wichtigsten Informationen über die Drogen: ihre Formen, ihre Beschaffung, ihren Gebrauch, ihre Wirkungsweisen, ihre Folgen. Daß Gebhardt in diesem Zusammenhang so-

wohl für eine strengere Rezeptpflicht der Weckmittel (104) plädiert, wie auch schreibt: „Es wird wieder selbstverständlich werden müssen, daß Kinder und Jugendliche nicht rauchen, trinken und haschen" (154), deutet an, daß ihrer Meinung nach nur eine enge Zusammenarbeit von Staat und Elternhaus die pädagogische Umbruchssituation wird bewältigen können. Im Kapitel über die Sexualität der Jugendlichen werden die bekannten Thesen von W. Reich (160, 179), G. Amendt (176 f.), H. Kentler (161) als wissenschaftlich unhaltbar entlarvt. Es wird auch deutlich gesagt, daß Hormonpräparate medizinisch wie ethisch nicht zu unterschätzen sind (186 f.), daß Homosexualität eine Perversion ist (193) und daß Triebverzicht im Hinblick auf Sublimierung auch heute Gültigkeit hat (190). Manchen sich progressiv gebenden „Wissenschaftlern", die auf einen Generationsbruch hinarbeiten (52, 99), widerspricht G. Gebhardt: „Diejenigen, die bewußt die personale Bindung zwischen den Menschen, sei es zwischen Eltern und Kindern, zwischen Geschwistern, zwischen Freunden, zwischen Geschlechtspartnern untergraben, rütteln an dem Lebensprinzip Hoffnung. Dafür angebotene Zukunftsutopien sind wie Surrogate, von denen der Mensch höchstens zeitweilig leben kann" (201 f.). Man kann diesen Satz nur unterstreichen.

R. Bleistein SJ

ZU DIESEM HEFT

Am 5. Juli veröffentlichte die römische Glaubenskongregation die Erklärung „Mysterium Ecclesiae", die sich im wesentlichen gegen die Thesen Hans Küngs über das kirchliche Lehramt und die Unfehlbarkeit richtet. KARL RAHNER kommt in seiner Analyse zum Ergebnis, daß noch keine der beiden Seiten genau gesagt habe, was sie unter „Irrtum" in dogmatischen Sätzen versteht. Daher solle man die Kontroverse nicht schon jetzt beenden.

Am 20. Mai 1973 wurde durch eine Volksabstimmung das seit 1848 bzw. 1874 bestehende Jesuiten- und Klosterverbot der Schweizerischen Bundesverfassung mit einer Mehrheit von 55 % der abgegebenen Stimmen aufgehoben. JOSEF BRUHIN gibt einen zusammenfassenden Überblick über das Gesamtproblem. Er schildert die Auseinandersetzung im 19. Jahrhundert, den Weg zur Revision, die Volksabstimmung und die Bedeutung ihres Ergebnisses.

Lange Zeit war man der Meinung, die als Arbeitswertlehre verstandene Wertlehre und die Lehre vom Mehrwert sei das Kernstück der Marxschen Lehre überhaupt. OSWALD VON NELL-BREUNING zeigt, daß diese Arbeitswertlehre und die darauf aufbauende Lehre vom Mehrwert aus einem Vulgärmarxismus stammen. Er fragt, was Marx unter Wert und Mehrwert versteht.

Der „Fotografische Realismus" ist eine Kunst, die sich aus der Pop-Art entwickelt. Mehr noch als diese „Kunst des Informationszeitalters" versteht die neue Schaffensweise unter Realität das „Vorhandene". Um das Wesen dieses „Vorhandenen" zu ergründen, benutzt der Künstler die exakter als das Auge arbeitende Kamera. HERBERT SCHADE zeigt, daß der „Fotografische Realismus" zu einem aufschlußreichen Ergebnis kommt: Das „Vorhandene" ist wesentlich Bild, das heißt, es weist immer auf etwas anderes hin.

In Auseinandersetzung mit der Politischen Theologie weist GÜNTER BLEICKERT auf die wesentliche Gemeinschaftsbezogenheit des Glaubens hin. Privatisierung könne nicht durch Politisierung überwunden werden. Die Alternative zum privatisierten Individuum sei die Person, zur Gesellschaft die Gemeinschaft. Zu den Problemen der Politischen Theologie haben in dieser Zeitschrift schon Hans Maier (Februar 1969, März 1970), Johann Baptist Metz (November 1969) und Ernst-Wolfgang Böckenförde (Dezember 1969) Stellung genommen.

Probleme der deutschen Priester

Die Priester in der Bundesrepublik bilden keine homogene Gruppe. Es herrschen erhebliche Spannungen. Die Polarisierung zwischen Reformfreunden und Reformgegnern – eine grobe, aber Wesentliches treffende Bezeichnung – ist so weit fortgeschritten, daß in kaum einer grundlegenden Frage einheitliche Meinungen festzustellen sind. Das ist eines der bemerkenswertesten Ergebnisse der Priesterumfrage von Anfang 1971, über die der jetzt erschienene Forschungsbericht Aufschluß gibt. 75 Prozent aller Priester in der Bundesrepublik haben den Fragebogen ausgefüllt. Diese hohe Antwortquote ermöglichte eine Situationsanalyse von großer Zuverlässigkeit.

Die „Reformer" gehören mehrheitlich der jüngeren Generation an; eine gewisse Zäsur bildet der Weihejahrgang 1956. Sie kritisieren das allzu juridische Kirchenbild, die veralteten Strukturen, die Gesetze der Kirche, die Lehräußerungen des Papstes, die kirchliche Ehe- und Sexualmoral, die allzu moralistische Auffassung von der Botschaft Christi, die Enge der Theologie, den Geist des Gettos. Die „Bewahrer" beklagen die Verwirrung in der Theologie, das Schwinden des Glaubensgeistes, den Mangel an Gebet, die Unsicherheit durch Experimente, das Nachgeben gegenüber Modeströmungen, die Uneinigkeit der Geistlichen. Für die heutigen Schwierigkeiten machen sie die zunehmende Säkularisierung verantwortlich, den Verfall von Sitte und Ordnung, die Auswirkung der theologischen Diskussion in der Öffentlichkeit, die Unentschiedenheit der kirchlichen Autorität, den Zerfall der Einheit und Geschlossenheit. Die Reformer sehen die Ursache der Krise in den starren Strukturen und Lehren der Kirche.

Die Reformer tendieren zu einer Verringerung des Abstands zwischen Klerus und Laien, zu einem Abbau der Unterschiede, auch in der Kleidung. Die „Konservativen" betonen die Besonderheit ihres Amts und wollen für jedermann erkennbar als Priester auftreten. Die Predigt ist für die Reformer Situationserhellung, Hilfe zum rechten Verhalten, für die Bewahrer Normgebung, Ermahnung, Belehrung. In der Liturgie fordern die einen mehr Freiheit, die andern eine straffere zentrale Regelung. Die Reformer verlangen Mitwirkung bei wichtigen Entscheidungen, vor allem bei der Besetzung der leitenden Stellen im Bistum und bei der Bischofswahl. Den Zölibat lehnen sie mit großer Mehrheit ab. Er ist ihnen ein Zeichen von Unfreiheit. Sie suchen generell höhere Unabhängigkeit, unbehinderte Gestaltungsmöglichkeit durch Abbau von Restriktionen, durch Erhöhung ihres Einflusses, durch größere Autonomie.

Hier wird ein neues berufliches Selbstverständnis sichtbar. Die Reformer fühlen sich vom Dienst an der Gemeinde und vom Vertrauen der Gemeinde getragen, die anderen von der Priesterweihe, von der Sendung durch den Bischof. Die einen gründen ihr Amt vorwiegend auf den Mitmenschen und die Gemeinde. Sie möchten ihre Autorität durch Handeln erwerben, durch berufliche Sachkompetenz. Die anderen finden ihre Legiti-

mation in der Hierarchie und der Institution Kirche, handeln auf Grund verliehener Autorität. Der Forschungsbericht trifft Richtiges, wenn er das Amtsverständnis der einen „horizontal", das der andern „vertikal" nennt. Wer ein horizontales Amtsverständnis besitzt, steht der Kirche kritischer gegenüber, tendiert dazu, die beruflichen Spannungen auf die Institution zu übertragen, will die Institution ändern, weil das neue Amtsverständnis mit den vorgegebenen Formen nicht vereinbar ist und zu Konflikten führt. Daher die Forderung nach Reform: Mehr als 70 Prozent derer, die sich mit ihrer Tätigkeit und mit der Institution Kirche in ihrer heutigen Form nicht identifizieren können, verlangen Reform. Priester, die ihre Tätigkeit bejahen und sich mit der Kirche identifizieren, möchten jedoch nur zu 12 Prozent eine energischere Reformbewegung.

Ein solches Ergebnis kommt nicht unerwartet. Die Spannungen unter den Priestern, das „horizontale" Amtsverständis, die Kritik an der Kirche, die Forderungen nach Reform, das ist von zahlreichen Publikationen und Aktionen bekannt. Daß die Meinungsgruppen so scharfe Konturen haben, daß die Verschiedenheiten so tief in das berufliche und theologische Selbstverständnis der Priester hinreichen, daß sie so eindeutig auf Generationen verteilt sind, das hat erst die Umfrage gezeigt.

Erstaunlich ist eine deutlich erkennbare Polarisierung der kritischen Gruppe. Kritik und Reformwille fallen nicht zusammen. Es gibt eine „progressive" und eine „konservative" Kritik. Beide Gruppen identifizieren sich nur sehr wenig mit der Kirche in ihrer heutigen Form. Je schwächer die Identifikation, desto stärker die Kritik, aber in entgegengesetzter Richtung. Den „Konservativen", etwa 25 Prozent der Befragten, ist die Kirche zu weit gegangen. Sie wollen den Experimenten ein Ende setzen. Die „Reformfraktion", etwa 33 Prozent der Befragten und die Mehrheit der jüngeren Priester, verlangt radikalere Reformen. Die übrigen möchten zwischen Bewahren und Fortschritt einen differenzierenden Weg gehen. In dieser Mittelgruppe und in der „konservativen" Fraktion überwiegen die älteren Priester.

Dieses Ergebnis muß zu denken geben. Gewiß kann eine Umfrage keine Normen setzen. Die Frage nach dem richtigen Weg der Kirche in unserer Zeit ist noch nicht dadurch beantwortet, daß man bestimmte Meinungen feststellt. Aber die Entscheidungen, vor denen die Kirche heute steht, werden durch die Spannungen und Parteiungen im Klerus erschwert. Aus der allgemeinen Umfrage unter den deutschen Katholiken geht hervor, daß die Laien im ganzen noch homogener denken als die Priester. Diese sind nach wie vor eine Führungsschicht in der Kirche und üben mehr Einfluß aus, als viele von ihnen, gerade von den jüngeren, annehmen. Man muß damit rechnen, daß die Polarisierung des Klerus die Konflikte in der Kirche auf die Dauer verschärfen wird. Das kirchliche Amt, das Einheit stiften und Einheit wahren soll, steht hier vor einer schweren Aufgabe. Diese Aufgabe ist nur zu lösen, wenn sich alle Katholiken, vor allem die Priester, dafür verantwortlich wissen und wenn jede Gruppe bereit ist, um der Einheit der Kirche willen auf die unbedingte Durchsetzung der eigenen Meinung zu verzichten.

Wolfgang Seibel SJ

Bernhard Grom SJ

Die katholische charismatische Bewegung

Zu einem durch mehrere Veröffentlichungen bekannten katholischen Theologieprofessor in Nordrhein-Westfalen kam im Frühjahr 1972 ein amerikanischer Student. Er, der Professor, so sagte er, habe in seinen Büchern immer wieder die Bedeutung des Heiligen Geistes für die Kirche betont. Er wolle ihm zeigen, wie man in den Gebetsgruppen der charismatischen Bewegung um diesen Geist bete und wie man ihn erfahren könne. Der Professor ließ ihn gewähren, war von der Sache angetan und rief bei seinen Theologiestudenten und anderen selbst eine Gebetsgruppe ins Leben. In einem „Bekehrungsbericht" hat er später bekannt, seither dürfe er erfahren, was er früher nur beschrieben habe.

Die Geschichte ist für die Anfänge einer katholischen charismatischen Bewegung im deutschen Sprachraum in mehrfacher Hinsicht bezeichnend: in bezug auf den Zeitpunkt, den Ursprung, die Zusammensetzung und die Motive. Die meisten der schätzungsweise 20 Gruppen in Deutschland mit ihren insgesamt 500 bis 600 Mitgliedern (Stand vom 1. 8. 1973) wurden in der ersten Hälfte des Jahres 1972 gegründet. Der Anstoß ging meistens von nordamerikanischen Theologiestudenten, Ordensschwestern oder Laien oder deren deutschen Freunden aus. Die ersten Mitglieder waren großenteils wiederum Theologiestudenten, Geistliche, Ordensschwestern (etwa 10%) und spirituell interessierte Laien. Teilweise waren es Katholiken, die sich früher schon in Bibel- und Gebetskreisen trafen oder bisher in Gruppen der in den 60er Jahren entstandenen neuen Pfingstbewegung der Lutheraner hospitiert hatten. Der überwiegende Teil gehört der jungen Generation an. In Würzburg, Braunschweig, Paderborn, Berlin, Frankfurt, München und in anderen Städten bildeten sich Gruppen von 10 bis (in einem Fall) über 100 Mitgliedern. Die Gruppen nehmen auch evangelische Christen auf. Trotzdem besteht der Wille, die von der klassischen und neuen Pfingstbewegung sich unterscheidende katholische Ausrichtung (größere Nüchternheit, stärkerer Bezug zu den Sakramenten und zur Amtskirche) selbständig zu entwickeln – freilich im ständigen Kontakt mit protestantischen und orthodoxen Gruppen. Die katholischen Gruppen in Deutschland haben noch kein eigenes Zentrum. Zu einer ersten „Sammlung" größeren Stils kam es im Herbst 1972 bei einem Treffen im „Lebenszentrum für die Einheit der Christen" auf Schloß Craheim bei Wetzhausen (Nähe Schweinfurt), das sich als „vielteilige Zelle der charismatischen Ökumene" versteht und durch Tagungen und Publikationen die charismatische Erneuerung in allen Konfessionen fördern will.

Die Bewegung scheint noch zu wachsen. Sie fühlt sich zu intensiverer Werbung ermutigt und erhält dabei auch Verstärkung durch Ordensangehörige aus den USA.

Als Motiv nennen die Teilnehmer übereinstimmend die *„charismatische Erfahrung"*, durch die sie die Gegenwart Gottes als lebendige, verwandelnde Wirklichkeit und nicht bloß als dogmatischen Satz erfahren. Man kann diesem Anspruch und dieser Werbung nicht mit den Keulenhieben entgegentreten, die für die klassische Pfingstbewegung berechtigt gewesen sein mögen („Massenhysterie", „Zwangsreden"). Man muß versuchen, sich ein differenzierteres Urteil zu bilden.

Die Ursprünge in den USA

Die katholischen Charismatiker[1] (dieser Ausdruck scheint ihnen treffender als „Pfingstler"/„Pentecostal") entstammen der protestantischen Pfingstbewegung, genauer: ihrer „zweiten Welle", dem sogenannten Neo-Pentekostalismus. Im Unterschied zu der nach 1870 in den USA von methodistischen und baptistischen Erwekkungspredigern begründeten Heiligungsbewegung und den daraus entstandenen pfingstlichen Freikirchen bemühten sich einflußreiche Pfingstler der 50er und 60er Jahre um eine überzeugendere theologische Begründung und um die Ausbreitung über die Grenzen des klassischen Sektenpublikums hinaus. Viele Pfarrer der traditionellen Kirchen zeigten sich beeindruckt von der Lebendigkeit der pfingstlichen Gottesdienste und vom Zulauf, den sie dort erlebten. Der Journalist J. L. Sherrill („Sie sprechen in anderen Zungen"), der bei rauschgiftsüchtigen und kriminellen Jugendlichen wirkende Pentecostal-Pastor D. Wilkerson („Das Kreuz und die Messerhelden"), die auf Proselytenmacherei verzichtenden Kampagnen des Radio- und Fernsehevangelisten Oral Roberts (der eine eigene Universität und Evangelisationszentrale gründete) und unzählige Kontaktgespräche, die Angehörige von Zwischenorganisationen wie der „Geschäftsleute

[1] Zur Geschichte der katholischen charismatischen Bewegung vgl. E. Mederlet – K. McDonnell, Charismatische Erneuerung der katholischen Kirche (Ökumenischer Schriftendienst Schloß Craheim bei Wetzhausen 1972); H. Schneider, Heiligung und Taufe. Herkunft und Ziele der Pfingstbewegung, in dieser Zschr. 190 (1972) 426–428; ders., Die katholische Jesusbewegung, in: Entschluß 28 (1973) 205–211; J. M. Ford, Pfingstbewegung im Katholizismus, in: Concilium 8 (1972) 684–687; E. O'Connor, Pentecost in the Catholic Church (Pecos 1968); ders., The Pentecostal Movement in the Catholic Church (Notre Dame 1971); K. und D. Ranaghan, Catholic Pentecostals (New York 1969); F. A. Sullivan, The Pentecostal Movement, in: Gregorianum 53 (1972) 237–266; H. Caffarel, Faut-il parler d'un Pentecôtisme catholique? (Paris 1973); Die Pfingstbewegung in den USA, in: Herder-Korrespondenz 27 (1973) 387–389; als Filmdokument über die charismatische Gemeinde in Ann Arbor: der 30-Minuten-Streifen von R. Iblacker und S. Braun „. . . beten wie verrückt" (Verleih: Tellux-Film, 8 München 40, Giselastr. 3a); über das ökumenische Treffen europäischer Gebetsgruppenleiter der Film von R. Iblacker „Wir sind nicht betrunken . . ." (NDR). – Zur klassischen Pfingstbewegung und zum protestantischen Neo-Pentekostalismus: D. Wilkerson, Das Kreuz und die Messerhelden (Erzhausen 1966; New York 1963); J. L. Sherrill, Sie sprechen in anderen Zungen (Schorndorf 1967; Westhood 1964); N. Bloch-Hoell, The Pentecostal Movement (London 1964); M. Harper, As at the Beginning: The Twentieth Century Pentecostal Revival (London 1965); L. P. Gerlach – V. H. Hine, Five Factors Crucial to the Growth and Spread of a Modern Religious Movement, in: Journal for the Scientif. Study of Religion 7 (1968) 23–40; W. J. Hollenweger, Enthusiastisches Christentum (Wuppertal 1969); ders. (Hrsg.), Die Pfingstkirchen (Stuttgart 1971); A. Bittlinger, Charismatische Bewegung in Deutschland (Schloß Craheim 1972).

des vollen Evangeliums" (es gibt auch einen europäischen Zweig. Seine Zeitschrift: „Geschäftsmann und Christ") auf ihren Banketten mit einflußreichen Persönlichkeiten führten, ließen auch bei Geistlichen, Intellektuellen und Führungskräften der Wirtschaft Verständnis und Sympathie für das Anliegen der Pfingstbewegung reifen. D. J. Du Plessis, leitender Funktionär der südafrikanischen „Apostolic Faith Mission" und Generalsekretär der Weltpfingstkonferenzen, kämpfte für Kontakte zwischen der Pfingstbewegung und dem Ökumenischen Rat der Kirchen, sprach während des 2. Vatikanischen Konzils mit katholischen Bischöfen und brachte durch seine Vorträge an Universitäten und Seminaren in den USA zahlreichen Theologen die Botschaft von der Geisttaufe und Krankenheilung nahe (W. J. Hollenweger 1969, 3–19; 244–251).

Der Erfolg blieb nicht aus. Die größte pfingstliche Freikirche der USA („Assemblies of God") wuchs dort zwischen 1953 und 1968 von 370 000 auf 572 000 Mitglieder und nahm zwischen 1969 und 1971 in ihren Auslandsmissionen um durchschnittlich 10% zu. Eine brasilianische Pfingstkongregation stieg zwischen 1960 und 1969 von 800 000 auf 1,9 Millionen Anhänger. Auf der ganzen Welt zählten die Freikirchen der Pfingstbewegung im Jahr 1971 mindestens 13 Millionen erwachsene formelle Mitglieder. Rechnet man – im volkskirchlichen Vergleich – die gelegentlichen Gottesdienstbesucher, die Kinder der Mitglieder und andere Kinder, die deren Sonntagsschule besuchen, hinzu, so muß man sicher mit 30 Millionen Anhängern rechnen (W. J. Hollenweger 1971, 378–391).

Bei dieser volkskirchlichen Berechnung zeigt sich, daß in den pfingstlichen Spitzenländern der Anteil an der Bevölkerung schon recht beträchtlich ist: in Chile 36%, in der Südafrikanischen Republik 23%, in Brasilien 16,4% (in der BRD gab es 1971 nur 70 000 formelle Mitglieder). Kommentar der „New York Times": „Die Pfingstbewegung hat sich zu der am schnellsten wachsenden christlichen Denomination der Welt entwickelt und das zu einer Zeit, wo die Mitgliederzahl in den meisten anderen Kirchen im Verhältnis zur Bevölkerung abnimmt."

Nach den Umfragen und Beobachtungen von L. P. Gerlach und V. H. Hine in USA, Mexiko und Brasilien ist die Dynamik der „zweiten Welle" nicht mehr wie im Sektenzeitalter der Bewegung aus den Bedürfnissen der Entbehrung, Vereinsamung und seelischen Unangepaßtheit zu erklären, sondern auf folgende Faktoren zurückzuführen: 1. Effizienter, situationsgerechter Einsatz der vorhandenen Kräfte dank einer dezentralisierten, auf persönlichen Kontakten und regem Leiteraustausch aufbauenden flexiblen und akephalen Organisation. 2. Ausstrahlung von Persönlichkeiten mit großem persönlichen Prestige (viele schließen sich an, weil sie von der Bekehrung eines Verwandten, Freunds, Geschäftskollegen, Dozenten beeindruckt wurden). 3. Zugehörigkeitsgefühl aufgrund einer starken Wandlungserfahrung oder entschiedenen Loslösung vom Stil der bisherigen Gemeinschaft. 4. Eine Ideologie, die zur aktiven Werbung und Ausstrahlung motiviert. 5. Der Solidarisierungseffekt, der von der wirklichen oder vermeintlichen Verfemung durch die traditionellen Kirchen ausgeht.

Neben vielen neuen Gemeinden innerhalb der etablierten Pfingst-Kirchen war auch der ursprüngliche Impuls der Heiligungsbewegung wieder erwacht, Christen, die in ihrer protestantischen oder orthodoxen Kirche bleiben, anzusprechen und so alle Kirchen charismatisch zu erneuern.

Der Einbruch in den katholischen Bereich

Das Bedürfnis nach solcher Erneuerung führte schließlich auch nordamerikanische Katholiken dazu, sich von der „zweiten Welle" der Bewegung inspirieren zu lassen. Im Herbst 1966 hatten sich Mitglieder der von Spiritanern geleiteten Duquesne-Universität in Pittsburgh, lauter Laien, unter ihnen auch die Theologieprofessoren Storey und Keifer, in einem Gesprächs- und Gebetskreis gefragt, warum ihr Glaubensleben so wenig vital sei. Obwohl sie sich seit Jahren aktiv für die liturgische und ökumenische Arbeit, für die Rassenintegration und die Friedensbewegung eingesetzt hatten, quälte sie das Gefühl, zu sehr aus eigenen Lieblingsideen und zu wenig aus der Kraft des auferstandenen Jesus zu leben. Sie fühlten eine innere Leere und beschlossen, täglich füreinander die Pfingstsequenz zu beten. In dieser Zeit beeindruckten sie zwei Bücher, die begeistert über das Wirken neo-pentekostalischer Evangelisten und Gruppen berichteten: D. Wilkersons „Das Kreuz und die Messerhelden" und J. Sherrills „Sie sprechen in anderen Zungen". Im Januar 1967 lernten sie eine ökumenische Gebetsgruppe kennen und baten sie, mit ihnen um die Erfahrung des Heiligen Geistes zu beten und ihnen die Hände aufzulegen. Durch diese Gruppe erhielten drei Professoren der Duquesne-Universität die „Geisttaufe": sie erfuhren die Gegenwart und Liebe Gottes in einer neuen Intensität, bekamen Freude am Gebet und an der Schriftbetrachtung, fühlten sich zu Dank und Lobpreis angeregt und konnten in Sprachen reden.

Als Mitte Februar eine Gruppe von 13 Studenten der gleichen Universität mit ihnen einen Einkehrtag hielten, machten sie ähnliche Wandlungserfahrungen. Von der Duquesne-Universität sprang der Funke über auf die Notre-Dame-Universität bei South Bend (Indiana), auf die Studentengemeinde der Michigan State University und von da auf andere Universitäten, Pfarreien und Ordensgemeinschaften in den USA und in Kanada.

Unter den Gruppen, die sich bildeten, übernahm allmählich die von Notre Dame, unterstützt von der in Ann Arbor, die Führung. Sie erarbeitete Einführungen für Neulinge, Anleitungen zum Gebetstreffen, hielt Informationsabende und Einkehrtage und organisierte 1969 erstmals ein von praktisch allen Gruppen der USA beschicktes Nationaltreffen. Damals waren etwa 500 Vertreter erschienen. Die Bewegung nannte sich offiziell „Charismatic Renewal in the Catholic Church" oder kurz: „Catholic Charismatic Renewal". Beim vierten Nationaltreffen 1970 in Notre Dame zählte man schon 1400 Teilnehmer und gründete zwei Informationsdienste, um die Aktionen

zu koordinieren: einen Schriftendienst mit Informationsbüro in Notre Dame (Communication Center, P. O. Box 12, Notre Dame, Indiana 46 556) und eine Monatszeitschrift, die später als „New Covenant" in Ann Arbor herausgegeben wurde.

Die nordamerikanischen Bischöfe betrachteten die Bewegung zunächst mit Mißtrauen, stimmten aber 1969 einem positiven Gutachten zu, das eine theologische Kommission erarbeitet hatte. Die Erklärung bestätigt, daß die katholische charismatische Bewegung nicht mit dem überemotionalen Alt-Pfingstlertum gleichzusetzen ist, daß sie theologisch gut begründet werden kann und zur Erneuerung des Glaubens und des Engagements in der Kirche beiträgt. „Die theologische Kommission kommt zu dem Schluß, daß diese Bewegung nicht behindert werden sollte. Sie soll sich weiter entfalten dürfen. In mancher Hinsicht ist Vorsicht geboten ... 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 Pfingstler begrüßt" (E. O'Connor 293; E. Mederlet/K. McDonnell 37 f). Es wird auch darauf hingewiesen, daß die Bewegung in manchen Fällen emotional unausgeglichene Persönlichkeiten angezogen habe.

Beim 7. Internationalen Treffen im Juni 1973 kamen 20 000 bis 25 000 Katholiken nach Notre Dame, darunter über 600 Priester, 8 Bischöfe und als Gast Kardinal Suenens. „Time Magazine" (18. 6. 1973) erinnerte in seinem Bericht daran, daß die katholischen Charismatiker in den USA über 1100 Gebetsgruppen mit mehr als 200 000 ständigen Mitgliedern haben und „die am schnellsten wachsende Kraft in der Kirche" darstellen. Weihbischof Joseph McKinney von Grand Rapids, der die Bewegung schon früh unterstützte, erklärte einem Journalisten gegenüber, die charismatische Erneuerungsbewegung sei wohl „der größte Beitrag der amerikanischen Kirche für die Weltkirche".

Kardinal Suenens, der sich seit einiger Zeit für die Bewegung interessiert, schien diese Ansicht in einem Interview bestätigen zu wollen: „Es bestehen sicher Probleme der Terminologie, aber worüber in der charismatischen Erneuerung gesprochen und was dort als ‚Taufe im Geist' erfahren wird, ist das, wonach wir suchen. Es ist das, wohin wir die Leute führen müssen. Wir haben Teil am Geist durch Taufe und Firmung. Aber es besteht für viele von uns die Notwendigkeit, im Geist getauft zu werden, eine Befreiung des Geistes zu erfahren, sich ihm auszuliefern und dem Geist Gottes zu erlauben, von uns Besitz zu ergreifen" (New Covenant, Juli 1973). Suenens spricht hier bereits die Sprache der katholischen Charismatiker. Er hat alle ihre Hauptschriften und Periodica studiert und dem Papst in einer Audienz über eine halbe Stunde lang von der Bewegung berichtet. „Die Verbindung zwischen dem Charismatischen und dem Institutionellen ist wichtig" (Suenens): Im Juni 1972 begann in Zürich-Horgen eine auf fünf Jahre geplante Reihe von Gesprächen zwischen dem römischen Sekretariat für die Einheit der Christen und klassischen und neo-pente-

kostalischen Pfingstgemeinden. Im Oktober 1973 wird in Rom die erste internationale Konferenz der Leiter katholischer charismatischer Gruppen abgehalten. In der Generalaudienz vom 23. 5. 1973 sagte Paul VI. in einer ungewöhnlichen Formulierung, das kommende Heilige Jahr möge eine „wahrhaft pneumatische, also charismatische Bewegung" auslösen.

Von den USA breitete sich die Bewegung zuerst nach Kanada und Südamerika aus. Nach Europa kam sie ab 1969 durch Theologiestudenten, später auch durch Besuche von Europäern in den USA. Zuerst (1971) waren es kleine Gruppen in Rom, Paris, Lyon, Madrid, Löwen, Innsbruck. In Frankreich hat sich der bekannte Inspirator der Ehegruppen „Equipes Notre Dame", Henri Caffarel, dafür eingesetzt und eine eigene Zeitschrift („La Chambre Haute") für Gebetsgruppen gegründet. Nach Deutschland kam die Bewegung verhältnismäßig spät. Hier spielen ohne Zweifel auch Mentalitätsunterschiede eine Rolle. Ein amerikanischer Charismatiker-Priester berichtet, bei seinen Mitbrüdern in der Korea-Mission hätten die Deutschen am schwersten zur charismatischen Erfahrung gefunden, weil sie nicht spontan reagieren, sondern sich zuerst durch ein umständliches Studium absichern.

Zur Spiritualität und Psychologie der Bewegung[2]

Die katholischen Charismatiker sehen sich in einer solchen Nähe zur „Pfingsterfahrung" der ersten Christen, daß sie alles und jedes an ihrer Bewegung biblisch beschreiben und begründen. In ihrer fundamentalistischen Einstellung geben sie sich auch wenig Mühe zu erklären, wie die entsprechenden Schriftstellen aus ihrer Sicht zu verstehen sind. Glauben und mitmachen ist alles. Der verstehen wollende Nicht-Charismatiker muß sich also selbst um eine Deutung in den Kategorien einer allgemein verständlichen Spiritualität und Psychologie bemühen. Nach mehreren Gesprächen mit Aktiven und mehreren Informationsveranstaltungen und Gebetstreffen scheint es mir am sichersten, von der Praxis und den Selbstzeugnissen der Charismatiker aus ihr Anliegen zu deuten. Darum die Fragen: Wie verläuft ein Gebetstreffen? Worin besteht die „charismatische Erfahrung"?

[2] Zur Spiritualität und Theologie der katholischen charismatischen Bewegung vgl. S. B. Clark, Baptized in the Spirit (Pecos); ders., Spiritual Gifts (ebd.); ders., Confirmation and the „Baptism of the Holy Spirit" (Benet Lake 1969); ders., Team Manual for Life in the Spirit Seminars (Pecos); Finding new Life in the Spirit: A Guidebook for the Life in the Spirit Seminars (Notre Dame 1972); J. Cavnar, Prayer Meetings (Pecos 1969); E. O'Connor, The Laying on of Hands (ebd. 1969); J. M. Ford, The Pentecostal Experience (New York 1970); D. L. Gelpi, Pentecostalism. A. Theological Viewpoint (ebd. 1971); K. und D. Ranaghan (Hrsg.), As the Spirit leads us (ebd. 1971); R. Martin, Unless the Lord Build the House . . . (Notre Dame 1971); H. Mühlen, Mysterium – Mystik – Charismatik, in: Geist und Leben 46 (1973) 247–256.

Wie verläuft ein Gebetstreffen (prayer meeting)?

Für das Gebetstreffen, zu dem man sich gewöhnlich jede Woche (zusätzlich zur Sonntagsmesse) versammelt und das meistens 1½ bis 2 Stunden dauert, gibt es keine feste Formel. Es soll sich möglichst aus den mehr oder weniger vorbereiteten persönlichen Beiträgen der Teilnehmer aufbauen, im Sinn von 1 Kor 14, 26: „Wenn ihr zusammenkommt, so hat jeder einen Psalm oder eine Belehrung oder ein Offenbarungswort, eine Zungenrede oder eine Auslegung – und alles soll der Erbauung dienen."

Das kann folgendermaßen verlaufen. Man sitzt im Kreis. Der Leiter des Treffens begrüßt die Anwesenden und ermuntert sie zum Lobpreis. Man singt ein, zwei Lieder mit Gitarrenbegleitung. Es sind meistens neuere Lieder mit schlicht pietistischem Lobpreis („Gottes Liebe ist wie die Sonne, sie ist immer und überall da") und mitreißendem Schwung; manche Teilnehmer unterstreichen den Rhythmus durch Händeklatschen (vielleicht ein entbehrlicher Amerikanismus). Den Neulingen erklärt man die Grundregeln: Alle sollen darauf ausgerichtet sein, zu Gott zu sprechen und Gott in sich und in der Runde sprechen zu lassen. Wer gern spricht, soll auch Mut zum Schweigen, wer schüchtern ist, Mut zum Reden haben. Die Beiträge sollen vielseitig und ganz persönlich sein, aber auch in den jeweiligen Zusammenhang passen.

Hier zeigt sich bereits das Grundanliegen: die gemeinsam und intensiv erlebte Unmittelbarkeit zum „Herrn". „Das Gebetstreffen ist in erster Linie unser Zusammenkommen, um den Herrn zu preisen, ihn anzubeten, seine Herrlichkeit kundzutun und das mitzuteilen, was seine Herrlichkeit offenbart . . . Wir sind nicht nur versammelt, um unsere Einsichten auszutauschen, sondern um auf Gott zu schauen und ihn anzubeten" (J. Cavnar, in: Ranaghan 60). Theologische oder pastorale Diskussionen haben hier keinen Platz. Wenn Beiträge in diese Richtung führen, soll der Leiter das Gespräch unterbrechen und es durch ein Gebet, ein Lied oder sonst eine Bemerkung wieder zurücklenken auf die Offenheit für die Gegenwart Gottes und seinen Lobpreis.

Gewöhnlich gibt nun der Leiter oder ein anderes Mitglied einen ersten biblischen Impuls, indem er eine Schriftstelle vorliest (z. B. Mt 11, 25–30; Eph 3, 14–21; Phil 2, 5–11). Diese Texte werden weder exegetisch noch theologisch erläutert; jeder soll sich unmittelbar von ihnen treffen lassen und durch sie der Güte und Gegenwart Christi bewußt werden. In diesem Sinn sprechen nun die einzelnen Teilnehmer nach einer Zeit der Stille ihre frei formulierten Gebete als Antwort auf die Botschaft der Schrift. Viele breiten dabei die Arme mit nach oben geöffneten Handflächen aus (auch ein Amerikanismus?). Zuerst bittet man darum, daß sich der „Herr" in dieser Stunde und Runde offenbaren und alle ergreifen möge. Dann lobpreisen einige Christus, der hier mit seiner Liebe gegenwärtig ist. Diese Phase erreicht ihren Höhepunkt in Akten der Anbetung, die auch in gemeinsam gesprochenen Formeln („Ehre sei dem Vater . . .", „Heilig, heilig, heilig . . .") ausgedrückt werden kann.

Es klingt auch für einen Gast fast natürlich, wenn in dieser Phase zwei oder drei Teil-

nehmer im gleichen Tonfall, in dem die anderen Gebete gesprochen werden, *„in Sprachen"* reden. Das soll – streng nach 1 Kor 14, 27 f. – jedoch nur geschehen, wenn ein Interpret da ist. Die Auslegung der Glossolalie erfolgt meistens in ohne Zögern ausgesprochenen Sätzen, die weitgehend biblisch formuliert sind, die sprachliche Eigenart des Interpreten widerspiegeln und (wenn es ein Sprachengebet ist) sich inhaltlich an den Schriftimpuls anschließen. Etwa: „Du bist der Vollkommene, und alles hast du erschaffen, ohne dessen zu bedürfen. Sei gepriesen." Oder ein prophetischer Zuspruch: „Wer an mich glaubt, dem schenke ich Frieden, spricht der Herr." Wenn einer ein Anliegen vorgetragen hat, kann sich die Prophetenrede auch persönlich an ihn wenden. An die Teilnehmer des Internationalen Treffens von 1973 erging die Prophetie: „Ihr seid nicht umsonst hierher gekommen. Ihr werdet noch größere Dinge erleben. Schaut nicht auf meine Werke, sondern auf mich."

Gegebenenfalls liest nun ein Teilnehmer als zweiten Impuls einen weiteren Bibeltext vor, worauf in gleicher Weise Stille, Gebete und Lobpreisungen folgen. Einer kann auch einen Psalm rezitieren. Ein Lied lockert dann die Atmosphäre wieder auf und leitet über zu einem zweiten Teil, der nicht so sehr der unmittelbaren Anbetung als vielmehr der „Auferbauung des Leibes Christi" durch die verschiedenen Gaben des Geistes gewidmet ist.

In einer kurzen Unterweisung (teaching) kann einer einen Bibeltext oder ein Thema des geistlichen Lebens erläutern (Gabe der Lehre). Daran können sich Erfahrungsberichte anschließen, wo erzählt wird, wie man in der letzten Woche das Wirken Gottes besonders deutlich erfahren konnte. Der Leiter kann auch einen einladen, die Geschichte seiner Bekehrung oder „Geisttaufe" zu erzählen. Alle diese Erfahrungsberichte sollen wieder in Lobpreis einmünden. Der kann in einem spontanen Gebet oder auch in der Formel „Preist den Herrn" oder „Halleluja" (vielleicht ein weiterer Amerikanismus freikirchlicher Herkunft) ausgedrückt werden.

Die Sehnsucht nach der Unmittelbarkeit zu Gott, nach der Erfahrbarkeit seiner Liebe führt hier oft zu einer Sehweise, die wie das „finalistische" Denken des Kindes (J. Piaget) den Zufall, das Gegebene und die Vermittlung durch die Menschen ignoriert, um überall nur noch die wunderbaren Fügungen und Aufmerksamkeiten des himmlischen Vaters zu erfahren. In dieser Vorsehungs- und Wundereuphorie werden Berichte von Genesungen leicht zu Heilungszeugnissen, Gesinnungsänderungen zu eindeutigen Wundern des Heiligen Geistes. Daß eine Gebetsgruppe plötzlich irgendwo einen Raum zur Verfügung gestellt bekam, daß man mit einem durchreisenden Charismatiker aus den USA zusammentreffen konnte – alles ist Grund zum Lobpreis. Bezeichnend für diese Einstellung, die wie bei den Pietisten leicht zu einer ständigen Interpretationsform und Redewendung wird, ist das Gebet, mit dem ein Charismatiker einen Informationsabend schloß: „Ergreife uns alle, die du uns heute abend so wunderbar zusammengeführt hast."

Nun kann ein gemeinsames Gebetssingen folgen: jeder singt – mit Wiederholungen – seine Anmutungen und Bitten verhalten vor sich hin. Einer stimmt einen Orgelpunkt

an, an dem sich die anderen orientieren, so daß ein harmonischer Gesang entsteht. Einzelne singen „in Sprachen". Der Leiter kann die Anwesenden auch einladen, sich die Hände zu reichen und still für die Platznachbarn zu beten. Das Treffen wird mit Liedern und organisatorischen Ankündigungen abgeschlossen.

Ist es wegen der großen Teilnehmerzahl nicht möglich, für konkrete Anliegen einzelner zu beten, so sucht man dies in einem kleinen Kreis mit eigenem Raum im Anschluß an das Groß-Meeting zu tun, denn das Fürbittgebet soll auf keinen Fall unpersönlich und mechanisch sein. Man betet für den Bittsteller, und einige legen ihm die Hände auf Kopf und Schultern – als „Gebetshandlung und Gebetssymbol" (E. O'Connor 1969, 15), als Ausdruck des Vertrauens in die Erhörung des Gebets und natürlich auch als soziodramatische Verstärkung. In diesem Rahmen können auch die Gaben der Lehre und Prophetie individueller wirksam werden (J. Cavnar, in: Ranaghan 72). So wurde einem Priester, über den man mit Handauflegung betete, die Prophetie zuteil: „Ich habe dich erwählt und als meinen Diener angenommen und werde dich auch weiterhin annehmen. Ich liebe dich, ich vertraue dir und ich werde dich brauchen" (H. Schneider 1973, 209).

Worin besteht die „charismatische Erfahrung"?

Mit Berufung auf die pneumatischen Aussagen von Paulus sucht der Charismatiker den Geist als innere Erfüllung spürbar zu erfahren, um in ihm „wandeln" zu können (vgl. Gal 5, 16–26). Die *charismatische Erfahrung* oder *„Taufe im Heiligen Geist"* (nach Mt 3, 11; Joh 1, 33; Apg 1, 5–11; 2, 1–4; 4, 31; 9, 17) muß zuerst einmal intensiv ersehnt und erbetet werden. Das setzt voraus, daß einer den „Mangel an Kraft" in seinem bisherigen Glaubensleben spürt und sich für eine Wiedergeburt durch radikale Selbstübergabe an Jesus (der ihn durch den Geist führen, sein absoluter „Herr" sein soll) und ein neues Erleben seiner Nähe bereit macht.

Diese Einstellung wird wohl am treffendsten auf dem Handzettel eines deutschen Auslandsmissionars beschrieben. *Text 1:* „Der Heilige Geist ist schon bei dir seit deiner Taufe. Seit der Firmung auch schon seine Gaben, zumindest der Wurzel nach. Durch das Pfingsterlebnis (Geisttaufe) lassen wir den Heiligen Geist bewußt die Führung übernehmen, laden Ihn ein, uns als Seine Werkzeuge zu benützen und alle Seine Charismen zum Wohl der Kirche zu manifestieren. Da dies der Wille Gottes ist, wird jedes echte Gebet darum erhört . . . Auch Markus 16, 70–20 wird dann in unserem Leben verwirklicht werden. Aber da nicht allein gehen . . . Auch nach dem Pfingsterlebnis müssen wir auf die Kirche hören (wir tun es dann viel lieber), müssen wir einander helfen und um Rat fragen. Der Heilige Geist führt uns dann immer richtig, aber Er tut das auch dann noch oft durch andere. Und als unterste Stufe demütig anfangen, in Sprachen zu beten, dann kommen auch die anderen Zeichen allmählich . . . Dann wird der Heilige Geist mich führen und lenken und mich so in Jesus einpflanzen, daß ich sagen kann: ‚Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir.'"

In dieser Einstellung beteten die Vorläufer von Pittsburgh die Pfingstsequenz. Mit dieser Einstellung und Erwartung kommt man auch zum Gebetstreffen. Erfüllt sieht man diese Erwartung, wenn sich ein Erlebnis wie das folgende einstellt.

Text 2: David Mangan, der heute an einer High School Mathematik und Religion unterrichtet, nahm als Student am erwähnten Wochenende mit den drei Duquesne-Professoren, die bereits die Geisttaufe empfangen hatten, teil. Er hatte „Das Kreuz und die Messerhelden" sowie die ersten Kapitel der Apostelgeschichte gelesen. Er ging in die Kapelle. „Ich stand vor dem Altar, und plötzlich lag ich auf dem Boden. Ich weinte und spürte eine solche Verzückung (ecstasy) wie nie in meinem Leben. Plötzlich war Jesus Christus so wirklich und gegenwärtig, daß ich ihn um mich herum spüren konnte. Ich wurde derart von dem Gefühl der Liebe überwältigt, daß ich es nicht beschreiben kann ... Als ich (die Kapelle verließ und) hinunterging, konnte ich nur Liebe auf den Gesichtern der anderen sehen und verstand nichts von dem, was gesagt wurde ... Zuerst wollte ich an dem Geschehenen zweifeln. Doch dachte ich, daß das überhaupt nicht zu mir paßt: Ich bin nicht emotional, ich weine nicht und bin nicht leicht von etwas zu überzeugen" (Ranaghan 24–28). – Zum Phänomen des Weinens: Manche machen die gleiche Erfahrung und lachen vor Freude eine halbe Stunde lang, andere kommen in einen Zustand der Ergriffenheit, wo sie gleichzeitig lachen und weinen. Diese erregte Phase klingt meistens bald ab. „Bei vielen folgt darauf eine der Inbrunst eines Konvertiten verwandte tief empfundene Frömmigkeit" (J. M. Ford 1972, 684).

Text 3: Donald L. Gelpi, Jesuit und Philosophiedozent in New Orleans, hörte 1968 beim Frühstück einen Mitbruder vom Nationaltreffen der katholischen Charismatiker erzählen. „Während er sprach, wurde ich tief bewegt. Nach dem Frühstück fühlte ich mich fast physisch in die Kapelle gezogen, wo ich mich setzte, um zu beten. Entsprechend Jims Beschreibung, wie er selbst die Sprachengabe empfangen hatte, fing ich an, still für mich selbst ‚la, la, la, la' zu sagen. Zu meinem großen Erstaunen folgte darauf eine rasche Bewegung der Zunge und der Lippen, die von einem erschütternden Gefühl innerer Andacht begleitet war. – Im Rückblick zeigt sich mir diese Erfahrung als ein Wendepunkt in meiner spirituellen Entwicklung. Ich hatte auch vorher treu gebetet. Aber das Gebet war trocken und etwas Pflichtmäßiges. Seit jenem Tag spürte ich ein wachsendes Bedürfnis zu beten und ein wachsendes Verlangen, für andere zu beten" (D. L. Gelpi 1).

Text 4: Ähnlich beschreibt auch einer der Professoren von Duquesne aus dem Rückblick von mehreren Jahren seine „Wiedergeburt". „Es war kein neues und kein revolutionäres Experiment, es hat vielmehr all die Dinge neu bestätigt, welche ich schon seit Jahren zu halten versuchte und seit vielen Jahren als richtig bekenne: meine Wertschätzung der Schrift, der Eucharistie, des Gebets und der Arbeit mit anderen Menschen. Der Unterschied ist nur, daß jetzt alles leichter geht und viel spontaner und von innen kommt" (E. Mederlet/K. McDonnell 10). Manche machen diese Erfahrung im Augenblick, wo andere über sie beten; andere erst Wochen danach.

Als Wirkungen der charismatischen Grunderfahrung werden immer wieder genannt: „Befreiung durch den Geist", Freude, Friede, Liebe (also die „Früchte des Geistes" nach Paulus), Kraft zum Zeugnis von der erfahrenen Gegenwart Christi, lebendiger Glaube, Liebe zur Heiligen Schrift, zum Gebet, zur Eucharistiefeier, und auch die auffallenderen Charismen der Prophetie, der Heilung von Krankheiten, des Sprachenredens und der Auslegung des Sprachenredens.

Im Unterschied zu den „Horizontalisten" wollen die Charismatiker der Gottesliebe und dem Gebet absolute Priorität einräumen. Doch die Diakonie soll aus dieser Liebe erwachsen und ihre Echtheit bezeugen (New Covenant, Okt. 1972, 3). Tatsächlich zeigen manche Beispiele, wie sich einzelne und auch Gruppen sozial engagieren (E. O'Connor 105 ff.). Viele ergreifen einen sozialen Beruf oder interessieren sich für den Priester- und Ordensberuf. Doch läßt sich auch nicht leugnen, daß in den USA wenig getan

wurde, um Schwarze oder Angehörige anderer Minderheiten in die Bewegung einzubeziehen, daß die strukturelle Seite der sozialen Fragen meistens übersehen wurde und in manchen Gruppen sogar eine deutliche Abneigung gegen solche Themen besteht (New Covenant, Nov. 1972, 4–6). Auch der wohlwollende Bericht von K. McDonnell stellt fest: „Das Sozial-Bewußtsein ist in manchen charismatischen Gruppen nicht sehr stark ausgeprägt" (S. 27). Ähnlich J. M. Ford (1972, 684): "Wenn auch einige soziales Interesse zeigen, so ist dies doch für die Bewegung selbst nicht charakteristisch." Es hängt wohl ganz von der schon vorhandenen sozialen Sensibilisierung der Gruppen und einzelnen ab, inwieweit die charismatische Erfahrung auch sozial motivierend wirkt.

Zur religionspsychologischen und spirituellen Deutung[3]

Es ist sicher ein Charakteristikum der charismatischen Bewegung, daß sie die intensive Erlebbarkeit (Erfahrbarkeit) der Beziehung zu Gott-Vater und zu Christus anstrebt und vermitteln will. Sie will – mit einem protestantischen Klappentext gesprochen – „tiefgekühlte Christen auftauen". Es ist darum nur sachgemäß und sollte nicht als psychologische Reduktion mißverstanden werden, wenn wir die Bewegung nach ihrer Emotionalität, nach der seelischen Dynamik der ihr eigenen Spiritualität, der persönlichen Einstellung und Erwartung der einzelnen und der Gebetstreffen befragen, um so die „charismatische Erfahrung" (und die Wege zu diesem Ziel) besser zu verstehen.

Die charismatische „Umstimmung"

Die charismatische Spiritualität betont, daß Christus (und mit ihm die Liebe des Vaters) durch seinen Geist in unserem Leben wirklich gegenwärtig ist, wenn wir uns ihm in unserem Herzen rückhaltlos aufschließen, ihn „Herr" sein lassen. Das spezifisch Pfingstliche liegt hier keineswegs in einer Überbetonung des Heiligen Geistes (sie sagen mit Recht, ihre Spiritualität sei nicht pneumatozentrisch, sondern trinitarisch), sondern in der Akzentuierung der *Erlebbarkeit* der Gegenwart des „Herrn". „Herz" und damit „Mensch" wird hier ganz vom Gemüthaften, von der Mitschwingungsfähigkeit her gesehen.

Der „Herr" soll so real gegenwärtig (vgl. Text 2) erlebt werden, als stehe er physisch neben dem Beter. Es gehört zur nötigen Einstellung und Erwartung des einzelnen Charismatikers, daß er darauf vertraut, daß sich ihm der „Herr" überall, besonders aber

[3] Siehe dazu J. Zutt (Hrsg.), Ergriffenheit und Besessenheit (Bern, München 1972); V. E. von Gebsattel, Zur Frage der Depersonalisation, in: J.-E. Meyer (Hrsg.), Depersonalisation (Darmstadt 1968) 215–254; A. Maslow, Religions, Values and Peak-Experiences (New York 1971); A. Vergote, Religionspsychologie (Olten 1970) 191–206; B. Grom, Gibt es eine neue Religiosität?, in: K. Rahner (Hrsg.), Ist Gott noch gefragt? (Düsseldorf 1973); ders., Methodisch-didaktische Impulse für die religionspädagogische Praxis (Freiburg 1972).

im Gebet (und in der Eucharistie) durch seinen Geist als „Kraft", fast wie ein elektrischer Strom mitteilt, daß er ihn in seine Liebe und Kraft eintaucht (Text 2) und damit „erfüllt", so daß Jesus in ihm lebt (Text 1): seine Liebe, Freude, sein glossolalisches Beten (nach Röm 8, 26), sein Sieg über die Krankheit und über die Dämonen. Das Gebetstreffen, das Diskussionen und Reflexionen verbannt und sich ganz auf die Anbetung des gegenwärtigen „Herrn" konzentriert, ist ein „Warten auf den Herrn" (J. Cavnar, in: Ranaghan 62), daß die Gruppe nicht nur von menschlichen Kräften, sondern vom Geist des Herrn selbst ergriffen werde.

Gerade angesichts dieses Vertrauens auf die so erlebbare, ergreifende Unmittelbarkeit des Herrn fühlt sich der „tiefgekühlte" Gläubige, der die Wirklichkeit Gott im täglichen Leben und in der Eucharistie verborgener und nüchterner sieht, ziemlich überfahren. Er kann nicht wie die anderen mitjubeln beim Gesang, und auch sein Beten fällt „suchender" aus. Hier zeigt sich das Hauptziel der charismatischen Bewegung in seiner Anfangsphase. Sie will den Christen „umstimmen": weg vom distanziert-historischen Blick auf den Jesus der Vergangenheit hin zur gegenwärtigen Liebe und Kraft des „Herrn"; weg von einem einseitig am Beweisen und logischen Verknüpfen interessierten Denken hin zum Nahbezug des Gemüts, das nach Liebe, Geborgenheit und Einheit fragt; weg vom vorprogrammierten Denken und Reagieren und von erstarrten religiösen Formen hin zu persönlich-spontanem Erleben; weg vom prometheisch-ichhaften Leben aus den eigenen Ideen hin zur Bereitschaft, sich von der übermenschlichen Kraft des Geistes des Herrn „führen zu lassen".

Das Ziel dieser „Umstimmung" ist die charismatische Erfahrung. J. M. Ford, Theologiedozentin und Mitglied eines „prayer group", sieht darin einen Anflug von „eingegossener Beschauung". V. H. Hine (1968, 1969), die 45 Fallgeschichten und 239 Fragebogen von protestantischen Pfingstlern ausgewertet und mit vielen Gemeindeleitern gesprochen hat, meint, es handle sich um ein Erfüllungserlebnis, wie es A. Maslow als „peak-experience" (Höhepunktserfahrung) beschrieben hat.

Das enthusiastische Erfüllungserlebnis

Man versteht die charismatische Erfüllung wohl am besten, wenn man bedenkt, wie sie entsteht: als innewerdende Antwort auf die Botschaft von der Gegenwart und Liebe des Herrn. Diese Botschaft – das wurde bereits deutlich – hebt vor allem das Erfüllende am christlichen Glauben hervor: mein kleines Ich – geliebt und ergriffen von einer unendlichen Liebe, getragen von der übermenschlichen Kraft Gottes. Man kann sich eigentlich keine größere emotionale Bereicherung vorstellen. Sie bewirkt eine „enthusiastische" (wörtlich: gottbegeisterte) Umstimmung.

Das religiös-enthusiastische Erfüllungerlebnis kann wohl am besten durch den Kontrast mit dem Gefühl existentieller Leere verdeutlicht werden, wie es extrem bei psychotischer Derealisation und Depersonalisation (Melancholie) erfahren wird. In der be-

kannten Studie V. E. von Gebsattels über den Fall Br. L., einer für exakte Selbstbeobachtung begabten Patientin, zeigt sich, wie psychisch Kranke an Leere- und Ohnmachtsgefühlen leiden können. Die Patientin weiß wohl um sich selbst, die Welt, die Mitmenschen und Gott. Aber diese Beziehungen sind nur noch gewußt, nicht innerlich ausgefüllt, und die Arbeit für ihren Mann und ihre Kinder ist für sie nur noch hohle, mechanische Verrichtung.

„Die Daseinserfüllung ist mir genommen. Ich lebe nicht, ich fühle nicht, mein Körper ist tot ... Die Leere kann man weder überwinden noch ertragen, man wird ihrer nur in einem Gefühl der Ohnmacht inne, in einer nicht zu überwindenden Schwäche ... Statt das Leben zu fühlen, ist alles leer ... Nicht ist es so, als empfände ich die Leere, nein, ich bin die Leere. Schrecklich tot ist die Beziehung zu meinem Mann und meinen Kindern ... Dieses entsetzliche Gefühl des Nichtreagierenkönnens. Man rennt mit dem Kopf gegen eine Wand, um die Beziehung herzustellen, aber es geht nicht. Die Leere füllt den Zwischenraum zwischen mir und meinem Mann, so daß ich nicht hinüberkomme ... Von der ganzen Welt bin ich so abgehalten ..." (S. 220–223).

Die oben zitierten Zeugnisse der Charismatiker zeigen gerade ein Kontrastbild dazu. Statt quälender „Leere" eine „Daseinserfüllung", die vor Freude lachen und weinen läßt und das Ichgefühl bis zur Ich-Hypertonie und zum Ergriffensein und Geführtwerden durch göttliche Liebe und Macht steigert. Statt „Ohnmacht" und „Schwäche" (bis zum Gefühl, der eigene Körper sei einem genommen und tot) eine „Kraft", die einen zum Dank und Lobpreis und zum zeugnishaften Weitererzählen, ja sogar zum Beten über Kranke[4] treibt. Statt „unvollziehbarer" und nicht mehr auszufüllender Verhaltens- und Wissenshülsen ein religiöses Leben, das „viel spontaner und von innen kommt" (Text 4). Statt Isolation eine überschwengliche Liebe, wo man „nur Liebe auf den Gesichtern der andern sehen" kann (Text 2). Statt der depressiven Spaltung des Selbst in ein beobachtendes und ein beobachtetes Ich (Selbstbeobachtungszwang) eine Unmittelbarkeit und ein Optimismus, die leicht zu Naivität und Fundamentalismus führen[5].

Beim Depersonalisationssyndrom ist das Gefühl der Leere und Schwäche vermutlich darauf zurückzuführen, daß das „sympathetische Grundverhältnis" und die „Totalitätsbeziehung" (E. Straus), die vorgängig zu allem einzelnen Erkennen und Wollen das Ganze der Welt erst als „meine" Welt erscheinen läßt, gestört ist. Sind die verschiedenen Züge des enthusiastischen Erfüllungserlebnisses nicht dementsprechend im gegenteiligen Phänomen begründet: in einer allgemeinen Stimulierung der emotionalen Kräfte, die zuerst einmal die „Totalitätsbeziehung" gesteigert erleben läßt?

Der religiöse Enthusiast fühlt sich „überhaupt" intensiv geliebt und ergriffen, und diese präreligiös-religiöse Grundstimmung prägt alle einzelnen Wahrnehmungen, Aus-

[4] Nach V. Hine (1969, 223) fühlen sich viele Glossolalen nach der Geisttaufe auch körperlich besser, spüren gleichsam elektrische Ströme durch den Körper fluten und können u. U. zu einem magischen Bewußtsein ihrer Unbesieglichkeit neigen.

[5] Auch liberal Erzogene und an der Autorität der Bibel einst Zweifelnde werden mit wenigen Ausnahmen nach der Geisttaufe fundamentalistisch (V. Hine 1969).

legungen und Reaktionen bezüglich seines eigenen Ich, seiner Mitmenschen und seiner Umwelt. Da er in das „Wasser des Heiligen Geistes eingetaucht" ist (ein Bekehrungsbericht), strömt er über, wo immer seine Verbindung zu diesem Ozean („Gott in mir") auch nur im geringsten aktiviert wird: im religiösen Gespräch (Zeugnis), beim Blick auf das äußere, alltägliche Leben, das euphorisch-wundergläubig als einzige Kette von Aufmerksamkeiten der göttlichen Liebe interpretiert wird (Finalismus), beim Blick auf die Bibel, die Eucharistie und verschiedene Gebetsformen, die alle ganz unmittelbar als Aufruf zur Bewußtmachung, Wiederbelebung der „ozeanischen" Grundbeziehung zum Dasein gesehen werden (darum die Neigung zum Fundamentalismus, die überschwängliche Liebe zu Eucharistie, Rosenkranz u. ä.).

Die enthusiastische Umstimmung mag also oft – wie zum Teil die peak-experience nach A. Maslow – zu einem Erfüllungserlebnis führen, das ein narzißtisch-ichbezogenes Schwimmen im Ozean einer urmütterlichen Liebe bleibt (ähnlich dem Zustand während der „Nirwanatherapie" auf der Oberstufe des autogenen Trainings). Dieses Erlebnis kann aber als „heilsame Regression" (A. Maslow) die emotionalen Kräfte des Menschen in einer Weise reaktivieren, daß auch das echt dialogische Verhältnis zu Gott mit neuer seelischer Energie gelebt wird. Gerade durch den Bezug auf den Gehorsam Jesu gegenüber dem Vater und auf sein Gebot der Bruderliebe kann und muß verhindert werden, daß nur die Sehnsucht nach urmütterlicher Geborgenheit angesprochen wird (Schwärmerei, Bondieuserie). So könnte bei verantwortlicher Führung gewährleistet werden, daß der menschliche Drang zur „Ich-Ausdehnung" (L. Szondi) geweckt und zu einer „Ich-Bindung" (K. Girgensohn) mit Begegnungscharakter und ethischer Verbindlichkeit entwickelt wird.

Umstimmung mit Hilfe der Gruppe

In dem grundlegenden Bemühen um eine Umstimmung des verengten heutigen Bewußtseins, in dem Ziel einer menschlichen und religiösen Regeneration des Menschen vom verkümmerten Emotionalen her steht die charismatische Bewegung in eine Reihe mit der Meditationsbewegung, mit „gruppendynamischen" Exerzitien, mit Gruppen im Geist der Focolarini, dem Cursillo und anderen. Das Spezifische liegt wohl in der eben analysierten enthusiastischen Grundeinstellung einerseits und in den sie stützenden, in den Erweckungsbewegungen entwickelten expressiv-suggestiven Gruppenelementen andererseits. Darum auch die eigenartige Mischung von Modernität und Konservativität in dieser Bewegung.

Zu den erwähnten Gruppenelementen gehören – wenn man einmal von allen möglichen Amerikanismen absieht – wesentlich das in der Gruppe gesprochene, sich direkt an den „Herrn" wendende freie Gebet, die enthusiastischen Lieder, das Gebetssingen, das Hören auf die glossolalische Botschaft des Herrn hier und jetzt an die Gruppe, der zeugnishafte religiöse Erfahrungsaustausch und das mit Handauflegung verbundene Fürbittgebet. Alle diese Elemente fördern konsequent die Bereitschaft, aus sich heraus-

zugehen („acting out"), und verstärken, wie es in einer Gruppe immer geschieht, das Erfahrene und Mitgeteilte. Bei dem frei formulierten Lobpreis der einzelnen wird inhaltlich das ausgesprochen, was wohl die meisten Gläubigen innerlich sagen, wenn sie in der Meditation oder nach dem Empfang der Kommunion ganz „dialogisch" beten und „Anmutungen" formulieren. Der wesentliche Unterschied liegt darin, daß der Nicht-Charismatiker diese Anmutungen 1. weniger gefühlsbetont und 2. nicht vor anderen aussprechen würde.

Hier wird deutlich eine Grenze überschritten, Umstimmung unseres „normalen" Bewußtseins forciert. Der Charismatiker würde sagen: 1. Die „normalen" Christen leben, ohne es zu merken, in einer Kultur, die religiöse Gefühle tabuisiert und sich so um das Ergriffenwerden (das neben Erfüllung immer auch Bindung bedeutet) herumdrückt. Haben frühere christliche Jahrhunderte das ergriffene Weinen nicht als „Tränengabe" bewertet? 2. Der Gottesdienst, bei dem aus einem Buch Fürbitten vorgelesen werden, wahrt gewiß die Intimsphäre des einzelnen, tötet aber auch jegliche Spontaneität und persönliche Teilnahme.

Was ist von der charismatisch-enthusiastischen Umstimmung zu halten?

Die charismatische Umstimmung mit ihren eben erwähnten wie auch den weiter oben angeführten Zielen sieht sicher richtig, daß die Kirchen eine *Enttabuisierung des religiösen Empfindens* und eine Weckung vitaler religiöser Erfahrung fördern müssen. Es ist nicht zu leugnen, daß die massive Tabuisierung des höheren Gefühlslebens und zumal des Religiösen in den letzten Jahren bis in die Kerngemeinde und in den Kreis der Geistlichen und Ordensleute vorgedrungen ist und der Glaube oft eher zu Tod reflektiert als erfahrbar gemacht wurde.

Die charismatische Bewegung könnte, wenn sie sich nicht durch Emotionalismus und Esoterik zur Wirkungslosigkeit verurteilt, dazu beitragen, daß in der Spiritualität (und auch in der theologischen Reflexion) die pneumatische und emotionale Bedeutung und Gegenwart Christi konsequenter beachtet wird: Christus nicht nur als der historische Jesus und der Gottmensch, sondern gegenwärtig und (wie?) wirksam als „Geist" und „Kraft". Der deutschsprachigen Theologie ist hier zuzubilligen, daß sie etwa durch die Einbeziehung existenzphilosophischer Kategorien und durch das Bemühen um eine Theologie der Hoffnung mehr zur Klärung des Emotionalen und Erfahrbaren im Glauben getan hat als offensichtlich die ehemals intellektualistische, formelhafte Schultheologie, von der nordamerikanische Theologen anscheinend erst durch die Charismatik loskommen.

Mit ihrer Betonung des Lobpreises (Begründung: Eph 1, 12) macht die Bewegung zu Recht auch auf den unterentwickelten Sinn für den *Dank* aufmerksam, der teilweise zu einer fast depressiven Unfähigkeit im modernen Glaubensbewußtsein geworden ist[6].

[6] Vgl. die Auseinandersetzung mit D. Sölle bei F.-J. Steinmetz, Danksagung unter Illusions-Verdacht, in: Geist und Leben 44 (1971) 408–424.

Richtig ist auch, daß eine religiöse Enttabuisierung und Erweckung mit Kommunikationsformen arbeiten muß, die einen intensiven, erfahrungsbezogenen, auch zeugnishaften Austausch unter Gläubigen fördern: freies Gebet im Gottesdienst, persönliche offene Gesprächsatmosphäre, verschiedene Fragetechniken, Identifikationsimpulse, Rollenspiel und ähnliches (vgl. B. Grom 1972).

Doch andererseits ist auch kritisch zu fragen: Muß die religiöse Enttabuisierung und Erweckung so massiv versucht werden wie hier: durch ein forciert expressives Gruppenklima (das die Wahrung eines Intimbereichs und freier Entscheidung erschwert) und durch eine enthusiastische Erwartung, die weit über die Bereitschaft zum Ergriffenwerden hinausgeht und sich leicht auf Emotionalität um der Emotionalität willen, auf ein fast autosuggestives Sichhineinsteigern und „Affektpumpen" (E. Kretschmer über den Hysteriker) fixieren kann?

Daß beim Gebetstreffen nur positive spirituelle Beiträge zugelassen werden und Reflexionen und aufbrechende Diskussionen auf die Zeit nachher verschoben werden, ist im Prinzip sicher richtig. Nur kommt, wie es scheint, in vielen Gruppen die kritische und reflektierende Aussprache zu kurz. Auch Charismatiker mit theologischer Ausbildung führen oft eine Sprache, die nur um das eigene Erlebnis kreist, biblische Aussagen wiederholt und sich nicht um das Gespräch mit dem Weltbild des kritischen Zeitgenossen bemüht. Die ständige Ausrichtung auf das unvermittelte Sichbetreffenlassen durch die Heilige Schrift und die Konzentration auf den nicht mehr suchenden, sondern nur noch findenden Lobpreis fördern – als Reaktion auf die heutige Hyperrationalität – ein *einseitig emotionales Klima.* Die forcierte Bereitschaft, sich von der Gegenwart des Herrn in allen Fügungen des Lebens ergreifen zu lassen, drängt das „rationale" Wissen um die Vermitteltheit des Wirkens Gottes mit uns zurück. Die Tatsachen der äußeren, kosmobiologischen Welt werden so allzugern von einer vorsehungs- und wunderseligen Theologie der Unmittelbarkeit her gedeutet.

Im Bereich der inneren Erfahrung führt die Theologie der Unmittelbarkeit zu der problematischen Neigung, die ichgelöste Spontaneität des (auch unbewußten) seelischen Lebens, zu der man sich umstimmt und die in der kontrolliert-unwillkürlichen Leistung der Glossolalie (siehe unten) ihren Höhepunkt erreicht, unbedenklich als offenbarungsmäßige Inspiration durch den gegenwärtigen Herrn zu werten. Ob hier nicht statt des stillen, auch dem Zweifel ausgesetzten „Ergriffenseins in der Tiefe" (P. Tillich) die sensationelle Erschütterung nach Art des „Jenseitsverkehrs" in Spiritisten- und UFO-Zirkeln gesucht wird? Die Neigung mancher Charismatiker zu einer ausgeprägten Dämonologie und zum Heilen durch Gebet müßte ebenfalls in diesem Zusammenhang untersucht werden.

Auf jeden Fall besteht die Tendenz, eine emotionale Ergriffenheit zu kultivieren, die unbehelligt und getrennt von einer sie begleitenden Erhellung und Selbstkritik der Vernunft ihr Leben führt. Gerade dieses Desinteresse an einer „selbstkritischen Mystik" (K. Rahner) unterscheidet die charismatische Umstimmung von der religiösen Erfahrung, zu der die Exerzitien des Ignatius von Loyola hinführen wollen.

Mit all dem ist also die grundlegende Gefahr des *religiösen Emotionalismus* gegeben: daß hier nicht die echte Mitte des Menschen erweckt und „ergriffen" wird, jener Kern der Persönlichkeit, wo (gegen das Schwärmertum) die Ergriffenheit auch Einsicht und Engagement und (gegen den Intellektualismus und Moralismus) die Einsicht und das Engagement auch Ergriffenheit ist, sondern daß der Genuß der eigenen Ergriffenheit in den Vordergrund tritt. Dazu gehört auch die im Vergleich mit dem Eigenverantwortungssinn der „Révision de vie" fast quietistische Betonung der Hingabe und des passiven Geführtwerdens durch Gott.

Die charismatische Bewegung kann trotz dieser Gefahren unter besonders günstigen Voraussetzungen eine legitime Form der Aktivierung der emotionalen Kräfte des religiösen Lebens sein und insofern auch „ein Weg Gottes für die Zukunft" (Suenens). Die Pastoral kann von ihr einiges lernen. Aber angesichts ihrer Neigung zu emotionaler Hypertrophie und angesichts ihrer Beschränkung auf Personen, die bereits eine feste Glaubensüberzeugung mitbringen und intensive Erlebbarkeit suchen (Gefahr eines unmissionarischen geistlichen Feinschmeckertums) scheint es geraten, die vorhandenen pastoralen Kräfte in den anderen Initiativen zur menschlich-religiösen Umstimmung und Erneuerung (Meditation, Einkehrtage mit gruppendynamischen Elementen u. ä.) einzusetzen. Die Pastoral würde gewiß unaufschiebbare Aufgaben vernachlässigen, wenn sie das Heil von dieser Bewegung erwartete.

Das Sprachenreden – religiöser Dadaismus?

Im Unterschied zu vielen alt-pentekostalischen Gruppen meinen weder die Neo-Pentekostalen noch die katholischen Charismatiker, das Sprachenreden (Zungenreden, Glossolalie)[7] folge notwendig jeder Bekehrung und Geisttaufe, sei also deren sicherstes Anzeichen. Vielmehr ist für sie der Versuch, glossolalisch zu reden, die Einübung in das „einfachste Charisma", durch das sie Zugang zum Charismatischen überhaupt finden, ein Stück Initiation (vgl. Text 1 und 3; A. Bittlinger 1972, 8).

[7] Siehe dazu E. Mosimann, Das Zungenreden (Leipzig 1911); O. Pfister, Die psychologische Enträtselung der religiösen Glossolalie und der automatischen Kryptographie, in: Jahrb. für psychoanal. und psychopath. Forschungen 3 (Leipzig 1912) 427–466; 730–794; H. Rust, Das Zungenreden (Tübingen 1924); G. T. Cutten, Speaking with tongues (New Haven 1927); H. K. Schjelderup, Psychologische Analyse eines Falles von Zungenreden, in: Zeitschr. für Psychologie 122 (1931) 1–27; A. Boisen, Economic Distress and Religious Experience: A Study of the Holy Rollers, in: Psychiatry 2 (1939) 185–194; L. C. May, A Survey of Glossolalia and Related Phenomena in Non-Christian Religions, in: American Anthropologist 58 (1956) 75–96; M. T. Kelsey, Zungenreden (Konstanz 1970); T. Spoerri, Ekstatische Rede und Glossolalie, in: ders. (Hrsg.), Beiträge zur Ekstase (Basel 1968) 137–152; L. M. Vivier, The Glossolalic and his Personality (ebd. 153–175, deutsch: Zungenreden und Zungenredner, in: W. J. Hollenweger 1971, 183–205); V. H. Hine, Pentecostal Glossolalia, in: Journal for the Scientif. Study of Religion 8 (1969) 211–226; F. G. Goodman, Phonetic analysis of glossolalia in four cultural settings (ebd. 227–239); diess., Speaking in Tongues (Chicago 1972); A. Bittlinger, Glossolalia (Schloß Craheim 1969); ders., . . . und sie beten in anderen Sprachen (ebd. 1972).

Wer die Glossolalie erlernen will, muß die nötige Einstellung mitbringen, muß zur charismatischen Umstimmung bereit sein:

„Um in Sprachen reden zu können, müssen wir mit dem Beten in Deutsch aufhören. Nachdem man seine Gebete in der Muttersprache vor den Herrn gebracht hat, soll man ganz einfach in Schweigen verharren und sich fest vornehmen, keine einzige Silbe irgendeiner Sprache zu sprechen, die man jemals gelernt hat. Die Gedanken konzentrieren sich dann ganz auf Jesus. Und so spricht man vertrauensvoll und nimmt es im Glauben, daß der Herr die Ihm dargebrachten Laute annimmt und sie zu einer Sprache formt. Man selbst sorgt sich nicht um das, was man sagen soll... Die ersten Laute klingen für das eigene Ohr fremd und unnatürlich, sie kommen nur zögernd und unartikuliert (ähnlich einem Kleinkind, das sprechen lernt)... Spricht man aber weiter und Lippen und Zunge werden immer gelöster, dann wird der Geist anfangen, die Laute in eine herrliche Sprache des Gebets und Lobpreises zu formen" (L. Christenson bei A. Bittlinger 1972, 27).

Es handelt sich hier ohne Zweifel um eine Umschaltung und Umstimmung auf die spontane Aktivität und Inspiration des Unterbewußten oder Unbewußten: Nicht mehr ich spreche, sondern *es* spricht in mir. Also Umstimmung auf einen vom Wachbewußtsein völlig unkontrollierten, ekstatischen, trance-ähnlichen Zustand, wo der Mensch ganz von unwillkürlichen, automatischen Sprech- und Bewegungsimpulsen getrieben wird? Diese Deutung, die seit dem klassischen Werk von George Cutten immer wieder vorgetragen wurde, läßt sich in dieser Form sicher nicht auf die neu-charismatische Bewegung anwenden. Denn hier werden, anders als bei manchen „wilden" Alt-Pentekostalen, die völlig automatischen Äußerungen wie Schreien, Lallen, Jauchzen, Stöhnen, Zittern und Konvulsionen abgelehnt. Das Sprachenreden, das die Charismatiker zur Vertiefung ihres Gebets (zunächst privat und in begrenztem Rahmen auch in der Gruppe) anstreben, soll sich bei vollem Bewußtsein und unter Kontrolle vollziehen (so schon 1 Kor 14, 32). Es ist also zu unterscheiden zwischen dem Zwangsreden von psychisch Kranken oder abnorm Erregten und dem Sprachenreden der Charismatiker.

Bei *psychisch Kranken* gibt es unfreiwilliges, automatisches Reden (ähnlich wie das Sprechen im Traum und in der Narkose) 1. in der Muttersprache, 2. in bestehenden fremden Sprachen, die der Glossolale anscheinend nie gelernt hat[8], 3. in einer aus dem Material der Muttersprache gebildeten Kunst- oder Phantasiesprache, 4. in artikulierten, aber unsemantischen Lautkombinationen, die dem Hörer als unverständliche und sinnlose Sprache erscheinen (also in einer Eigensprache ohne Bausteine aus einer bestehenden Sprache). Ein Schizophrener kann beispielsweise mitten in einem muttersprach-

[8] Anwesende hören sich z. B. lateinisch, hebräisch, französisch usw. angesprochen (Xenoglossie). In manchen Fällen haben sich diese seltenen und nicht eindeutig bezeugten Erscheinungen als Leistungen des latenten Gedächtnisses (Kryptomnesien oder Hypermnesien) erwiesen: die Äußerungen waren bei einer weit zurückliegenden Gelegenheit vom Gedächtnis aufgefangen worden und lösten im Trancezustand automatisches Sprechen aus (H. Rust). In manchen Fällen wurde vielleicht wie bei den Vorführungen von Sprachimitatoren eine Fremdsprache täuschend nachgeahmt (T. Spoerri). Da vielerlei Wörter produziert werden, können Anderssprachige leicht Anklänge an Wörter ihrer Sprache heraushören (A. Bittlinger 1969, 67). Auch telepathische „Abzapfung" bei Umstehenden könnte eine Rolle spielen.

lich begonnenen Satz von einem Sprechimpuls der vierten Form überfallen werden: „. . . ich habe Ihnen das ja schon oft gesagt, Herr Doktor, ich kann man ja rimenja, jorieton soro poscha kajoramatschala . . ." (T. Spoerri 149). Psychologisch unterscheiden sich diese Redeformen dadurch vom normalen Sprechen, daß sie unter dem Zwang eines unbewußten (z. B. in Trance) oder halbbewußten Impulses geschehen, vollautomatische oder halbautomatische Rede sind. Zwangsreden in Trance[9] sind dem Glossolalen nachher nicht bewußt; hat er sie hingegen bei Bewußtsein ausgesprochen, so konnte er sich selbst hören und vermag seine Worte unter Umständen hernach auch durch Assoziationen zu deuten.

O. Pfister und H. K. Schjelderup berichten von Fällen, wo Patienten zu ihren glossolalischen Phantasiewörtern belastende oder auch erhebende Erlebnisse aus ihrer Kindheit assoziieren und damit bewußt machen konnten. Zur Glossolalie „Schunahaz efflor disgudenei bella auenfang einplüi schenö wei . . ." assoziierte beispielsweise ein Patient: Efflor – eine Reise nach Florenz („flor"). Sie wurde, obwohl versprochen, zunichte. Der betreffende Herr erklärte, es gebe dort so schöne Blumen . . . Ferner verhieß er, ich könne in Florenz auf einem Elefanten reiten. Disgudenei: Mit 7 Jahren war ich einen Monat lang krank und durfte nur Milch und Eier genießen. Ich hätte aber lieber etwas anderes gegessen. Allein die Mutter tröstete immer: *„Dies ist gut, ein Ei!"* Bella: So hieß ein Hund, der mich als 6- oder 7jähriger derart biß, daß ich heute noch eine Narbe trage (O. Pfister 454).

Glossolalie kann also eine *therapeutische Funktion* haben, insofern sie eine Bewußtmachung abgespaltener Erlebnisse und Antriebe und eine Regression zu prägenden Kindheitserlebnissen ermöglicht, ähnlich wie die Arbeit am Traum. Die einzelnen Laute, teilweise aus der Muttersprache, teilweise aus Kinderlauten oder freier Sprachphantasie gebildet, sind hier nicht sinnlos, sondern „Symbole für ganze Vorstellungskomplexe" (H. Rust 37). In ihnen können auch mehrere Wörter der Muttersprache zu einem Ausdruck einer bisher verdrängten seelischen Konfliktsituation „verdichtet" werden (H. K. Schjelderup 16). Diese therapeutische Regression kann mit einem überwältigenden Gefühlsrausch oder einem ruhigeren Befreiungsgefühl verbunden sein – vielleicht deshalb, weil dadurch eine Rückkehr zur Selbstherrlichkeit des frühkindlichen Narzißmus möglich wird. Der Patient kann auch das Gefühl haben, er trage Gott in sich (ebd. 26).

Neben diesem auf früheren Verdrängungen, Bewußtseinsspaltungen, Trance oder Massenhysterie beruhenden Sprachenreden gibt es eine Glossolalie, die auch bei psychisch Gesunden als Begleiterscheinung zur stillen Betrachtung und religiösen Hingabe auftritt. Die Charismatiker, die sie praktizieren, fühlen sich zwar über sich hinausgehoben (wenigstens, solange es noch nicht zur Routine geworden ist), können aber bei vollem Bewußtsein frei bestimmen, wann sie anfangen und aufhören und wie laut und wie schnell sie reden wollen, „wie ein Kind, das in einer selbstgemachten Sprache vor sich hinredet" (A. Bittlinger). Manche können diese Fähigkeit auch außerhalb des religiösen Zusammenhangs bei einer psychologischen Untersuchung betätigen. Manche spre-

[9] Darum ist Glossolalie in jenen Religionen zu beobachten, die ekstatisch-schamanistisch eingestellt sind (L. C. May).

chen nur einige Sekunden, andere über eine Stunde auf diese Weise, gegebenenfalls auch in mehreren Sprachen (V. H. Hine 1969; L. M. Vivier).

Phonetisch läßt sich die „gesunde" Glossolalie von der vierten Form des pathologischen Zwangsredens bzw. von einer unbekannten, melodiösen Fremdsprache oder Kunstsprache (einem dadaistischen Gedicht) kaum unterscheiden. Es scheint aber individuelle und kulturbedingte Unterschiede zu geben, etwa zwischen dem folgenden ersten Beispiel einer spanischsprachigen Pfingstlerin (F. D. Goodman 231) und der nach dem Klangbild des Liedes „Jesus, geh' voran" geschaffenen glossolalischen Dichtung des Berliner Pastors Paul (H. Rust 42):

(1) húntala hún
má tan dié
húntala hanandada di
kóntala handala
húntala hándala handi
kuntalahandi

(2) Ea tschu ra ta
u ra torida
tschu ri kanka oli tanka
bori tori ja ra fanka
kulli katschi da
u ri tu ra ta!

Entscheidend für ein Verständnis dürfte die Tatsache sein, daß die charismatischen Glossolalen ähnliche psychische Wirkungen bei sich feststellen wie die erwähnten Patienten: ein Gefühl großer Freiheit, Ruhe, Freude, Liebe, Geduld („Früchte des Heiligen Geistes"), mehr Selbstvertrauen und Fähigkeit, die Mitmenschen zu lieben (V. H. Hine 1969, 216), „Salbung mit Kraft von oben", „Erfülltsein mit der himmlischen Kraft Gottes", „Herrlichkeit und Erhabenheit", „Der Geist Gottes spricht durch einen" (L. M. Vivier 1971, 198). Gewiß gibt es da einen Unterschied: Der Charismatiker soll nur Gefühlsregungen aktivieren, die auf eine allgemeine Hochstimmung und auf Lobpreis ausgerichtet sind (er will sich vom „Herrn" führen lassen), während der psychisch Kranke vor allem unverarbeitete Konfliktsituationen, Verlassenheitsgefühle, aggressive und lusthafte Regungen äußert. Daß diese Scheidung nicht immer gelingt, zeigt u. a. M. Kelsey.

Das charismatische Sprachenreden dürfte also, wie A. Boisen schon 1939 beobachtet hat, eine *therapeutische Technik* sein: Ähnlich wie durch Beachten und Verarbeiten von Träumen, freien Assoziationen, durch Psychodrama, gruppendynamisches Training u. a. werden durch das spontan-kindliche Sprechen verkümmerte oder abgespaltene Kräfte des unbewußten Seelenlebens aktiviert. Sofern diese „Regression" nicht manisch um eines narzißtischen Allmachtsgefühls willen gesucht wird und nicht bei Schizophreniegefährdeten zu unkontrollierbaren Ausbrüchen führt, kann sie der Persönlichkeit neue psychische Energien („Kraft") erschließen, so daß ein Leben mit größerem Gefühlsreichtum, tieferem Verständnis und gesteigerter Gedächtnis- und Intuitionsfähigkeit möglich wird – auch im religiösen Bereich (L. M. Vivier; M. Kelsey). Dem Gläubigen wachsen dadurch emotionale Kräfte zu, durch die er sich befähigt fühlt, Gott erstmals „richtig" zu lobpreisen in einem „Aussprechen des Unaussprechlichen" (K. Barth über den Sinn der Glossolalie). Er kann dieses neue innere Erleben nicht mehr in der erlern-

ten Sprache ausdrücken, sondern drängt zu einem „übersprachlichen" Ausdruck (der von außen nicht mehr von einer infantil-„vorsprachlichen" oder seelisch nicht mehr gefüllten, routinierten Äußerung unterschieden werden kann). Er hat das Gefühl, daß er „sich selbst erbaut" (1 Kor 14, 4) und daß die Worte der Schrift eine neue Realität erhalten (das Gegenteil von „Derealisation"). Eine Art „Nirwanatherapie" wie auf der Oberstufe des autogenen Trainings – so nützlich und so vieldeutig wie andere Techniken der Kultur-(Versunkenheits-)Ekstase: Yoga, Zen u. a. und wie diese stets der Verbindung mit der intellektuellen Weltdeutung bedürftig (vgl. 1 Kor 14, 13 ff.).

Die Persönlichkeitstests von L. M. Vivier an 24 Glossolalen einer „ruhigen" Pfingst-Kongregation haben zwar erwiesen, daß das Sprachenreden als solches bei psychisch Gesunden zu keinerlei Bewußtseinsspaltung führt. Doch über die Wirkung bei seelisch Belasteten gibt es keine exakten Beobachtungen.

Die charismatische Umstimmung zielt also keinen völlig automatischen Zustand an. Der Glossolale soll sich in der Unmittelbarkeit eines Kindes äußern, ohne Selbstkritik und Selbstbeobachtung. Das ist eher ein versunken-ekstatischer als ein somnambul-ekstatischer Zustand (nach T. Spoerri), weder eine vollautomatische noch eine halbautomatische Aktivität. Wie Pastor Paul und andere berichten, gibt es auch einen bewußten und gewollten Automatismus: Das Unbewußte wird durch das Bewußtsein zur Tätigkeit angeregt (automatisches Dichten und Singen) und arbeitet unter dessen Kontrolle. Die Fähigkeit zu dieser Umschaltung wächst mit der Übung. Die Glossolalie verliert dann mehr und mehr den Charakter der Zwangsrede (H. Rust 15 f.).

Ernst Josef Krzywon

Was konstituiert christliche Literatur?

In seinem 1967 erstmals erschienenen Aufsatz stellt Werner Ross die rhetorisch-provokative, aber mit allem Ernst gemeinte Frage: „Ist die christliche Literatur zu Ende?" Und er antwortet, gleich im nächsten Satz, lapidar und markant: „Tatsächlich, die christliche Literatur ist zu Ende, oder, vorsichtiger formuliert, es scheint, daß es mit einer bestimmten Form christlicher Literatur, mit einer bestimmten Epoche christlicher Dichtung zu Ende sei."[1] Denkt man die im ersten rhetorischen Impetus apodiktische, dann reflexiv wieder zurückgenommene bzw. eingeschränkte Aussage logisch zu Ende, ergibt sich die Folgerung: Es gibt sowohl Formen als auch Epochen christlicher Literatur. Also bleibt zu fragen, für die Gegenwart, welche Form christlicher Literatur heute als verbindlich bzw. als existent betrachtet werden kann und in welcher Epoche christlicher Literatur wir leben.

Während uns Werner Ross in seinem lediglich konstatierenden Situationsbericht einen überzeugenden und rationalen Nachweis sowohl über das Ende als auch über die Wesenszüge einer christlichen Literatur schuldig bleibt – immerhin akzeptiert er „die christliche Literatur der Zukunft", deren Ziel „die Wiederherstellung des *guten* Menschen"[2] wäre –, versucht Paul Konrad Kurz zu begründen: „Warum ist die christliche Literatur zu Ende?"[3] Der differenzierte Duktus seiner Argumentationsweise, die von literatursoziologischen und rezeptionsästhetischen Aspekten ausgeht[4], verdient eine eingehendere Erörterung, zumal im Zentrum seiner Erwägung die Frage steht: „Was ‚konstituiert' den Christen und was christliche Dichtung?"[5] Kurz weist in diesem Zusammenhang mit Recht auf drei für das Phänomen der christlichen Literatur wichtige Fragenkomplexe hin: erstens die Werke selbst, zweitens das Selbstverständnis der Autoren und drittens die Rezeption durch Kritiker und Leser.

Was die Werke selbst betrifft, so attestiert ihnen Kurz durchaus Literatizität bzw. Ästhetizität: „Die Werke können sich auf dem Hintergrund der jeweils zeitgenössischen Literatur auch heute noch sehen lassen."[6] Eine Beweisführung erfolgt nicht, ähnlich wie

[1] W. Ross, Ist die christliche Literatur zu Ende?, in: Moderne Literatur und christlicher Glaube, hrsg. v. F. Henrich (Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern, H. 41, München ²1969) 129.

[2] Ebd. 144 f.

[3] P. K. Kurz, Über moderne Literatur 3 (Frankfurt 1971) 129–150.

[4] Ebd. 130: „Interesse und Markt für christliche Literatur sind geschwunden. Marktgerecht erscheint das Christliche im Augenblick nur dort, wo nach Veränderung gerufen, der Aufstand geprobt, Protest bestätigt wird."

[5] Ebd. 134.

[6] Ebd. 135.

bei der Frage nach dem Selbstverständnis der Autoren, wo sich Kurz lediglich auf die Anführung eines langen Zitats aus Elisabeth Langgässers Buch „Das Christliche der christlichen Dichtung" beschränkt. Dafür geht er um so ausführlicher auf die Frage der Rezeption christlicher Literatur durch Kritiker und Leser ein, die sich aus seiner Sicht auf mehreren Ebenen vollziehe. Problematisch sei hier vor allem die allzu schnelle Vereinnahmung durch die christliche Gemeinde, deren Erwartung wiederum eine Literatur fördere, mit der sie sich identifizieren und in der sie ihre Selbstbestätigung finden konnte. In dem Augenblick jedoch, da die Gruppenvorstellung der Christen und ihrer Institution nicht mehr ihre Bestätigung finde, erführen die christlichen Autoren – Kurz nennt Graham Greene, Reinhold Schneider, Heinrich Böll, Gertrud von Le Fort – von den Christen eine Absage.

Ein anderer Aspekt der Rezeption christlicher Literatur, heute oft und gern verschwiegen, sei die unbestrittene Tatsache, „daß eine christliche Literatur auch Ideologiekritik getrieben"[7] habe, und zwar Ideologiekritik des Bürgertums, der politischen Macht, an einem naiven und modischen Aufklärungsglauben, an einem bürgerlichen Christentum, an einer von Gott sich lossagenden und sich selbst absolut setzenden Welt.

Ich möchte an dieser Stelle eine grundsätzliche und theoriegesteuerte Diskussion aufnehmen, die sich vor allem im Dreieck Werk – Autor – Rezeption bewegt und deren drei entscheidende Elemente ich kurz Konstitutivfaktoren der christlichen Literatur nennen möchte, da sie für die Konstituierung eines Werktextes christlicher Literatur unabdingbar scheinen, wenn auch in einem noch genauer zu bestimmenden Ausmaß, Grad und Zusammenspiel. Die Kooperation aller drei Faktoren läßt eine Reihe von Möglichkeiten und Modellen zu, die hier theoretisch durchgespielt werden.

Konstitutivfaktor Autor

Bei Erörterung des vielumstrittenen Begriffs „christliche Literatur" – Literatur hier vorausgesetzt und verstanden im Sinn ihrer nachgewiesenen Literatizität bzw. Ästhetizität, soweit dies, gestützt auf die Erkenntnisse gegenwärtiger Methodendiskussion innerhalb der Literaturwissenschaft[8], überhaupt möglich ist – kann es sich handeln: a) um Literatur, die von Autoren, die Christen sind, produziert wird und daher so benannt wird; b) um Literatur, die so genannt wird, weil sie christliche Motive, Sujets, Inhalte gestaltet; c) um Literatur schließlich, die als mit den Prinzipien des Christlichen kongruent gilt. Im Fall a) wird die Begriffsbestimmung christlicher Literatur aus der Sicht des literarischen Subjekts, des produzierenden Bewußtseins des Autors versucht. Aufgrund seiner faktischen, präsentischen oder einstigen Zugehörigkeit zum Christentum

[7] Ebd. 138.

[8] Vgl. die von S. J. Schmidt herausgegebene Reihe: Grundfragen der Literaturwissenschaft (München 1971 ff.), vor allem Bd. 5: Zur Grundlegung der Literaturwissenschaft (München 1972).

oder zur Kirche wird sein Produkt, oft gestützt auf dessen artikulierte Absicht, in dieser ihm zugeschriebenen Intention sein Werk verfaßt zu haben, als christliche Literatur interpretiert bzw. rezipiert[8a].

Offensichtlich reicht jedoch diese Sicht allein nicht aus, um einen Werktext christlicher Literatur zu konstituieren, da christliche oder gar katholische Autoren durchaus in der Lage sind, eine Literatur zu produzieren, die für das rezipierende bzw. interpretierende christliche Bewußtsein völlig irrelevant und indifferent ist und auch aus ihrer erklärten Intention und Absicht heraus als solche verstanden, interpretiert und rezipiert werden will. Im Gegensatz hierzu wäre noch eine dritte Variante ins Auge zu fassen, daß es nämlich durchaus Autoren gibt, die, frei von aller christlichen Prädisposition und Intention, in einem dem Christentum vollkommen indifferenten Bewußtsein christlich relevante Motive, Inhalte und Sujets in einer den christlichen Prinzipien kongruenten Weise darstellen und deren Werktexte durch das interpretierende und rezipierende Bewußtsein durchaus als christliche Literatur akzeptiert werden. Die hier erwogenen Varianten lassen also den Schluß zu, daß das produzierende Bewußtsein allein noch nicht als Konstitutivfaktor christlicher Literatur gelten kann, es sei denn, daß noch weitere Bedingungen und Voraussetzungen erfüllt werden, und zwar sowohl von seiten des Konstitutivfaktors Werktext als auch des Konstitutivfaktors Rezeption bzw. Interpretation. Doch bevor beide Konstitutivfaktoren und ihre Funktionsmöglichkeit beschrieben werden, muß beim Konstitutivfaktor Autor ein wesentlicher Begriff geklärt werden: das produzierende – christliche – Bewußtsein.

In Anlehnung an Johann Baptist Metz[9] möchte ich dasselbe für den Literaten bzw. Dichter gelten lassen, was er für den Philosophen akzeptiert: daß nämlich der Philosoph als Christ in seinem Philosophieren nicht schlechthin davon abstrahieren kann, daß er Christ ist und auch in seiner Philosophie diese Haltung erkennen läßt. Ebensowenig wird auch der Literat bzw. Dichter als Christ in seinem Schaffensprozeß von seinem christlichen Bewußtsein zu abstrahieren vermögen. Aus einem so verstandenen christlichen Bewußtsein als einem der ermittelten Konstitutivfaktoren christlicher Literatur wird sich der Autor als Christ ähnlich wie der Philosoph als Christ von der christlichen Offenbarung her neue Möglichkeiten für seine literarische bzw. dichterische Thematik und Blickrichtung öffnen lassen, die ihm sonst verschlossen blieben. Hier ist der Punkt, wo das produzierende – christliche – Bewußtsein in Gestalt von inhaltlichen Einsichten ins Werk eingeht, das wiederum den Konvergenzpunkt bildet, in dem sich das interpretierende und rezipierende – christliche – Bewußtsein mit dem produzierenden trifft.

[8a] „Ästhetisch von Belang kann ja immer und überall nur etwas sein, das im Dichter wie im Leser sein resonierendes Element findet: die Beschränkung auf die Individualität des Autors ist in jedem Fall zu beanstanden" (P. v. Matt, Literaturwissenschaft und Psychoanalyse, Freiburg 1972, 92).

[9] J. B. Metz, Christliche Philosophie, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 2 (1958) 1143 ff.

Konstitutivfaktor Werktext

Auch die literarische Gestaltung und Verarbeitung christlicher Sujets, Inhalte und Motive dürfte allein nicht ausreichen, um christliche Literatur zu konstituieren. Die Beschreibung eines religiösen Ereignisses, eines Mysteriums oder einer Sakramentenspendung, der Bericht über christliche Lebensart können durchaus aus der Haltung eines den beschriebenen Phänomenen gegenüber indifferenten literarischen Subjekts und produzierenden Bewußtseins erfolgen, so daß auch die genaueste Textanalyse nicht in der Lage wäre, ihm eine dem Christentum gegenüber positive Einstellung oder Haltung nachzuweisen. Ja die literarische Gestaltung christlicher Motive kann nicht nur unter dem Vorzeichen der Indifferenz, sondern auch der Negation, sogar der Blasphemie, des Hasses erfolgen. Die Existenz und Daseinsweise eines mit christlichen Motiven, Inhalten und Sujets gefüllten Werktextes also ist allein noch kein Konstitutivfaktor christlicher Literatur, auch wenn dieses Werk eine optimale Kongruenz mit den Prinzipien des Christlichen aufzuweisen hätte. Sie wird es erst und nur in Rückkoppelung an die christliche Bewußtseinslage und Absicht – nicht Botschaft! – des produzierenden Subjekts einerseits und in der Rückkoppelung an das interpretierende und rezipierende christliche Bewußtsein der Kritiker und Leser.

Der Versuch einer Funktionsbeschreibung und Deutung des Konstitutivfaktors Werktext ist bereits in literaturwissenschaftlicher und literaturtheoretischer Sicht kompliziert und schwierig, da sein Verständnis wesentlich davon abhängen wird, welchen Textbegriff man bei der Textdeskription und Textanalyse sowie Textinterpretation anwendet: ob einen im Schmidtschen[10] Verständnis „hermeneutischen", „linguistischen" oder „semiotischen" Textbegriff im Sinn eines „kommunikativen Handlungsspiels". Schon von diesem ersten Ansatzpunkt ausgehend wird sich, entsprechend variiert, ein Begriff von Literatur konstituieren lassen, der eine ebenso variantenreiche Interpretation zuläßt wie der Begriff des Christlichen.

Für die Bestimmung der Konstitutivfaktoren der christlichen Literatur ist es daher eine selbstverständliche und unerläßliche Voraussetzung, daß die Begriffe Christlich und Literatur in irgendeiner Weise geklärt sind. Ich sage bewußt in irgendeiner Weise, weil dies entweder rational-deduktiv, analytisch auf der Ebene einer theologischen Reflexion geschehen könnte, deren Ergebnis dann einen wissenschaftlich verbindlichen Charakter hätte, oder subjektiv-induktiv auf der existentiellen Ebene einer vom Glauben an Christus getragenen Weltsicht und Lebensdeutung, die sich dann im literarischen Werk nicht als Botschaft, sondern als Bewußtsein des Autors widerspiegelt. Beide Aspekte des Christlichen haben ihre Berechtigung, beide können daher als verbindliche Begriffsumschreibung akzeptiert und als Qualifikation des Begriffs „christliche Literatur" verwendet werden. Entsprechend der vom Autor in seinem Werk realisierten Intention – eines rational-analytischen oder eines subjektiv-existentiellen Verständnisses – dürfte es

[10] Vgl. S. J. Schmidt, Bemerkungen zur Wissenschaftstheorie einer rationalen Literaturwissenschaft, in: ders., Zur Grundlegung der Literaturwissenschaft (München 1972) 41–65, vor allem 44–49.

dann eine Vielfalt von Nuancierungen christlicher Literatur geben – vervielfacht durch die je eigene Sicht und Deutung Christi im Licht der neutestamentlichen Aussagen durch den Autor –, die in einer gewissen Entsprechung und Parallelität zu jenem schillernden Phänomen stehen dürften, das man Literatur nennt. Auch hier zeigt sich, daß man unter dem Impuls der letzten Entwicklungen innerhalb der Linguistik einen wissenschaftlich verbindlichen Literaturbegriff zu etablieren bemüht ist, der wiederum davon abhängt, welchen Textbegriff man als Ausgangsbasis zu akzeptieren bereit ist. Daneben existiert weiterhin der allgemein anerkannte – ich würde sagen subjektiv-existentielle – Literaturbegriff, und beide haben ihre Berechtigung und können ins Verständnis des Begriffs „christliche Literatur" eingehen.

So ergibt sich sowohl vom differenzierten Begriff des Christlichen her als auch von einem ebenso nuancenreichen Begriff der Literatur her ein Spektrum verschiedenster Schattierungen des Begriffs „christliche Literatur", eine Erkenntnis, die es verbietet, pauschal von *der* christlichen Literatur zu reden. Vielmehr wird es darauf ankommen, konkret die verschiedensten Schattierungen und Tendenzen tradierter wie auch gegenwärtiger christlicher Literatur zu ermitteln und sie ähnlich zu kategorisieren versuchen, wie dies im Bereich der Literatur insgesamt geschieht. Auch hier unterscheiden wir zwischen der Literatur eines Ernst Jünger, Günter Grass und Johannes Mario Simmel. Es ist also billig und recht, zwischen der christlichen Literatur eines Klopstock und Eichendorff, einer Droste und Le Fort, eines Böll und Cardenal zu unterscheiden.

So kehren wir zum Ausgangspunkt unserer Erwägungen zurück und folgern, daß es Konstitutivfaktoren einer christlichen Literatur gibt, die auch auf rationale und wissenschaftlich vertretbare Weise ermittelbar und vermittelbar sind, und daß es über die grundsätzliche Möglichkeit christlicher Literatur hinaus Formen und Epochen christlicher Literatur gibt, wobei es in einem weiteren noch zu vollziehenden Schritt darauf ankäme, diese konkreten Formen gegenwärtiger christlicher Literatur aufzuzeigen, ein Unterfangen, dessen Ergebnis neugierig macht.

Konstitutivfaktor Rezeption bzw. Interpretation

Waren aus der Sicht des Autors, des produzierenden Bewußtseins wie auch des Werktextes in jeweiligem Alleingang keine absoluten Konstitutivfaktoren für christliche Literatur zu ermitteln, obgleich jeder der beiden Faktoren eine relative Objektivität und rationale Erkenntnis- und Erfahrungsbasis bietet, so ist allein aus der Sicht des Lesers und Kritikers ebensowenig ein absoluter Konstitutivfaktor zu erwarten. Wo der christliche Leser oder Kritiker ein christliches Bewußtsein oder eine solche Absicht bzw. Intention dem Autor zuzuschreiben oder im Werktext selbst eine Kongruenz mit den Prinzipien des Christlichen festzustellen glaubt, wird der anders geprägte Leser oder Kritiker vielleicht das Gegenteil herauslesen oder hineininterpretieren. Ebenso wie bei der Funktionsbeschreibung des Konstitutivfaktors Werktext ist auch hier, bei der Verhältnis-

bestimmung des Konstitutivfaktors Rezeption bzw. Interpretation zu dem des Werktextes, das Verständnis dessen, was man unter Literatur und Christlich versteht, ausschlaggebend. Ähnlich wie den Begriff Literatur wird man, unter Erfüllung bestimmter Voraussetzungen, wissenschaftlich einigermaßen verbindlich umschreiben können, was das Christliche konstituiert, wenn man die Voraussetzung akzeptiert, daß es sich beim Christentum – den Überlegungen Karl Rahners[11] folgend – um eine – neben anderen Aspekten – rationale Religion handelt, die eine rationale und kritische Selbstreflexion einschließt und daher eine formulierte Lehre besitzt.

Die an einem Phänomen – wie z. B. dem der christlichen Philosophie, Theologie oder Literatur – ermittelte Kongruenz mit den Prinzipien der durch das Christentum formulierten Lehre dürfte dann folgerichtig als christlich bezeichnet werden. Da das Christentum und das Christliche jedoch primär verhaltensorientiert und erst sekundär sachorientiert ist, wird man es als eine dynamische Größe verstehen und zwischen dem genuin sich aussagenden Selbstverständnis im Sinn einer formulierten Glaubenslehre und der Aussage dessen ansiedeln müssen, was wenigstens grundsätzlich von außen an diesem erblickt werden kann. Das Christliche dürfte dann zumindest dort aufhören, wo der Boden der eigentlichen Offenbarungstheologie verlassen wird. Aufgrund der herrschenden Meinungsvielfalt beim Versuch einer wissenschaftlichen Umschreibung und Vermittlung des Christlichen ist jedoch bereits hier der Keim für jene Vieldeutigkeit dieses Begriffs enthalten, die noch stärker und deutlicher zutage tritt, wenn man ihn adjektivisch einer bestimmten Form von Literatur zuschreibt. Der wissenschaftlich ermittelte und vermittelte Raster des Christlichen und dessen Kategorien dürften wohl nie deckungsgleich auf die Literatur anwendbar sein, sondern sie lassen Abweichungen und Nuancierungen zu, die von optimaler Kongruenz bis zur noch tragbaren, an der Grenze des Christlichen liegenden Divergenz reichen. Offensichtlich gibt es keine Formel oder abstrakte Wesensdefinition des Christlichen, die nach Karl Rahner das Wesen des Christentums so ausspräche, daß alles Wesentliche daraus abgeleitet werden könnte.

Begreift man jedoch das Christliche im Sinn von Johann Baptist Metz als die einzige totale Daseinsauslegung und Daseinsbegründung durch Gottes Wort – so das christliche Selbstverständnis –, dann werden in diesem Ansatz die Beziehungen und Konvergenzpunkte mit der Literatur um so deutlicher und verständlicher. Die Beschreibung und Deutung von Mensch und Welt wird an Christus als Norm und Zielbild bemessen, und die christliche Literatur erscheint so als reflexe Artikulation jenes Bewußtseins, das das Christentum als totale menschliche Daseinserhellung mit sich bringt, aus sich selbst hervortreibt und geschichtlich erbringt als seine eigene Verstehensbedingung, etwa in Analogie zu dem, was Johann Baptist Metz mit denselben Worten für eine christliche Philosophie gelten läßt[12].

[11] K. Rahner, Christentum, in: LThK, Bd. 2 (1958) 1100–1115.
[12] Vgl. J. B. Metz, a. a. O. 1143, 1146.

Zusammenschau

Unser Versuch, die entscheidenden Konstitutivfaktoren einer christlichen Literatur zu ermitteln und deren Funktionsweise zu bestimmen, hat gezeigt, daß offensichtlich keiner der hier beschriebenen Faktoren allein das Phänomen christlicher Literatur zu konstituieren vermag: weder das produzierende – christliche – Bewußtsein allein noch das – christliche – Produkt als Werktext allein, noch das rezipierende bzw. interpretierende – christliche – Bewußtsein allein. Dennoch enthalten alle drei Faktoren wesentliche Elemente, die für die Konstituierung des Phänomens „christliche Literatur" unabdingbar und elementar sind. Sie sollen in einer resümierenden Zusammenschau nochmals verdeutlicht werden.

Aus der Sicht des produzierenden Subjekts ist es nicht seine präsentische Zugehörigkeit zum Christentum allein, sondern in Übereinstimmung mit ihr dessen christliches Bewußtsein, dessen christologisch orientierte Weltsicht und Lebensdeutung sowie dessen Intention, einen christlich relevanten Werktext literarisch bzw. ästhetisch so zu gestalten, daß dieser vom Leser bzw. Kritiker, dem rezipierenden bzw. interpretierenden Bewußtsein, als kongruent sowohl mit den Prinzipien des Christlichen als auch mit denen des Literarischen und Ästhetischen bezeichnet und für jedermann rational nachvollziehbar erwiesen werden kann. Die Christlichkeit des Autors hat somit für die Konstituierung der christlichen Literatur nicht aufgrund seiner faktischen, präsentischen oder einstigen Zugehörigkeit zum Christentum oder zur Kirche ausschlaggebenden Einfluß, sondern aufgrund seiner Bewußtseinslage und Intention, die dann im Kunstwerk realisiert, auch rezeptionsästhetisch und interpretatorisch als solche anerkannt wird. Erst das Zusammenwirken aller Faktoren – Bewußtsein und Intention des Subjekts, Qualität und Qualifikation des Werktextes im literarischen wie christlichen Sinn und dessen Interpretation bzw. Rezeption – konstituieren das Phänomen „christliche Literatur". Eine optimale Kooperation aller Faktoren dürfte also theoretisch gesehen das Genre christlicher Literatur schlechthin konstituieren; allein die praktische Realisierung dürfte nur in den seltensten Fällen eine optimale Kooperation aller Faktoren ermöglichen.

Von hierher fällt ein erhellendes Licht auf die Problematik, warum man dazu neigt, entweder das Ende oder gar die Unmöglichkeit einer christlichen Literatur zu proklamieren. Entsprechend den konstatierten Mängeln, die bei einem oder mehreren der genannten Faktoren auftreten, dürfte es zu mehr oder weniger qualitativen Arten und Erscheinungsweisen der christlichen Literatur kommen, die alle Texte zwischen den Extremen christlichster Illiteratizität und entchristlichtster Literatizität bzw. Ästhetizität umfaßt. Das optimale Zusammenspiel aller Faktoren bzw. der Ausfall eines von ihnen dürfte auch solche Phänomene der Verdichtung, Verlagerung oder gar des Schwunds der christlichen Literatur erklären. Wenn beispielsweise Werner Ross von Günter Grass behauptet, er sei „ganz ohne Zweifel kein christlicher Autor", „aber ebenso unzweifelhaft in gewissem Sinne ein katholischer", trotzdem aber „nicht für irgend-

einen noch so weiten Begriff von christlicher Literatur in Anspruch zu nehmen"[13], so dürfte – abgesehen von der schwer nachzuvollziehenden Sophistik solcher Gedankenkonstruktionen – hier als erforderliches konstitutives Element die Bewußtseinslage und Intentionalität des literarischen Subjekts ausschlaggebend sein, ebenso wie in jenem Fall, da Ross vom Phänomen der Verlagerung des Christlichen spricht in Kreise, wo man es nicht vermutet hätte. Ein so verstandener Begriff von christlicher Literatur dürfte auch innerhalb literaturtheoretischer und literaturwissenschaftlicher Analysen operabel sein. Er könnte helfen, das Phänomen „christliche Literatur" rationaler zu fassen und auch applikabler zu machen auf Texte der modernen Literatur.

Anhand des hier beschriebenen Dreiecks bzw. Modells vom Zusammenspiel der Konstitutivfaktoren christlicher Literatur ließe sich womöglich Erhellendes über die gegenwärtige Situation sagen. Offensichtlich ist, wie andeutungsweise bei Kurz wie bei Ross ausgeführt wird, im Bereich aller drei Konstitutivfaktoren eine Krise eingetreten: Im Bereich des Konstitutivfaktors Autor ist die christliche Bewußtseinslage und Intentionalität fragwürdig geworden angesichts einer Welt oder eines rezipierenden bzw. interpretierenden Bewußtseins, das für die Prinzipien des Christlichen kein Interesse mehr hegt. Die künstlerische Absicht verlagert sich daher auf profane Sujets und gestaltet sie in einer profanen Absicht und Bewußtseinslage, um dem profanen Publikum die Interpretation und Rezeption zu ermöglichen bzw. zu erleichtern. Der Mangel bzw. die Abwesenheit des Christlichen im Bereich des ersten Konstititutivfaktors Autor impliziert einen Mangel im Bereich des zweiten Konstitutivfaktors Werktext, beide zusammen zwingen Leser und Kritiker zu einer Interpretation bzw. Rezeption, die der im Kunstwerk realisierten Absicht und Intention, dem Bewußtsein des Autors, voll entspricht. Die sich vom literarischen Produzenten auslösende Kettenreaktion ließe sich genauso folgerichtig aus dem Bereich des dritten Konstitutivfaktors entwickeln, nämlich aus dem des Lesers bzw. Kritikers.

Dennoch muß einschränkend gesagt werden, daß es sich bei der hier geschilderten Variante um ein Genre von Literatur handelt, die keinerlei gesellschaftsverändernde Ansprüche stellt. Dichterisches Bewußtsein kommuniziert sich auf derselben Wellenlänge und im selben Medium dem rezipierenden und interpretierenden Bewußtsein der Leser und Kritiker. Eine Veränderung des jeweiligen Bewußtseins durch das andere erfolgt nicht; was geschieht, ist die gegenseitige Bestätigung einer identischen Bewußtseinslage. Mir scheint, daß sowohl Ross wie Kurz genau dieses Genre von christlicher Literatur meinen und beschreiben, wenn sie von dessen Ende sprechen.

Nun besteht aber durchaus eine Art von christlicher Literatur, die Ansprüche und Absichten einer gesellschaftsverändernden oder zumindest beeinflussenden Funktion verrät. Das dichterische Bewußtsein will bewußt hineinwirken in ein rezipierendes und interpretierendes Bewußtsein, um dieses seinem eigenen Bewußtseinsstand anzuglei-

[13] Vgl. W. Ross, a. a. O. 143.

chen. Es geht nicht aus von den Bedürfnissen und Mängeln oder Wünschen des Publikumsbewußtseins, sondern versucht sein eigenes als dem andern überlegen oder als differenzierter empfundenes Bewußtsein anzubieten, allerdings in einem Medium, das es seiner eigenen Intention und Bewußtseinslage gemäß wie auch dem intendierten Ziel entsprechend für besonders qualifiziert betrachtet. Dieses Bewußtsein, in unserem Fall das christliche, teilt sich zugleich als künstlerisches Bewußtsein in einem literarischen Medium mit, das in diesem Zusammenhang ein Optimum darstellt sowohl im Hinblick auf das rezipierende und interpretierende Bewußtsein als auch im Hinblick auf das künstlerisch-schaffende Bewußtsein. So scheint für die Konstituierung eines Werktextes christlicher Literatur von entscheidender Bedeutung zu sein die Korrespondenz von produzierendem und rezipierendem bzw. interpretierendem christlichen Bewußtsein, die beide wiederum konvergieren in der Literatizität bzw. Ästhetizität des zwischen ihnen vermittelnden Werktextes. Jede Pejorisierung bzw. Optimierung dieses Korrespondenzverhältnisses oder der Bewußtseinslage wird daher den entsprechenden negativen bzw. positiven Einfluß auf die Qualität des Werktextes haben, und zwar sowohl unter dem Aspekt des Christlichen wie des Literarischen bzw. Ästhetischen.

Vielleicht wäre es eine lohnende Aufgabe für die Zukunft, gestützt auf die Erkenntnisse der gegenwärtigen Methodendiskussion innerhalb der Literaturwissenschaft wie der Theologie, den Fragenkomplex der christlichen Literatur nochmals zur Diskussion zu stellen und im gemeinsamen Bemühen ein verbindliches, kontrollierbares und wissenschaftlich nachvollziehbares Kategoriensystem zu entwickeln, das hinreichend Kriterien dafür enthielte, um im Sinn einer rationalen Literaturwissenschaft Formen und Erscheinungsweisen, vielleicht sogar Gattungen christlicher Literatur und Epochen zu unterscheiden und zu vermitteln.

Walter Kerber SJ

Der Unternehmer in der Leistungsgesellschaft

Für den deutschen Unternehmer ist das politische Klima rauher geworden. Er findet sich in der gesellschaftspolitischen Diskussion plötzlich von weiten Kreisen vor allem der akademischen Jugend auf die Anklagebank versetzt und für vielfache Fehlentwicklungen unserer Gesellschaft verantwortlich gemacht, während er selbst noch glaubte, Anerkennung und Dank für den wirtschaftlichen Wiederaufbau nach dem verlorenen Krieg beanspruchen zu können. Ein nicht unbedeutender Teil der jungen Generation, oftmals gerade Kinder aus wohlsituierten Familien, stellt unser Wirtschafts- und Gesellschaftssystem insgesamt in Frage, qualifiziert es als „Leistungsgesellschaft" ab und spricht von der Notwendigkeit „systemüberwindender Reformen". Zum Teil erlebt altmarxistisches Gedankengut des neunzehnten Jahrhunderts eine unerwartete Renaissance, auch in Kreisen, die traditionell dem Sozialismus in all seinen Spielarten fernstanden[1]. Diese Kritik an der Leistungsgesellschaft ist im übrigen nicht beschränkt auf die Bundesrepublik oder eine bestimmte Partei; ähnliche Strömungen finden sich in allen Industrieländern der westlichen Welt.

Es wäre zu einfach, die Ursache für diesen Bewußtseinswandel nur in geheimer Unterwanderung aus dem Osten zu suchen. Offenbar war schon etwas brüchig an den geistigen Fundamenten unserer Wirtschaftsordnung, konnten ihre tragenden ethischen Gehalte jedenfalls nicht überzeugend vermittelt werden, wenn die kritische Bewegung so hohe Wellen schlagen konnte. Tatsächlich greift die Unternehmerschaft für Verteidigung und Rechtfertigung ihrer Stellung und des marktwirtschaftlichen Systems oftmals ausgerechnet auf jenes liberalistische Gedankengut zurück, das im neunzehnten Jahrhundert die Kapitalismuskritik auslöste: Man erinnert an die wirtschaftlichen Erfolge der Vergangenheit, verspricht einen noch höheren materiellen Wohlstand und erklärt sich als nicht zuständig für gesellschaftliche Mißstände, die nicht der Wirtschaft, sondern dem Staat anzulasten seien. Eine solche pragmatische, hinhaltende Verteidigung ist aber keine philosophisch und ethisch überzeugende Konzeption, die der Suche unserer Jugend nach Idealen entspräche, nach einer Ordnung, die *allen* mehr Gerechtigkeit, mehr „Lebensqualität", mehr Humanität ermöglicht.

[1] Im „Schwerpunktprogramm für die politische Arbeit der KDSE" vom 21. Juli 1971 wurde beispielsweise als Kennzeichen des kapitalistischen Systems kritisiert, daß sich die Unternehmer den „Mehrwert" aneignen. „Unter Mehrwert ist der Teil der geleisteten Arbeit zu verstehen, der nicht entlohnt wird, sondern innerbetrieblich investiert oder persönlich von den Kapitaleignern verbraucht wird." Hier feierte die altmarxistische Arbeitswertlehre Urständ. Vgl. dazu O. v. Nell-Breuning, Der Arbeitswertlehre zum Gedächtnis, in dieser Zschr. 191 (1973) 607–616.

Das Schlagwort von der „Leistungsgesellschaft"

Manchem Unternehmer ist der Vorwurf gegen die „Leistungsgesellschaft" immer noch schlechterdings unverständlich. Für ihn ist „Leistung" schon vom Wortsinn her ein positiver Wertbegriff, und er fühlt sich stolz auf die Leistung der deutschen Unternehmerschaft. So kommt es dann auf Unternehmertagungen zu Podiumsdiskussionen über das Thema „Ist Wohlstand ohne Leistung möglich?"[2], und man fühlt sich beruhigt, wenn von allen Beteiligten zugegeben wird, daß wirtschaftlicher Wohlstand, den alle bejahen und der den Kritikern unseres Gesellschaftssystems erst die Existenz- und Kritikmöglichkeit gibt, notwendigerweise auf Leistung aufbaut. Diese Argumentation wirkt aber deshalb so wenig überzeugend, weil sie die eigentlichen kritischen Einwände verfehlt.

Die vernünftigeren Kritiker unseres Gesellschaftssystems lehnen nämlich nicht jede Art von Leistung grundsätzlich ab; es wird auch nicht notwendigerweise behauptet, daß es uns in unserer Gesellschaft wirklich schlechtgehe. Im Anschluß an Gedanken von Herbert Marcuse fragt man vielmehr, ob wir die in unserer wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Situation gegebenen Möglichkeiten ausgeschöpft hätten. Nicht der Unterschied zwischen heute und früher oder zwischen hier und drüben in den sozialistischen Ländern sei zu untersuchen, sondern der Unterschied zwischen dem, was ist, und dem, was unter den gegebenen Umständen möglich wäre. Sind wir nicht vielleicht zu bescheiden gewesen in unseren Ansprüchen an eine humanere Gesellschaftsordnung?

Dabei wird hingewiesen auf einen tiefgreifenden Wandel, der sich in den entwickelten Industrieländern in den letzten Jahrzehnten vollzogen hat: Während Jahrtausende hindurch der Mensch durch die unmittelbare Notwendigkeit der Sicherung seiner physischen Existenz zu harter Arbeit gezwungen wurde im Kampf mit der Natur, der er seinen Lebensunterhalt abtrotzen mußte, hat sich durch die technischen Fortschritte dieser Druck zum ersten Mal ein wenig gelockert. Zur reinen Existenzsicherung bräuchte der Mensch heute nicht mehr so intensiv zu arbeiten wie früher oder wie das bei uns noch üblich ist. Die Maschinen sind in der Lage, ihm die wirtschaftlichen Güter, die er zum Leben braucht, leichter und besser zur Verfügung zu stellen.

Dabei fällt aber auf, daß der Leistungsdruck, der auf dem einzelnen lastet, trotz des Wohlstands nicht so viel geringer geworden ist, wie man es sich aufgrund des technischen und wirtschaftlichen Fortschritts eigentlich hätte erwarten können. Früher wurde mit einer bestimmten Stufe wirtschaftlichen Wohlergehens auch eine Befriedigung der Bedürfnisse erreicht; der einzelne fühlte sich frei von dem Druck, arbeiten zu müssen, und konnte sich nach Lust und Liebe anderen Beschäftigungen oder Interessen hingeben. In den entwickelten Industriegesellschaften wird auf den einzelnen ein sozialer Druck ausgeübt, im Dienst der Wirtschaft immer mehr zu leisten, dem er sich kaum zu entziehen vermag.

Auch innerhalb der Wohlstandsgesellschaften wird der stärkste Leistungsdruck ge-

[2] So etwa auf den Bayerischen Unternehmertagen 1971 am 21. 1. 1971.

rade auf jene Gesellschaftsschichten ausgeübt, die aufgrund ihres hohen Einkommens die harte Arbeit um der wirtschaftlichen Existenzsicherung willen am wenigsten nötig hätten, nämlich die Führungskräfte und die Unternehmer[3].

Damit stellt sich die Frage: Rechtfertigen die (marginalen) Produkte, gemessen in menschlicher Lebenserfüllung, die durch diesen Leistungsdruck des Wirtschaftssystems erbracht werden, den zu ihrer Herstellung erforderlichen (marginalen) Aufwand an menschlichen Kräften und „Arbeitsleid"? So schwer es sein dürfte, diese Termini wissenschaftlich oder gar operational zu definieren, so sollte doch nicht nur im betriebswirtschaftlichen, sondern auch im allgemein menschlichen, humanen Sinn der Ertrag menschlicher Arbeit den erforderlichen Aufwand übersteigen. Besitzen wir, wie oft behauptet wird, im Wettbewerbssystem einen Regelmechanismus, der uns in die Nähe dieses Ziels führt, oder enthält das System bestimmte Faktoren, die die Erreichung dieses Ziels optimaler Bedürfnisbefriedigung grundsätzlich vereiteln und menschliche Lebenswerte verfälschen? Dies wäre beispielsweise dann der Fall, wenn der Mensch ohne wirkliche Notwendigkeit so vom Wirtschaftsprozeß in Anspruch genommen wird, daß darüber wichtigere Sinnerfüllungen des menschlichen Daseins zu kurz kommen. Wohlstand durch Leistung: Aber was ist echter Wohlstand, was echte Leistung?

Die Rolle des Unternehmers

Wenn vom Leistungsdruck der Wirtschaft die Rede ist, richtet sich der populäre Vorwurf zunächst gegen die Unternehmerschaft. Sind es doch die Unternehmer, die die Entscheidungen über das Was und das Wie der Produktion von Gütern und Dienstleistungen treffen. Nun ist aber der Unternehmerbegriff nicht nur in der populären Diskussion, sondern auch in der wissenschaftlichen Literatur vieldeutig und umstritten. Auch in den Dokumenten der katholischen Soziallehre wird vom Unternehmer fast ausschließlich in seiner Eigenschaft als Eigentümer der Produktionsmittel oder als Arbeitgeber gesprochen. Damit ist seine Funktion aber nicht zureichend umschrieben.

Diese Unschärfe des Unternehmerbegriffs hängt teilweise mit der geschichtlichen Entwicklung zusammen, in der sich erst allmählich der Unternehmer als Träger des Wirtschaftsgeschehens herauskristallisierte. In einer statischen Wirtschaftsgesellschaft mit gleichbleibenden Produktionsweisen gab es zwar Eigentümer, die auf eigene Rechnung und Gefahr produzierten, verkauften und Hilfskräfte beschäftigten, aber wir würden sie nicht als „Unternehmer" im modernen Sinn bezeichnen. Als aber mit der industriellen Revolution und ihren technologischen Veränderungen mehr Kapital erforderlich wurde, um nicht mehr für einen fest umrissenen Kundenkreis, sondern für einen unbestimmten Markt zu produzieren, auf dem die Absatzchancen zunächst ungewiß erscheinen mußten, wurde von dem französischen Nationalökonomen Richard

[3] Vgl. H. J. Wallraff, Arbeit und Arbeitsethos im Blickfeld der katholischen Ethik, in: Von der Arbeit (Hannover 1968) 87–108.

Cantillon der Begriff des „Entrepreneur" geprägt als des Mannes, der Produktionsfaktoren zu gewissen Preisen kauft, um Güter zu produzieren, deren Preis ungewiß ist. Der Unternehmer wurde also vom Kapital her definiert, das er für die Unternehmung bereitstellt und für das er das Risiko trägt. Auch in der englischen Nationalökonomie von Adam Smith und David Ricardo war der Unternehmer wesentlich Kapitalist, der den Arbeitern Handwerkszeug, Rohmaterial und Subsistenzmittel vorschießt und am Ende aus dem Verkauf der Produkte nicht nur seinen Einsatz wiedergewinnt, sondern darüber hinaus noch einen Profit kassiert. Diese Auffassung vom Unternehmer als Kapitalisten, noch dazu verbunden mit der Arbeitswertlehre, bildete die Grundlage der Kapitalismuskritik von Karl Marx und spielt bis heute in der ideologischen Diskussion eine zentrale, wenn auch verhängnisvolle Rolle.

In der Zwischenzeit sollte aber klargeworden sein, daß Kapitalist und Unternehmer zwei verschiedene Funktionen ausüben, auch wenn sie häufig in der Person des Eigentümer-Unternehmers vereinigt werden. Der Eigentümer (Kapitalist) stellt das Kapital zur Verfügung, trägt das wirtschaftliche Risiko und erwartet für sich eine Rendite. Der Unternehmer leitet das Unternehmen, trifft die wirtschaftlichen Entscheidungen und kombiniert die Produktionsfaktoren. Das geschäftliche Risiko wird vom Eigentümer getragen, nicht vom Unternehmer als solchem. Dieser haftet im schlimmsten Fall mit seinem Posten für den Erfolg des Unternehmens, wenn er nicht zugleich auch am Kapital beteiligt ist. Man hat vorgeschlagen, den Unternehmer als den Risikogestalter anzusehen, d. h. als den Mann, der durch seine Entscheidungen unversicherbares geschäftliches Risiko in die Welt bringt und ihm seine spezifische Form gibt[4]. Der Profit fällt zunächst dem Unternehmen zu und damit mittelbar dem Eigentümer, hingegen dem Unternehmer nur insofern, als dieser durch Eigentum oder besondere vertragliche Abmachung daran beteiligt ist. Allerdings ist der Unternehmer von den risikobereiten Kapitalgebern abhängig, die wenigstens zur Gründung, Umwandlung, Kapitalerhöhung oder Liquidation des Unternehmens selber als Risikogestalter tätig werden müssen.

Den Typ des Unternehmers gibt es nur in einer dynamischen Wirtschaft, in der Produktion und Verbrauch, Güter und Preise nicht ein für allemal festgelegt sind, sondern dauernder Veränderung unterliegen. Besser müßte man vielleicht sagen: Es ist der Unternehmer, der diese Dynamik des Wirtschaftsgeschehens verursacht, Verbraucherwünsche vorwegnimmt, kostengünstigere Produktionsmethoden einführt, neue Absatzmärkte und Bezugsquellen erschließt, neue industrielle Organisationsformen schafft. Er erfindet zwar nicht die neuen technischen Möglichkeiten, aber er sorgt für ihre wirtschaftliche Verwertung. Joseph Schumpeter mag mit der Kennzeichnung des Unternehmers als des Erneuerers (Innovators) einen bestimmten Aspekt zu scharf akzentuiert haben: Nicht alle Unternehmensgewinne lassen sich aus Pionierleistungen erklären (z. B. Marktlagengewinne), nicht jeder als Unternehmer Tätige besitzt die dynami-

[4] Vgl. F. Redlich, Art. Unternehmer, in: Handwörterbuch der Sozialwissenschaften, Bd. 10 (Tübingen 1959) 486–498.

schen Qualitäten des Erneuerers im besonderen Maß. Aber ohne eine schöpferische Vorausschau und Initiative, ohne risikobereite Vorwegnahme zukünftiger Entwicklungen ist ein erfolgreicher Unternehmer in der modernen Wirtschaft nicht denkbar.

Der Unternehmensprofit dient dabei zugleich als Ansporn und als Erfolgsmaßstab. Gewinnmaximierung wird darum allgemein als die Zielvorstellung angesehen, an der sich der Unternehmer orientiert. Dies ist aber sicher eine Vereinfachung: In den Zielkatalog des Unternehmens gehört auch eine ganze Reihe von Nebenzielen, die in der nationalökonomischen Theorie leider vorwiegend nur als Randbedingungen behandelt und damit für die systematische Analyse vernachlässigt werden. Besser, wenn auch unschärfer, ließe sich die Zielsetzung des Unternehmers formulieren als „Fortbestand und Gedeihen des Unternehmens". Dazu gehört zweifellos der langfristige Gewinn, ohne den kein Unternehmen existieren kann, aber ebenso die Position des Unternehmens im Markt und sicher auch soziale Gesichtspunkte wie etwa die Sicherung der Arbeitsplätze.

Das Streben nach Unternehmensprofit ist außerdem nicht gleichbedeutend mit individuellem Egoismus. Typische Zielvorstellung des Unternehmers ist nicht die persönliche Bereicherung. Die Verhaltensweise des Manager-Unternehmers, der rein rechtlich Angestellter beim Unternehmen ist, unterscheidet sich wenig von der des Eigentümer-Unternehmers. Beide identifizieren sich in ähnlicher Weise in ihrem Denken mit „ihrem" Unternehmen. In einer Aktiengesellschaft kann es sogar zu partiellen Konflikten kommen zwischen den Interessen des Unternehmens, vertreten von der Geschäftsleitung, und den Interessen der wirtschaftlichen Eigentümer (Aktionäre).

Mit dem Unternehmer hat unser Wirtschaftssystem einen merkwürdigen Menschenschlag hervorgebracht: Ehrgeizig und erfolgsbesessen fordert er aus einem hohen und subjektiv echten Verantwortungsgefühl heraus hohe Leistungen von sich und anderen im Dienst des Unternehmens, mit dem er sich identifiziert. Sicher schafft ein Mensch, dem es nur um das gute Leben zu tun ist, kaum den Aufstieg an die Spitze eines großen Industrieunternehmens, wenn er nicht von äußeren Umständen vielleicht besonders begünstigt wird (beispielsweise als Erbe eines väterlichen Betriebs). Anders als der Arbeiter und bloße Angestellte ist der Unternehmer nicht durch arbeitsrechtliche Bestimmungen vor Ausbeutung geschützt. Nicht selten beutet er sich und seine Familie aus bis zum Herzinfarkt. Der Aufstieg in diese Gruppe ist nicht mehr unbedingt an Vermögen gebunden, sondern wenigstens grundsätzlich Menschen aus allen gesellschaftlichen Schichten durch Ausbildung und Leistung möglich, wenngleich häufig Beziehungen, Herkunft, Protektion usw. eine Rolle spielen mögen. Ähnlich wie die politische Führungsschicht bildet die Unternehmerschaft keine geschlossene Klasse mehr.

Entscheidendes Kennzeichen ist die wirtschaftliche Führungsposition: Als Unternehmer ist der Leiter einer Unternehmung zu bezeichnen, diejenige natürliche Person, die darüber entscheidet, mit welcher Zielsetzung und in welcher Weise sie wirtschaftlich tätig wird. Bei der Bedeutung der Industrieunternehmen für die Gesamtgesellschaft entscheidet die Unternehmerschaft nicht nur über den Kurs der Wirtschaft, sondern

damit auch in weitem Umfang über den Kurs der Gesellschaft. Die Unternehmer gelten als die Vertreter „der Wirtschaft" und identifizieren häufig ihre Interessen unbefangen mit den Interessen aller in der Industrie Beschäftigten. Mit ihrer Entscheidung über die Produktion von Gütern und Dienstleistungen bestimmen sie auch weitgehend über das Schicksal der in der Wirtschaft tätigen Menschen – eine relativ schmale Gruppe über die Vielen.

Legitimation der Unternehmensführung

Hier stellt sich die Frage: Ist es richtig, einer ganz gleich wie qualifizierten, wie wohlmeinenden und tüchtigen Führungselite eine derartige Machtposition über die Gesellschaft einzuräumen, wenn sie nicht politisch von allen Beteiligten, sondern von den Kapitaleigentümern dazu legitimiert wird? Zur Rechtfertigung seiner Führungsstellung beruft sich der Unternehmer ja auf das Kapital, sei er nun selber Eigentümer des Unternehmens oder nur Beauftragter der Kapitalgeber. Entspricht es unserer Auffassung von der Freiheit und grundsätzlichen Gleichheit aller mündigen Bürger, die keine angeborenen Privilegien und Rechte auf eine gesellschaftliche Führungsrolle mehr anerkennt, daß allein der Kapitalbesitz zu einer solchen gesellschaftlichen Machtstellung legitimiert? Diese Frage läßt sich jedenfalls so lange nicht abweisen, als das Kapitalvermögen der gewerblichen Wirtschaft noch so ungleichmäßig verteilt ist wie bei uns in der Bundesrepublik. Bedürfte diese Führungsrolle nicht einer politischen Legitimation, sei es von seiten der Belegschaft der Unternehmen, sei es durch die Gesamtgesellschaft?

Solange die Unternehmerschaft zur Rechtfertigung ihrer Stellung ausschließlich mit dem Eigentumsargument operiert, wird sie mit Notwendigkeit solche kritischen Fragen provozieren und – jedenfalls für die Großunternehmen – nur schwer befriedigende Antworten darauf finden. Lassen sich doch die traditionellen Eigentumsargumente, die sich pauschal gegen eine allgemeine Sozialisierung richten, sich aber mehr am Leitbild des persönlichen (auch langlebigen) Konsumeigentums und des Produktiveigentums eines landwirtschaftlichen oder handwerklichen Klein- oder Mittelbetriebs orientieren, nicht ohne weiteres auf die modernen industriellen Großunternehmen anwenden. Nur durch eine streng sozialethische Argumentation läßt sich unser Wirtschaftssystem rechtfertigen, nämlich durch den Nachweis, daß es für alle Beteiligten zu besseren Ergebnissen führt als die denkbaren Alternativen.

Die tatsächliche Legitimation der Unternehmensführung erfolgt auch gar nicht mehr allein aus dem Eigentum, wie es die juristische Konzeption noch erscheinen läßt. Wer die Unternehmensentscheidungen trifft, muß sich durch Führungsqualitäten, durch persönliche Leistung, durch Durchsetzungsvermögen auszeichnen. Andernfalls kann er sich nicht lange an der Spitze halten oder führt das Unternehmen über kurz oder lang in den geschäftlichen Ruin. So kommt es in der zweiten oder dritten Generation großer Familienunternehmen oft zu den bekannten Krisen.

Wenn mit den Großunternehmen aber neue soziale Gebilde eigener Art entstanden sind, wird bei unserem heutigen gesellschaftlichen Bewußtsein die Forderung nach Mitbestimmung der im Unternehmen Tätigen verständlich, d. h. die Forderung nach einer ausdrücklichen Legitimation der Führenden durch die Geführten[5]. Sollten in einer demokratischen Gesellschaft doch die einer gesellschaftlichen Autorität Unterworfenen nach Möglichkeit am Zustandekommen der sie betreffenden gesellschaftlichen Entscheidungen mitwirkend beteiligt werden. In diesem Sinn hat die sog. Biedenkopf-Kommission aus Art. 1 und 2 des Grundgesetzes die Forderung abgeleitet, „daß die Unterordnung des Arbeitnehmers unter fremde Leitungs- und Organisationsgewalt im Unternehmen mit seiner Selbstbestimmtheit, der ihm rechtlich zuerkannten Möglichkeit, seine Zwecke selbst zu wählen und eigene Initiativen zu entwickeln, nur so lange vereinbar ist, als sie ihre Entsprechung in Gestalt der Freiheit der Beteiligung an den Entscheidungen findet, die den Arbeitsprozeß regeln und gestalten"[6]. Sie leitet also aus der Natur des Unternehmens als einer Form der menschlichen Vergesellschaftung unter Berufung auf die Menschenwürde das Recht auf Mitbestimmung ab.

Die Arbeit ist für den Menschen nicht nur Mittel zur Beschaffung seines Lebensunterhalts; der Arbeitsvollzug selber sollte ihm eine gewisse Selbstentfaltung und Erfüllung seines Lebens vermitteln. Nicht umsonst geben wir im Deutschen auf die Frage, was einer sei, seinen Beruf an: Von dem, was er den ganzen Tag über in seinen wachsten und angestrengtesten Stunden tut, wird er als Mensch geprägt. Der Betrieb ist für den Arbeitnehmer der Raum seiner persönlichen Lebensentfaltung; hier erfährt er mehr als in Gemeinde, Kirche und Staat seine Gesellschaftlichkeit.

Nun ist der Arbeitnehmer aber in seiner Arbeit und in seiner Eingliederung in die betriebliche Umwelt vom Unternehmer abhängig. Der einzelne kann zwar kurzfristig die Arbeit verweigern, wenn ihm der Arbeitslohn das „Arbeitsleid" nicht aufzuwiegen scheint. Langfristig und allgemein kann sich die Arbeitnehmerschaft dieser Unterordnung unter die Leitungsgewalt der Unternehmer nicht entziehen. Was produziert wird und wie produziert wird, wird nicht vom arbeitenden Menschen selbst, sondern vom Unternehmer entschieden. Ob das produzierte Gut die menschlichen Opfer, die seine Produktion erfordert, tatsächlich aufwiegt, für eine Entscheidung dieser Frage besitzen wir keinen funktionierenden gesellschaftlichen Regelmechanismus. Tarifverhandlungen sind Machtkämpfe; ihr Ergebnis trägt aus sich heraus noch nicht das Siegel der Gerechtigkeit. Die Kritiker unseres vom Unternehmer bestimmten Wirtschaftssystems argumentieren nun: Ein Großteil der Bevölkerung wird dadurch, daß die Unternehmerschaft den Wirtschaftsprozeß im Sinn der Eigentümer der Produktionsmittel lenkt, zu einem Kräfteeinsatz gezwungen, der nur im Sinn der Unterneh-

[5] Als Gründe für die Privateigentumsordnung werden von der katholischen Soziallehre vorgebracht: Selbständigkeit und Eigenverantwortung des Menschen; Aufgliederung und Abgrenzung der Zuständigkeiten; Sicherung der Würde und Freiheit des Menschen. Vgl. J. Höffner, Art. Eigentum, in: Staatslexikon, Bd. 2 (Freiburg ^{6}1958) 1071.

[6] Mitbestimmung im Unternehmen. Bericht der Sachverständigenkommission zur Auswertung der bisherigen Erfahrungen bei der Mitbestimmung (Stuttgart 1970) 100.

mermentalität Leistung darstellt, die Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit zu echter Leistung aber eher behindert. Die Gewinnerwartungen der Unternehmer, nicht die Bedürfnisse der Menschen entscheiden über den Gang der Wirtschaft. Sollten die Arbeitnehmer nicht einen direkteren Einfluß auch auf die wirtschaftlichen Entscheidungen der Unternehmen bekommen?

Zweifellos können die komplexen Unternehmensentscheidungen unmöglich durch quasi-plebiszitären Mehrheitsbeschluß der betreffenden Belegschaft direkt gefällt werden, sondern müssen weiterhin einer qualifizierten Führungselite mit Fachkenntnissen überlassen bleiben. Um die Anpassungsfähigkeit der Unternehmen an die jeweilige wirtschaftliche Situation und damit auch die Dynamik unseres Wirtschaftssystems nicht zu lähmen, müssen die für das Unternehmen und für die Gesamtgesellschaft bedeutsamen Entscheidungen notwendigerweise von der Spitze ausgehen. Der Unternehmer sollte sich aber gleichermaßen als Vertreter der Interessen des Faktors Arbeit wie des Faktors Kapital verstehen. Tatsächlich fühlen sich auch viele Unternehmer in gleichem Maß beiden Faktoren gegenüber verantwortlich. Der Mitbestimmungsstreit geht mehr um die Frage, in welcher Form diese Verantwortung auch juristisch in der Unternehmensverfassung zum Ausdruck kommen sollte. Zur wirksamen und fachlich qualifizierten Repräsentation der Arbeitnehmer im Aufsichtsrat der Unternehmungen bieten sich die Gewerkschaften an, deren Funktionäre am ehesten befähigt erscheinen, eine derartige Leitungsfunktion auszuüben. Dagegen wird eine ganze Reihe ernst zu nehmender Einwände vorgebracht. Wenn somit über die Art der Beteiligung der Arbeitnehmerschaft an der Verantwortung für das Unternehmen, über ihre rechtliche Ausgestaltung und ihre Grenzen auch ein weiter Spielraum für berechtigte Meinungsverschiedenheiten besteht, so darf das Unternehmen heute nicht mehr einseitig als Angelegenheit des Faktors Kapital konzipiert werden. Am Erfolg des Unternehmens sind Kapital und Arbeit gleichermaßen beteiligt und interessiert. Ähnlich wie die Eigentümer mit ihrem Kapitaleinsatz haften auch die Arbeitnehmer mit dem Risiko ihres Arbeitsplatzes für den Unternehmenserfolg.

Sicher wird die Form der Unternehmensleitung mit Notwendigkeit „demokratischere" Formen annehmen müssen im Sinn einer Delegation von Verantwortung und Beteiligung an den zu treffenden Entscheidungen. Das geschieht auch aus organisationstechnischen Gründen in immer größerem Umfang. Nicht nur der autoritäre „Herr-im-Hause-Standpunkt" ist hoffnungslos veraltet, sondern auch die paternalistische Unternehmensführung jenes Unternehmers, der aus einem Gefühl ethischer Verantwortung für die „Familie seiner Betriebsangehörigen" mit väterlicher Vorsorge tätig wird, ihnen aber keine wirkliche Einsicht und Mitwirkung bei seinen Entscheidungen einräumt. Von einem weitgehenden, institutionell verankerten Mitbestimmungsrecht der Arbeitnehmer, auch bei der Auswahl der Entscheidungsträger im Unternehmen, hat der Unternehmer als solcher im Gegensatz zum Eigentümer kaum etwas zu fürchten: Seine Führungsqualitäten werden immer gebraucht werden, und eine tüchtige Unternehmensleitung liegt im ureigensten Interesse der Arbeitnehmer.

Die Verantwortung des Unternehmers gegenüber der Gesamtgesellschaft

Wird die Arbeitnehmerschaft an der Verantwortung für die Unternehmensentscheidungen mitbeteiligt, sind immer noch nicht alle Schwierigkeiten ausgeräumt. Die Gemeinsamkeit der Interessen von Kapitaleignern und Arbeitnehmern am Erfolg eines bestimmten Unternehmens bedeutet noch nicht, daß damit auch die Interessen der Gesamtgesellschaft genügend gesichert sind. Der eigentliche Vorwurf gegen den Unternehmer in der Leistungsgesellschaft betrifft gar nicht so sehr seine Machtstellung im Unternehmen, sondern die Unternehmermacht in der Gesamtgesellschaft. Die Unternehmer, so wird gesagt, entscheiden ohne politische Legitimation über den Kurs der Wirtschaft und damit in weitem Umfang auch der Gesellschaft. Diese gesellschaftliche Macht verbleibt ihnen auch dann, wenn sie nicht nur von den Kapitaleignern, sondern auch von den Arbeitnehmern ihres Unternehmens legitimiert werden. Die Gefahr unternehmensegoistischer Entscheidungen ist damit noch nicht überwunden.

Wer über die wirtschaftliche Macht spricht, die die Unternehmer in der Gesellschaft ausüben, dem wird häufig entgegengehalten, daß die Unternehmer von dieser Macht selber wenig erfahren. Ihre Entscheidungen werden sachlich vom Markt vorgegeben; es geht nur darum, das in der entsprechenden Situation Richtige zu treffen. Unternehmer haben die Kosten in Schach zu halten, neue Absatzmöglichkeiten zu erschließen, Arbeitsplätze zu sichern, Rationalisierungsmaßnahmen einzuleiten. Die Verantwortung für das Wohl ihrer Belegschaft ist ihnen bewußt. Aber Macht über die Gesamtgesellschaft – welcher Unternehmer hat die schon?

Das wird auch von den Kritikern unseres Wirtschaftssystems weitgehend zugegeben: Auch der Unternehmer selbst ist weithin der Gefangene des Systems, wie übrigens auch Karl Marx ausdrücklich betonte. Die Wirtschaftsordnung des Wettbewerbs mit ihren scheinbaren oder wirklichen Sachzwängen führt den Unternehmer dazu, von sich und anderen im Streben nach Unternehmensgewinn wirtschaftliche Leistungen abzuverlangen, die echte Humanität verhindern, die alle den Sinn des Lebens verfehlen lassen. Der einzelne erfährt sich als eingespannt in ein System, das ihm nicht mehr erlaubt, seine eigene Lebenserfüllung zu suchen und zu finden.

Wie vollzieht sich diese Verfälschung der Lebenswerte? Die echte Leistung der Wirtschaft ist darin zu suchen, daß sie menschliche Bedürfnisse befriedigt. Nun richtet der Unternehmer seine Produktion aber aus an den Gewinnerwartungen – mit den gemachten Einschränkungen. Für ihn ist die am Markt auftretende Nachfrage Maßstab der gesellschaftlichen Bedürfnisse. Nicht alle menschlichen Bedürfnisse lassen sich aber marktmäßig äußern. Nur die kaufkräftige Nachfrage macht sich auf dem Markt bemerkbar; nur sie wird befriedigt.

Abgesehen von gewissen Grundbedürfnissen ist die Bedürfnisstruktur der Verbraucher beeinflußbar. Durch Marketing muß sich in der Wohlstandsgesellschaft der Produzent seine Nachfrage erst schaffen. Über die Manipulation des Käufers durch die Wer-

bung ist in den letzten Jahren viel geschrieben worden, Richtiges und Übertriebenes[7]. Entscheidend bleibt für diesen Zusammenhang: Ohne Absatzstrategie mit aufwendiger Käuferbeeinflussung wäre eine moderne Wirtschaft nicht mehr denkbar. Galbraith hat betont, daß die Wirtschaft expandieren muß, wenn es nicht zu gefährlichen Rückschlägen kommen soll. Das heißt aber, daß neue Bedürfnisse geweckt werden müssen. Der Verbraucher muß unzufrieden gemacht werden mit dem, was er hat, um bereit zu sein, neue Produkte zu kaufen. Der Abstand zwischen subjektiv empfundenem Bedürfnis und seiner Befriedigung muß künstlich immer wieder vergrößert werden. Dazu muß mit psychologisch raffinierten Werbemaßnahmen die Vorstellung suggeriert werden, der Besitz wirtschaftlicher Güter verschaffe Lebensglück. Wie ein Eichhörnchen im Tretrad läuft der einzelne immer schneller, ohne sein Ziel, das versprochene Lebensglück, zu erreichen[8].

Die Verteidiger der Leistungsgesellschaft verweisen demgegenüber auf den Wettbewerb, durch den eine Steuerung der wirtschaftlichen Produktion nach Quantität und Qualität im Sinn der Verbraucherbedürfnisse und -wünsche erfolge. Auch die Bemessung der Arbeitsentgelte und Lohneinkommen werde geregelt durch die objektive Angebots- und Nachfragesituation auf dem Arbeitsmarkt. Einer dynamischen Wirtschaft stehe kein besseres Lenkungssystem zur Verfügung, ohne daß einzelnen eine sachlich nicht notwendige Macht über Menschen verliehen werde, indem nämlich eine gesellschaftliche Autorität bestimme, was die „wahren Bedürfnisse" der Menschen zu sein hätten. Der Markt als Ausdruck der objektiven Gegebenheiten von Angebot und Nachfrage sorge besser als planerische Voraussicht oder Willkür für die beste Versorgung der Menschen mit den Gütern, die sie wünschen. Diese Freiheit der Güterwahl und Güterproduktion sei das hervorstechende Kennzeichen unserer Wirtschaftsordnung, und es komme nur darauf an, Wettbewerbshemmnisse und -verzerrungen mehr noch als bisher abzubauen.

Tatsächlich gibt es kein besseres Instrument zur Feinabstimmung der Produktion auf den Bedarf als den Wettbewerb zwischen konkurrierenden Unternehmen. Er hat die Kräfte freigesetzt, denen wir unseren Wohlstand verdanken, die Versorgung der Gesellschaft mit Gütern des Massenkonsums. Aber abgesehen von der Tatsache, daß er in der Wirklichkeit lange nicht so vollkommen funktioniert wie im theoretischen Modell, ist im Gefolge des „Wirtschaftswunders" bei den Verteidigern des Wettbewerbs eine Einsicht vielfach verlorengegangen, die den Begründern der „Sozialen Marktwirtschaft" noch klarer vor Augen stand: „Wettbewerb ist Mittel, aber nicht letzter Zweck."[9] Das Wettbewerbssystem ist keine umfassende „natürliche Ordnung", das eine politische Rahmenplanung ersetzen oder überflüssig machen könnte, sondern der Wettbewerb muß als ein Instrument einer politischen Ordnungskonzeption dort ein-

[7] Vgl. hierzu W. Kerber SJ, Manipulierung des Menschen durch die Werbung?, in dieser Zschr. 186 (1970) 313–328.

[8] John Kenneth Galbraith, Gesellschaft im Überfluß (München 1959), bes. 168 ff.

[9] Vorwort zum Jahrbuch ORDO 1 (1948) XI.

gesetzt werden und auf die Bereiche beschränkt bleiben, wo er sich zum Wohl der Menschen auswirkt. Die großen Fragen der sozialen Gerechtigkeit vermag er nicht zu lösen. Beispielsweise besteht zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern keine Wettbewerbssituation. Die Grenzproduktivitätstheorie ist keine Lösung des Verteilungsproblems. Die Chancen der Leistungsanerkennung sind zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern nicht gleich verteilt.

Weil die Unternehmerschaft den Wirtschaftsprozeß nach den Marktgesetzen lenkt, entsteht eine Tendenz, nur noch marktmäßig verwertbare Leistungen als solche gesellschaftlich gelten zu lassen. Nur noch jene gesellschaftlichen Bedürfnisse werden erfüllt, mit denen sich privatwirtschaftlicher Gewinn erzielen läßt. Die Unternehmer üben – nicht trotz, sondern gerade wegen ihrer Abhängigkeit von den Sachzwängen des ökonomischen Systems – in dieser Gesellschaft Macht aus, die mehr und mehr auch den politischen Raum beeinflußt und so das freiheitliche Gesellschaftssystem in einen technologischen Determinismus zu verwandeln droht.

Die entscheidende Frage lautet nun: Muß die Unternehmerschaft notwendigerweise Mittelglied in derartigen gesellschaftlichen Determinismen spielen, oder vermag sie einen Teil der gesamtgesellschaftlichen, d. h. öffentlichen Verantwortung zu übernehmen, die ihr aufgrund ihrer Stellung zukommt? Zwar ist es in erster Linie Aufgabe der staatlichen Politik, die Rahmenbedingungen zu setzen, innerhalb derer sich das gesellschaftliche und wirtschaftliche Leben entfalten kann. Der Staat aber bedarf in unserer Demokratie heute mehr noch als früher der Unterstützung der starken gesellschaftlichen Kräfte, der Mitarbeit aller jener, die die Probleme aus täglicher Erfahrung kennen, des Sachverstands der Experten, und dies alles nicht nur im Sinn einer engen Interessenpolitik. Die öffentliche Verantwortung der privaten Unternehmerschaft betrifft im Grund alle die großen gesellschaftspolitischen Aufgaben, die heute anstehen und diskutiert werden: Ordnungspolitik, Wettbewerbs- und Umweltpolitik, Strukturpolitik und Stabilitätspolitik, Beschäftigungspolitik, Bildungs- und Vermögenspolitik. Die Unternehmerschaft verspielt ihr Recht, im Namen der Wirtschaft zu sprechen, wenn sie es versäumt, sich mit solchen über Betrieb und Unternehmen hinausreichenden Fragen auseinanderzusetzen.

Dies sei gezeigt am Beispiel der Wettbewerbspolitik. Die Unternehmerschaft argumentiert, der Wettbewerbsmechanismus lasse es nicht zu, daß der einzelne Unternehmer oder die Unternehmerschaft als ganze über den Rahmen der einzelwirtschaftlichen Rentabilität hinausdenke und entsprechend handle. Die Sachzwänge des Wettbewerbssystems werden als Alibi benutzt, die ganze Fülle der gesellschaftspolitischen Aufgaben dem Staat zu überlassen. Wenn sich aber der Staat als zu schwach erweist, mit diesen Problemen rechtzeitig fertig zu werden, weil die Politiker ihrerseits wieder von den mächtigen gesellschaftlichen Kräften und Interessen abhängig sind und nach dem Gesetz von Angebot und Nachfrage auf dem politischen „Meinungsmarkt" agieren, wenn deshalb viele dringende Aufgaben der Wirtschaft unseres Volks im marktwirtschaftlichen System ungelöst bleiben, wird die Forderung nach Systemüberwindung, nach

Überführung der Wirtschaft in öffentliche Verantwortung, in unmittelbare staatliche Kontrolle immer mehr an Überzeugungskraft gewinnen. Wenn sich die Unternehmerschaft nicht rechtzeitig an – für sie selbst vielleicht schmerzlichen – Reformen beteiligt und dadurch der Sozialkritik den Boden entzieht, besteht Gefahr, daß sie von der geistigen Entwicklung überrollt wird und daß die Jugend nach einer gesellschaftlichen Ordnung Ausschau hält, die allen mehr Gerechtigkeit, mehr Humanität verspricht.

Aufgaben der Unternehmerverbände

Die Unternehmerschaft wird sich allmählich der Gefahren bewußt, die unserer marktwirtschaftlichen Ordnung drohen, wenn es nicht gelingt, das angeschlagene „Image" des Unternehmers wiederherzustellen. Bloße Verteidigung bestehender Rechtspositionen, Aufklärungs- und Werbekampagnen reichen dafür aber nicht aus. Die gereizte Heftigkeit, mit der vielfach auf jede Äußerung reagiert wird, aus der eine Sympathie mit linksgerichteten Gruppen oder gar marxistischer Systemkritik herausgelesen werden kann, verschärft nur die Polarisierung. In einer aggressiv polarisierten Gesellschaft, in der der eine den anderen nicht mehr versteht, lassen sich dann für die tatsächlichen Probleme nur schwer rationale Lösungen finden. Darum wird der Unternehmer zunächst sich um Verständnis mühen müssen für die Argumente, die gegen unsere marktwirtschaftliche Ordnung vorgebracht werden. Eine erfolgreiche, rentable und auch soziale Gestaltung des Betriebslebens allein genügt heute nicht mehr, um den Aufgaben eines Unternehmers in unserer Zeit gerecht zu werden.

Nur durch ein Handeln, das das Gemeinwohl ausdrücklich in den Katalog der Unternehmensziele einbezieht, wird der Unternehmer langfristig seine Stellung als selbständiger und freier Träger der wirtschaftlichen Entscheidung behaupten können. „Gemeinwohl" läßt sich hier definieren als jene gemeinsame Grundlage gesellschaftlicher Existenz, von der alle abhängen, als jener Zustand, der es allen ermöglicht, ihre Persönlichkeit in Frieden und Freiheit zu entfalten[10]. Konkreter läßt sich gemeinwohlkonformes Verhalten negativ umschreiben: Vor jeder Entscheidung sollte man sich fragen, zu welchen Ergebnissen es führen würde, wenn *alle* der Handlungsmaxime folgen würden, die anzuwenden man im Begriff steht. Erscheint das Ergebnis unannehmbar oder ungerecht, verstößt die Handlung gegen das Gemeinwohl. Nicht alles rechtlich mögliche, legale Handeln ist also ethisch vertretbar. Zumindest sollte man sich immer wieder prüfen, ob es nicht unternehmerische Alternativentscheidungen gibt, die dasselbe Unternehmensziel mit geringeren volkswirtschaftlichen und sozialen Kosten im weitesten Sinn („humanen Kosten") zu erreichen vermögen. Es dürfte einem Unternehmer durchaus zuzumuten sein, für seinen Betrieb auch auf gewisse Vorteile zu verzichten, wenn sie mit sozialen Nachteilen für die Allgemeinheit verbunden sind.

[10] Vgl. Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" des II. Vatikanischen Konzils, Nr. 26.

Zugegebenermaßen sind solche Verzichte in unserem Wirtschaftssystem aber nur in begrenztem Umfang möglich, wenn der Betrieb wettbewerbsfähig bleiben soll. Vom Einzelbetrieb allein her lassen sich die eigentlich gesellschaftspolitischen Aufgaben nicht lösen. Auch ist der einzelne Unternehmer von seinen betrieblichen Aufgaben her oft so in Anspruch genommen, daß er sich überfordert fühlt, wenn er auch noch die größeren gesellschaftspolitischen Zusammenhänge überdenken soll, die Nebenwirkungen seiner Entscheidungen. Das kann nur gemeinsam geschehen, und dafür müssen ihm Hilfen angeboten werden. In der Öffentlichkeit erscheinen die Unternehmerverbände vielfach als reine Interessenvertretungen nach außen, als Lobbys zur Verteidigung und Konservierung des Bestehenden. Durch offene Diskussion und Auseinandersetzung in ihren eigenen Reihen könnten sie vielleicht an einem gewissen Verhaltenskodex arbeiten, d. h. Zielvorstellungen entwickeln über die Rolle der Unternehmerschaft in der Gesamtgesellschaft und das diesen Zielvorstellungen entsprechende Unternehmerverhalten in den einzelnen Wirtschaftszweigen. Gelänge es ihnen, auf diese Weise bestehende Mißstände selber zu beseitigen oder einzudämmen, künftige Entwicklungen rechtzeitig vorwegzunehmen und so unser Wirtschaftssystem weiterzuentwickeln, würde die Parole von der „Systemüberwindung" viel von ihrer Anziehungskraft verlieren und auch das Ansehen der Unternehmerverbände sich wieder festigen.

Schließlich wird auch viel davon abhängen, auf welche Weise und in welche Richtung die Unternehmerverbände den Gesetzgeber beraten, von ihrer Bereitschaft, an notwendigen Reformen mitzuwirken. Der Staat droht immer mehr zum Spielball der gesellschaftlichen Gruppen zu werden. Es dürfte keine ethische Überforderung sein, wenn man verlangt, daß in einer Demokratie im Zweifelsfall der Staatsbürger das Gemeinwohl über seine Partikularinteressen stellen sollte. Dies gilt um so mehr, je bedeutender die Stellung ist, die einer in der Gesellschaft einnimmt. Was der einzelne nicht zu leisten vermag, wofür auch freie gesellschaftliche Vereinigungen wegen ihrer mangelnden Zwangsgewalt nicht genügen, das sollte vom Staat institutionalisiert werden, und jeder Bürger sollte ein Interesse daran haben, daß dies geschieht. In diesem Bereich kann der Beweis geliefert werden, daß unsere Wirtschaftsordnung anpassungsfähiger ist, weniger von System- und Leistungszwängen beherrscht, als ihre Kritiker ihr vorwerfen.

Leistungsdruck und Fremdbestimmung sind nicht kennzeichnend allein für Wirtschaftssysteme, in denen Privateigentum an Produktionsmitteln besteht. Auch im Ostblock sind die Interessen „des Unternehmens" nicht unmittelbar identisch mit den Interessen der im Unternehmen arbeitenden Menschen; dort wird der Leistungsdruck vielmehr noch dadurch verschärft, daß der einzelne im Namen der Allgemeinheit zur Arbeit im Betrieb verpflichtet wird[11]. In keinem Fall können die gesellschaftlich not-

[11] In Art. 12 der Verfassung der UdSSR heißt es: „Die Arbeit ist in der UdSSR Pflicht und Ehrensache eines jeden arbeitsfähigen Bürgers: ‚Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen!' In der UdSSR gilt der Grundsatz des Sozialismus: ‚Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seiner Leistung!' " Vgl. P. Graf Kielmannsegg, Demokratienorm und Leistungsprinzip, in: Civitas 11 (1972) 13.

wendigen Güter und Dienste ohne einen gewissen Leistungsdruck erstellt werden. Es kommt nur darauf an, von wem und in wessen Namen, auf welche Weise und auf welche Ziele hin Leistungsdruck ausgeübt wird.

Die Leitungsgewalt des Unternehmers stellt in jedem Falle einen Machtfaktor dar. Alle gesellschaftliche Macht bedarf der Kontrolle. In der privatwirtschaftlichen Ordnung ist die Unternehmermacht gestreut und eingeschränkt durch die politische Kontrolle des Staats, für den es immerhin noch leichter ist, wirtschaftliche Macht gegen Mißbrauch zu sichern, als sie selbst auszuüben. Gefährlicher wäre eine Konzentration dieser Macht in einer einzigen politischen Instanz. Weniger noch als dem sozialen Druck der Konsumgesellschaft kann sich der einzelne dem politischen Druck des Plansolls eines Staats entziehen, dessen Leitung dann allein zu bestimmen hat, welche Leistungen erstellt und als solche anerkannt werden sollen. Eine demokratische Kontrolle der staatlichen Entscheidungsträger hilft dagegen wenig, so vollkommen man sie sich auch denken mag. Würde sich unsere Unternehmerschaft in ähnlicher Weise für das öffentliche Wohl mitverantwortlich fühlen und daran ihre Entscheidungen ausrichten, wie es sich manche von den politisch legitimierten Trägern wirtschaftlicher Entscheidungen in einer sozialistischen Zukunftsgesellschaft erhoffen, dann bestünde kein Zweifel daran, daß eine privatkapitalistisch organisierte Wirtschaft am besten dem Menschen dient.

Romain Leick

Die Wahrheit der Existenz

Versuch über Paul Ricoeur

Getrost darf man Paul Ricoeur zu den nicht gerade häufig anzutreffenden Philosophen rechnen, deren Denken den Betrachter entweder in achselzuckender Indifferenz verharren läßt oder aber ihm ein stets zustimmendes Kopfnicken abverlangt; der dritte Weg einer tatsächlich kritischen Auseinandersetzung ist, so will es scheinen, nicht gangbar. So einer war auch Hegel, wenn auch auf ganz andere Weise. Immer hat Hegels Werk sich nur dem erschlossen, der sich ernsthaft mit ihm eingelassen hat; wer sich aber mit Hegel eingelassen hat, der ist unweigerlich zu einem wie auch immer gearteten Hegelianer geworden. Da hilft kein Protest gegen den totalen Anspruch des Systems und keine Verweigerung vor der verlockenden Dialektik des Kreises; diese bleibt entweder unverstanden oder wird bedingungslos akzeptiert; eine andere Alternative zu stellen ist schlecht möglich.

Die Art und Weise, wie Ricoeur seinen Leser für sich einnimmt, gestaltet sich freilich weitaus weniger gewalttätig. Wo bei Hegel die Zustimmung aus der Furcht heraus entsprungen ist, sich mit kleinlicher Krittelei vor der Größe des Ganzen zu blamieren, und somit recht eigentlich den Charakter der Hilflosigkeit annimmt, da erreicht Ricoeur den Konsensus im herrschaftsfreien Bereich des intersubjektiven Dialogs: Es fällt nur deshalb schwer, Kritik an Ricoeur zu üben, weil es einem nicht gelingen will, sein Werk von einem Standpunkt aus zu betrachten, den Ricoeur nicht längst schon selbst eingenommen hätte. Es gibt nicht viele Autoren, die die angestrebten Ziele, die verwendeten Mittel, die angetroffenen und überwundenen Hindernisse mit einer derartigen Sorgfalt zu verdeutlichen wissen wie Ricoeur. Nur wenige vermögen es, Postulat, Methode und Voraussetzung ihrer Untersuchung mit ähnlicher Präzision zu belegen wie er. Ricoeur denkt das Denken der anderen immer schon mit, und das hat zur Folge, daß der Einwand des Kritikers, so er Gestalt anzunehmen beginnt, vom Verfasser selbst auch schon aufgegriffen und übernommen wird. Gewiß, es führte zu weit, wollte man behaupten, in Ricoeurs Philosophie sei schier nichts ungedacht geblieben. Aber die Energie, mit der Ricoeur sein eigenes Denken auf mögliche Unstimmigkeiten hin abklopft, läßt dem Kommentator kaum noch die Chance, im kritischen Sinn fündig zu werden: In dem Augenblick, in dem er seine Fragen zu formulieren beginnt, erhält er auch schon die Antwort. Fast scheint es, als könne es ihm nicht anders ergehen als dem Hasen in seinem bekannten Wettlauf mit dem Igel.

Worauf aber kann man Ricoeurs Sorge, sich selbst immer schon mit den Augen eines potentiellen anderen zu sehen und sonach aus der eigenen kontrollierenden Interpretation eine sozusagen metatheoretische Triebfeder der Primärreflexion zuwege zu bringen, zurückführen? Vielerorts ist die Fähigkeit Ricoeurs hervorgehoben worden, aus fremden und bereits historisch gewordenen Philosophien mit unfehlbarer Sicherheit stets das herauszunehmen und zu verarbeiten, was sich dem eigenen Anliegen zweckdienlich einfügt. Der Vorwurf des Eklektizismus geht da leicht von der Zunge, und unbestreitbar droht ja auch dem Philosophiehistoriker (der Ricoeur jahrelang an der Universität Straßburg gewesen ist) die Gefahr, über der einfühlsamen Beschäftigung mit dem anderen das Selbst zu vergessen. Das freilich würde Ricoeur am allerwenigsten für sich selbst gelten lassen. Daß die Hingabe an den anderen in der Geschichte der Philosophie die Substanz nicht entzieht, sondern zuführt, das hat Ricoeur nachgerade zum epistemologischen *Theorema* zu erheben versucht[1]. Die Suche nach der Wahrheit oszilliert zwischen den beiden Polen einer radikal persönlichen Situation und dem Abzielen auf das Ganze des Seins: Einerseits hat der Philosoph immer etwas Eigenes zu enthüllen, eine Frage zu stellen, die niemand außer ihm, an seiner Statt, stellen kann; andererseits zielt die Suche nach der Wahrheit immer auf eine Rede ab, die Gültigkeit für alle besitzt: ein Universale auf dem Hintergrund einer persönlichen Situation. Es geht nicht darum, zu sagen, was beliebt, sondern was ist. Gerade hier aber kommt der Geschichte der Philosophie ihre spezifisch philosophische Bedeutung zu: Auf dem Weg von der Subjektivität der Person zur Wahrheit des Seins gelingt die Überwindung der je einzelnen Endlichkeit nur mit Hilfe der Kommunikation. Die Geschichte der Philosophie ist der Weg des Philosophen zu sich selbst; die Wahrheit ist auf radikale Weise intersubjektiv geworden.

Diese in der Nachfolge André Gides als *Disponibilität* empfundene Aufgeschlossenheit, diese prinzipielle und methodologische Offenheit des Denkens legt freilich nicht nur Zeugnis ab von Ricoeurs Modernität in seiner Abneigung gegen die Abgeschlossenheit des vollkommenen Systems; sie hat darüber hinaus seine tiefste philosophische Intention von Anfang an mitbestimmt. Stets ist es das Geschäft der Philosophie gewesen, sich dessen zu bemächtigen, was gemeinhin als *Sinn* bezeichnet wird. Der Philosoph aber, der die Frage nach dem Sinn und dem diesem korrelativen Un-Sinn stellt (und die Frage muß er stellen, fürwahr er den Anspruch aufrechterhält, ein Philosoph zu sein), der stellt sich von vornherein entweder auf die Ebene der Konstitution oder auf die Ebene der Interpretation. *Sinngebung* und *Sinnlesung* sind die beiden einzigen Ausblicke, die sich dem Forschenden gemäß der uralten Unterscheidung von Idealismus und Realismus eröffnen; kritisch der eine, hermeneutisch der andere. Der Idealismus postuliert ein transzendentales Vermögen der Sinngebung, dessen Zentrum sich unweigerlich zur Kreativität des Ich verdichten muß. Die hegelianische Gewißheit des Bewußtseins,

[1] Vgl. dazu Ricoeurs Aufsatz: Geschichte der Philosophie als kontinuierliche Schöpfung der Menschheit auf dem Wege der Kommunikation, in: Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers (München 1953) 110–125.

alle Realität zu sein, läßt dem Zweifel dadurch keinerlei Raum, daß es alle Konstitution von Objektivität auf die Tätigkeit des Ego zurückführt. Allerdings gerät ein Denken, das sich ursprünglich als kritisches begreift, damit auch schon zum Dogmatismus, der die Offenheit zum anderen hin als unerhebliche *quantité négligeable* beiseite tun muß. Man ahnt, daß Ricoeur diesen von Descartes, Fichte, Hegel und dem Husserl der Cartesianischen Meditationen vorgezeichneten Weg nicht uneingeschränkt als den seinen betrachten konnte[2]. Viel eher mußte ihm die zweite Perspektive entgegenkommen mit ihrem Postulat, daß der Sinn im Wirklichen „liege", im Ansich des Dings, dessen es sich in der Interpretation zu bemächtigen gilt. Denn wie gesagt: Es geht nicht darum, zu sagen, was beliebt, sondern was ist.

Ricoeur hat sehr wohl erkannt, daß mit der klassischen Unterscheidung von Idealismus und Realismus bei jeder Parteinahme für die eine oder die andere Position die Gefahr droht, die als erster Fichte in seinem berühmt gewordenen Dilemma formuliert hat, demzufolge die Wahl der Philosophie davon abhänge, was für ein Mensch man sei: hie die Evidenz des dogmatischen Realismus, dort die Freiheit des schöpferischen Idealismus. Was es hierin an Falschem gibt, das aufzuzeigen hat sich im Grund die gesamte Philosophie Ricoeurs vorgenommen: Es geht Ricoeur um eine Radikalisierung der Reflexion, um eine kritische Beschränkung des Bewußtseins, in der die zugrunde liegende Wirklichkeit freigesetzt wird, ohne daß dafür die Belange der Kritik preisgegeben würden. Den Zusammenhalt, und nicht die Auseinanderdividierung, von Freiheit und Wahrheit hat Ricoeur bereits in seiner ersten veröffentlichten Studie über das Problem der Aufmerksamkeit[3] nachzuweisen versucht: Die bewußt gewollte Aufmerksamkeit ist zugleich Rezeptivität in ihrer Hinnahme des Objekts und Aktivität in ihrer frei gewählten Hinwendung zum Objekt. Man kann nachdenken, worüber man will; aber man kann darüber nicht denken, was man will.

Auf diesem Hintergrund, der, wenn man so will, vom Fichteschen Dilemma und seiner Überwindung gestellt wird, erhebt sich Ricoeurs großes Projekt einer *Philosophie des Willens*. Die Beschäftigung gerade mit dem Willen wird verständlich, wenn man das Ziel einer Wiederherstellung der Einheit der theoretischen und der praktischen Vernunft bedenkt; eine Philosophie der Freiheit *und* der (in diesem Fall leiblichen) Seinsgebundenheit muß sich unweigerlich im Brennglas des menschlichen Willens konzentrieren. Der erste Band dieser auf drei Werke hin angelegten Philosophie des Willens ist die 1950 erschienene These *Le volontaire et l'involontaire*[4]. Dieses Werk enthält die phänomenologische bzw. eidetische Beschreibung des Freiwilligen und des Unfreiwilligen. Der zweite Band soll eine empirische (und nicht mehr eidetische) Analyse des in der Schuld

[2] Zur Kritik an Husserls transzendentalem Idealismus vgl. Ricoeur, Etude sur les „Méditations Cartésiennes" de Husserl, in: Revue philosophique de Louvain 52 (1954) 75–109.

[3] L'attention. Etude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques, in: Bulletin du Cercle Philosophique de l'Ouest 4 (1940) 1–28.

[4] Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire (Paris 1950) (Eine deutsche Übersetzung liegt noch nicht vor).

gefangenen Willens bieten, während der dritte in einer Willenspoetik die Bedingungen der Befreiung und Wiederherstellung des in der Schuld des Bösen entfremdeten Willens liefern soll. Seinen Plan hat Ricoeur freilich nicht einhalten können: die beiden 1960 erschienenen Bände *L'homme faillible*[5] und *La symbolique du mal*[6] stellen nicht mehr als die bloß vorbereitenden Präliminarien der empirischen Beschreibung des gefangenen Willens dar; Empirie und Poetik der Philosophie des Willens fehlen mithin bis auf den heutigen Tag. Das 1965 erschienene Freud-Buch[7] und der 1969 veröffentlichte Sammelband *Le Conflit des interprétations*[8] bilden demgegenüber die Stationen des großen hermeneutischen Umwegs, den zu gehen Ricoeur sich bei seiner Analyse des Bösen gezwungen sah.

Eine bestimmte Anschauung vom Sein, eine bestimmte Ontologie der Seinsverbundenheit scheinen also Ziel und Triebfeder der Ricoeurschen Philosophie. Der 1913 in Valence geborene Ricoeur gehört der gleichen Generation an wie Sartre und Merleau-Ponty; mit ihnen hat er sich dem Projekt einer existentiellen Phänomenologie verschrieben[9]. Sein Lehrmeister ist außer Husserl, Heidegger und Karl Jaspers Gabriel Marcel gewesen; darin auch unterscheidet er sich von Sartre. Denn während Sartres Ontologie den Weg der Negativitätsphilosophie bis zum Ende der Seinsnichtung ging, hat Ricoeur von Marcel die Impulse zu einer Philosophie der Affirmation und einer Ontologie der Seinsverbundenheit bezogen. Auch er bedenkt die Leiblichkeit der Existenz, die Rückbindung der Freiheit an einen Ursprung, der ihrer Verfügung entzogen ist. Aber anders als Merleau-Ponty und Sartre sieht er die menschliche Existenz von vornherein hineingestellt in die Dialektik von Endlichkeit und Unendlichkeit. Der existentialistische Ziehvater Kierkegaard hat Ricoeur nicht nur das Gefühl der Einsamkeit, der Freiheit und der Angst der Individualexistenz vermittelt, sondern auch die Aufgabe einer exakten Beschreibung der Subjektivität in der Herausarbeitung von existentiellen Kategorien, die der Ethik das sind, was der Physik die Kategorien der Gegenständlichkeit sind[10]. Für Ricoeur hat es stets zwei gefährliche Klippen auf dem Weg des französischen Existentialismus gegeben, die es zu umschiffen galt: Die Überschätzung der Einzigartigkeit des Existierenden und die Resignation vor der Kontingenz des einzelnen, die beide jeweils auf ihre eigene Art Willkür und Absurdität Tür und Tor öffnen. Auch die Existenzphilosophie muß aber die Forderung nach dem Wahrheitsgehalt des Denkens beachten; es geht nicht an, Wahrheit und Existenz in der Ver-

[5] Deutsche Übersetzung: Phänomenologie der Schuld I. Die Fehlbarkeit des Menschen (Freiburg 1971).

[6] Deutsche Übersetzung: Phänomenologie der Schuld II. Die Symbolik des Bösen (Freiburg 1971).

[7] Die Interpretation. Ein Versuch über Freud (Frankfurt 1969).

[8] Davon ist ein erster Teil unter dem Titel: Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I (München 1973) vor kurzem in einer deutschen Übersetzung erschienen. Der zweite Teil soll unter dem Titel: Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II im Frühjahr 1974 folgen.

[9] Vgl. dazu Ricoeurs Artikel: Phénoménologie existentielle, in: Encyclopédie française XIX. Philosophie et religion (Paris 1957) 19.10 –8 bis 19.10 –12.

[10] Vgl. Ricoeur, Philosopher après Kierkegaard, in: Revue de théologie et de philosophie 13 (1963) 303–316.

bannung auf zwei irreduzible Ebenen zu scheiden. Die Frage, was Existieren denn heißt, muß so lange unbeantwortet bleiben, wie nicht auch die Frage gestellt wird, was denn Denken heißt. Die begriffliche Klärung der Existenz ist Ziel und Aufgabe des Ricoeurschen Werks; die Philosophie des Willens liefert den Gegenstand, an dem dieses Anliegen erprobt werden soll.

Zweifellos gehört Ricoeur zu den bedeutendsten Philosophen der Gegenwart. Daß er im deutschen Sprachraum bislang noch wenig Anklang gefunden hat, mag daran liegen, daß er nicht in der Weise zum Klassiker geworden ist (und werden kann) wie Sartre oder Merleau-Ponty. Sein Werk ist noch nicht abgeschlossen; ja fast möchte man sagen, es sei kaum erst begonnen; und es ist auch sehr die Frage, ob Ricoeur den vielgliedrigen Zyklus der Philosophie des Willens je wird zu einem guten Abschluß führen können. Aber trotz der scheinbar unversiegbaren Jugendfrische Jean-Paul Sartres, dieses skandalumwitterten Enfant terrible der französischen Philosophie, scheint mir der bedächtigere Ricoeur das größere Maß an Modernität auf seiner Seite zu haben. Abgesehen davon, daß er mit seiner Abneigung gegen vorschnelle Lösungen und alles umfassende Systeme geradezu den Prototyp des offenen, unruhigen Intellektuellen darstellt, genügt er auch inhaltlich den drei bedeutsamen Kriterien, deren jeweiliger Themenkreis das eigentliche Untersuchungsfeld der Philosophie heute umreißt: Politik, Sprache, transzendentales Subjekt. Mir scheint, ein Verständnis Ricoeurs läßt sich besser an diesen drei Themengruppen erreichen als in einer philologisch und chronologisch exakten Rezension seiner Werke. Wir wollen deshalb seine Philosophie mit der an dieser Stelle gebotenen Kürze schwerpunktmäßig an diesen drei wichtigsten Insignien moderner Philosophie exemplifizieren.

Die Politik

Von Anfang an hat Ricoeurs Interesse an der Politik neben der theoretischen auch noch eine praktische Seite aufgewiesen: Was kann, was soll der Philosoph beitragen zum materiellen und geistigen Fortschritt der Menschheit? Als Antwort hierauf genügt es nicht, hinzuweisen auf die erstaunliche Aktivität Ricoeurs *in politicis*, auf seine Stellungnahmen zu Pazifismus, Kolonialismus, zum Algerienkrieg und dem ungarischen Volksaufstand von 1956. Ohnehin wird man mit der Aufteilung des politischen Interesses in eine theoretische und in eine praktische Komponente Ricoeur nicht ganz gerecht. Er selbst ist nicht müde geworden zu betonen, daß nichts der Art seiner Arbeit fremder sei als der sogenannte Gegensatz von „engagiertem" und „desengagiertem" Denken. Ricoeur glaubt vorbehaltlos an die Macht der Reflexion[11]; gerade dadurch gelingt es ihm, den hartnäckigen Gegensatz von Theorie und Praxis, der selber immer

[11] Vgl. Ricoeurs Selbstdeutung in seinem Vorwort zu: Histoire et vérité (Paris 1955) 8 f. (Die deutsche Ausgabe erscheint unter dem Titel „Wahrheit und Geschichte" in einer von mir angefertigten Übersetzung im Frühjahr 1974 im List-Verlag München.)

noch innerhalb der Theorie entstanden ist, zu umgehen. Denn wenn Ricoeur die Reflexion als das eigentliche Gegenstück zur Praxis einer rundheraus als materiell begriffenen Arbeit ansieht, dann identifiziert er sie beileibe nicht mit dem fernen Ideal einer rein besinnlichen Kontemplation: Der Gegensatz von Theorie und Praxis wird immer dann hinfällig, wenn jene nicht mehr als Theoria im platonischen Sinn, sondern als die Reflexion einer Rede definiert wird, die „wirksam denkt und denkend wirkt" [12]. Ricoeur reduziert den Gegensatz von Theorie und Praxis auf denjenigen von Rede und Arbeit; diese Begriffe aber müssen auch in einer sich anbahnenden Zivilisation der Arbeit mit ihrem Anspruch totaler Praxis untrennbar miteinander verbunden bleiben.

Es scheint mir bemerkenswert, in welchem Maß die bereits 1953 entstandene Studie *Arbeit und Rede* [13] auf ein Denken hin abzielt, das sich auch die Kritische Theorie und in ihr vor allem Jürgen Habermas zu eigen gemacht haben. Ricoeurs Kritik an der einseitigen Apotheose der Arbeit und, wenn man so will, des praktischen Moments der Existenz, setzt bereits eine Revision der Marxschen Theorie voraus, mit der offenbar versucht werden soll, den Marxismus umzudeuten in eine empirischer Kontrolle sich unterwerfende Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht. Wenn Ricoeur den Nachweis zu führen versucht, daß eine menschliche Zivilisation das Moment der Arbeit *und* das Moment der Rede in sich begreifen muß, dann plädiert er im Grund für einen demokratischen Sozialismus, in dem sich zum Modell der Arbeit oder der technischen Verfügung über die Natur auch noch ein Modell der intersubjektiven oder hermeneutischen Verständigung und ein Modell der emanzipatorischen Praxis gesellen, wobei mehr als ein nur postulativer Zusammenhang deutlich wird. Der Nachweis, daß die Macht des Wortes auch in der Arbeit gegenwärtig ist, bedeutet einen gewaltigen Triumph der Reflexion – mit allen wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Konsequenzen, die das mit sich bringt. Durch ihre korrigierende, kompensierende, begründende und schöpferische Funktion drängt die Rede auf eine Organisation der Arbeit, die nicht anders als radikal demokratisch genannt werden kann.

Im Grund ist Ricoeur damit bereits positiv zu dem vorgestoßen, was er an anderer Stelle [14] negativ als unumgängliche Kontrollinstanzen der politischen Macht wiedergefunden hat. Dem in der Tradition der spekulativen Philosophie Aufgewachsenen mag es verwunderlich vorkommen, daß Ricoeur als Existenzphilosoph sich zu einer politischen Theorie hat hinreißen lassen, deren Konkretion fast schon die Ausmaße eines Glaubensbekenntnisses annimmt. Aber die französische *philosophie réflexive*, zu deren Grundverfahren es gehört, den Geist nicht unmittelbar im Selbsterlebnis, sondern von seinen Objektivationen, von seinen Werken und Leistungen her zu erfassen, hat sich nie gescheut, von den großen Prinzipien auch einmal hinab in die Niederungen des detaillierten Programms zu steigen. Fast möchte man meinen, Ricoeur habe, ohne es zu wollen, so etwas wie die theoretischen Grundlagen des gegenwärtig vieldiskutierten

[12] Histoire et vérité, 9.
[13] Französisch: Travail et parole, in: Histoire et vérité, 210–232.
[14] Vgl. vor allem: Le paradoxe politique, in: Histoire et vérité, 260–285.

demokratischen Sozialismus geschaffen, wenn er auf der Grundlage einer durchaus sozialistisch zu nennenden Wirtschaftsform, in der die Ausbeutung der menschlichen Arbeit endgültig als obsolet in Aussicht gestellt werden soll, für eine Politik eintritt, die auf den vier Stützen der richterlichen Unabhängigkeit, der Presse- und Meinungsfreiheit, der Arbeiterselbstverwaltung und des Parteienpluralismus innerhalb eines parlamentarischen Systems basiert. Die Leistung der Reflexion besteht dabei wohlgemerkt nicht so sehr in der Aufzählung dieser vier Punkte (innerhalb der zeitgenössischen, und nicht nur deutschen, Sozialdemokratie sind sie längst zum Topos geworden) als in ihrer Deduktion aus einer philosophischen Grundlagentheorie. Es ist ja bemerkenswert, daß die vielerorts beschworene Reideologisierung der Politik nur auf den äußersten Flügeln stattgefunden hat; die breite Mitte nimmt sich dagegen erschreckend phantasielos gerade auf dem noch längst nicht immer verwerflichen Gebiet der Ideologiebildung aus. Denn unter Ideologie sollten wir ja in der Regel nicht listige Verschleierung und Schönfärberei verstehen, sondern den theoretisch-systematischen Kontext, der die politische Wertskala innerhalb des breiten Spektrums der Existenzwerte determiniert. Die theoretischen Grundlagen einer praktikablen Politik gleichsam *en passant* geschaffen zu haben, ist ein Verdienst, auf dessen Würdigung Ricoeur noch wartet.

Ricoeurs Beschäftigung mit Politik ist keineswegs eine unmittelbare gewesen. Die politische Meditation ist stets eine Reflexion über das Problem der Macht, da diese mit Max Weber als das Spezifikum jeder Politik angesehen werden muß. Zum Problem der Macht aber ist Ricoeur gekommen, weil die Macht in ihrer pervertierten Form als Herrschsucht neben Habsucht und Ehrsucht (welch letztere in einem gewissen Sinn auch wieder als politisch betrachtet werden können) eine der drei großen von Kant aufgezeigten Erscheinungsformen des Bösen[15] ist. Insofern die Philosophie die Verantwortung für den Sinn, für das Rationale und das Vernünftige trägt, muß sie beim Problem der Macht ins Handgemenge mit dem Irrationalen und Unvernünftigen geraten: Die Macht ist das andere meiner selbst; als ein rätselhaft Fremdes tritt sie mir entgegen, noch bevor ich sie als mein Werk erkenne[16].

Die scheinbare Sinnlosigkeit der Macht kennzeichnet die anfängliche Kluft zwischen Philosophie und Politik und setzt die vermittelnde Reflexion allererst in Gang; diese vermag zwar Brücken zu schlagen, völlig aufheben kann sie die Differenz aber nie; letzten Endes will dem vermittelnden Denken nichts anderes übrigbleiben als der vertrauensvolle Glaube an die Kraft der christlichen Hoffnung, die als regulative Utopie den Gang der politischen Geschichte bestimmt[17]. Das in der Sprache der

[15] Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht: Werke, hrsg. v. W. Weischedel (Frankfurt 1964) Bd. 6, 608 ff. (B 235/A 236).

[16] Vgl. Ricoeurs Vorwort zu: Philibert Secrétan, Autorité, Pouvoir, Puissance. Principes de philosophie politique réflexive (Lausanne 1969) IX f.

[17] Der engagierte Protestant Ricoeur hat als Philosoph ein eigentümlich gebrochenes Verhältnis zum christlichen Glauben: Eine christliche Philosophie gibt es für Ricoeur nicht, wohl aber einen christlichen Philosophen. Dieser kann seine spezifische Beziehung zur Religion auf die Dauer aus seinem Denken nicht ausklammern. Eine philosophische Neutralität kann es allein schon deswegen nicht geben, weil jede Exi-

Eschatologie mit *Hoffnung* Gemeinte fungiert geschichtsphilosophisch als Grenzidee im kantischen Sinn: Die Vorstellung des Jüngsten Tages ist die aktive Begrenzung der erscheinenden Geschichte durch einen totalen Sinn, der freilich bloß „gedacht", nicht aber „gewußt" wird. Wie Ricoeur richtig erkannt hat, ist die Politik nicht ein Bereich unter anderen; sie stellt vielmehr das Übergreifende, den Rahmen der Existenz dar; da sich in ihr und ihren Institutionen die zwischenmenschlichen Beziehungen zugleich brechen und kristallisieren, muß die mittels der Macht definierte Politik unweigerlich zum bevorzugten Ansiedlungsort des Bösen werden: Die Sünde entdeckt sich in der Macht, und die Macht entdeckt die wahre Natur der Sünde, welche nicht Wollust, sondern Herrschsucht ist. Im Mittelpunkt von Ricoeurs Philosophie steht das Problem des Bösen in seiner eigenen und einer exemplarischen Bedeutung, wenn es auch, gemäß der methodologischen Intention der *philosophie réflexive*, nicht direkt angegangen, sondern immer wieder behutsam umkreist wird. Die Politik ist der herausragende Ort, an dem der Mensch schuldig wird; damit aber wird sie auch zu einem der Motive, die das Bewußtsein veranlassen, sich im gefangenen Willen selbst einzuschränken, statt in eine unkontrollierbare Unmittelbarkeit zurückzufallen.

Den Gleichklang von Reflexion und Praxis hat Paul Ricoeur im Persönlichen als Hochschulpolitiker in schwieriger Zeit zu realisieren versucht. Sein pädagogisches Denken, das durchaus Interesse verdient, kann an dieser Stelle nicht berücksichtigt werden[18]: über Ricoeurs persönliche Erfahrung mit dem politischen Bösen in Form der Unduldsamkeit und des ideologischen Fanatismus soll dafür nicht geschwiegen werden. Als es 1966 galt, die ins Unermeßliche anwachsende Sorbonne zu entlasten und das nachmals berüchtigt gewordene Hochschulzentrum Nanterre in der Pariser Banlieue zu eröffnen, da erklärte sich Ricoeur zum Erstaunen so manches seiner Kollegen spontan bereit, seinen Lehrstuhl an der Sorbonne zugunsten der neuen Professur in Nanterre aufzugeben. Nicht wenige fragten sich mit einigem Befremden, warum ein Mann, dem zehn Jahre zuvor der Sprung von Straßburg nach Paris gelungen war, freiwillig die Sorbonne, dieses Symbol wissenschaftlichen und akademischen Arriviertseins, wieder verlassen konnte. Mag sein, daß Ricoeur darin die Chance gesehen hat, hochschulpolitische Reformvorhaben, die er seit langem schon gefordert hatte, in die Tat umsetzen zu helfen. Die Mai-Revolution kam 1968 für ihn nicht unerwartet; von allen Ordinarien, die den Mut oder auch nur die Geistesgegenwart aufbrachten, den Gang der Ereignisse in öffentlichen Stellungnahmen zu kommentieren, war Ricoeur nach Meinung vieler derjenige, der sich am weitesten in das Niemandsland zwischen dem Lager der ewig Konservativen und demjenigen der unerbittlich Revolutionären vorgewagt hat. Den Balanceakt des konsequenten Links-

stenzphilosophie sich stets im Umfeld der religiösen und insbesondere christlichen Problematik ansiedeln muß. Das ändert jedoch nichts an der Tatsache, daß der christliche Philosoph immer nur Hörer, nie aber Verkünder der Botschaft Gottes sein kann.

[18] Der Leser sei verwiesen auf Ricoeurs Aufsätze: La parole est mon royaume, in: Esprit 23 (1955) 192–205; Faire l'Université, in: Esprit 32 (1964) 1162–1172; Réforme et révolution dans l'Université, in: Esprit 36 (1968) 987–1002.

liberalismus hat er freilich nicht allzulange durchzuhalten vermocht: Im März 1970 mußte er sein eigentliches Waterloo erleben, als er keinen anderen Ausweg mehr sah, als vom Amt des Rektors von Nanterre, das er erst ein Jahr zuvor übernommen hatte, zurückzutreten. *Le Monde* druckte das Rücktrittsschreiben dessen, den die fanatisierte Neue Linke als „alten Hanswurst" zu bezeichnen sich angewöhnt hatte: „Als Institution", so lautete die Schlußfolgerung Ricoeurs, „hat die Universität sich in die Defensive drängen lassen, und es mag sein, daß ihr der Tod droht, noch bevor sie richtig geboren ist." [19]

Die Sprache

Wer behauptete, Paul Ricoeur gehöre gegenwärtig zu den kundigsten Interpreten der phänomenologischen Philosophie, könnte gewiß sein, den Mund nicht allzu voll genommen zu haben [20]. Ricoeur hat nie ein Hehl daraus gemacht, daß er sein Handwerk bei Husserl gelernt hat; freilich eben nur das Handwerk, nicht die Ausführung selbst. Zwischen 1940 und 1945 schuf Ricoeur in deutscher Kriegsgefangenschaft eine meisterliche französische Übersetzung des ersten Buchs von Husserls „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie" [21]; die Einleitung und die fortlaufende Kommentierung in den Fußnoten machen daraus auch für den deutschen Leser ein Arbeitsinstrument ersten Rangs, in dem zwar naturgemäß der Interpret vor dem Kritiker das erste Wort hat; aber bereits hier achtet Ricoeur sorgfältig auf die verräterischen Schwankungen der Husserlschen Grundbegriffe zwischen verschiedenen Bedeutungen, in denen sich der spätere transzendentale Idealismus schon mehr oder weniger deutlich ankündigt, ohne sich indes bereits voll zu entfalten. Die Kritik an Husserls Phänomenologie richtet sich in erster Linie auf diesen Übergang von einem „methodischen" zu einem „dogmatischen" Idealismus, der mit der bekannten transzendentalen Reduktion einsetzt und am Ende dazu führt, daß dem Bewußtsein eine spezifisch schöpferische Kraft zugewiesen wird: Von der bloßen Einklammerung der ontologischen Grundannahmen gleitet Husserl unmerklich zu ihrer Negation in einer entontologisierten Phänomenologie ab, die mitzumachen Ricoeur nicht mehr bereit ist [22].

[19] Lettre au Ministre de l'Education Nationale, in: Le Monde, 18. 3. 1970.

[20] Vgl. Herbert Spiegelbergs Urteil: „There ist considerable agreement that among the younger philosophers . . . the outstanding contribution to phenomenology, both in size and originality, has been made by Paul Ricoeur . . . Ricoeur is . . . the best informed French historian of phenomenology . . ." (The Phenomenological Movement, Bd. 2, Den Haag 1969, 563).

[21] Edmund Husserl, Idées directrices pour une phénoménologie. Traduit, présenté et annoté par Paul Ricoeur (Paris 1950).

[22] Vgl. dazu Ricoeurs Aufsätze: Analyses et problèmes dans Ideen II de Husserl, in: Revue de métaphysique et de morale 56 (1951) 357–394 und 57 (1952) 1–16; Méthodes et tâches d'une phénoménologie de la volonté, in: Problèmes actuels de la phénoménologie (Bruges, Paris 1952) 110–140; Sur la phénoménologie, in: Esprit 21 (1953) 821–838; Kant et Husserl, in: Kant-Studien 46 (1954) 44–67.

Diese kritische Einschränkung Husserls, in der sich das bereits angedeutete Zurücktreten des Ego geltend macht, tastet freilich die Bedeutung der phänomenologischen Methode als einer deskriptiven und intentionalen Analyse nicht an: im Gegenteil, ihrer bedient sich Ricoeur in reichem Maß. Die Freudsche Psychoanalyse und die moderne Hermeneutik, die Ricoeurs Arbeitskraft in den letzten fünfzehn Jahren mit zäher Hartnäckigkeit in Anspruch genommen haben, nehmen sich lediglich auf den ersten, vordergründigen Blick wie ein Fremdkörper in der geplanten Philosophie des Willens aus. Wohl haben sie das Erscheinen der Empirie und der Poetik auf unbestimmte Zeit verzögert, ihre fruchtbare Unumgänglichkeit wird jedoch deutlich auf dem Hintergrund des methodologischen Ansatzes der Ricoeurschen Reflexion. Die von Ricoeur eingehaltene Husserlsche Methode, daran sei hier kurz erinnert, folgt dem Prinzip der Intentionalität des Bewußtseins: Bewußtsein ist immer Bewußtsein *von* etwas; wenn die denkende Aktivität dabei als Noesis und das gedachte Objekt als Noema bezeichnet wird, dann heißt die Methode noetisch-noematisch. Das Eigentümliche darin ist, daß die Noesis nur im Noema analysiert, daß der Denkende nur im Gedachten erkannt werden kann. Bei Husserl hat Ricoeur gelernt, die Aktivität des denkenden Subjekts nicht introspektiv im unmittelbaren Vollzug seiner Akte zu betrachten, sondern im Spiegelbild der Objekte, in denen diese zum Ausdruck kommen. Dieses Verfahren hat den Vorteil, sich mit dem der *philosophie réflexive* lückenlos zu decken und zugleich der von Ricoeur angestrebten Ontologie der Seinsverbundenheit entgegenzukommen. Darüber hinaus hat sie Ricoeur jedoch gezwungen, in der Ausführung seiner Philosophie des Willens einen langen hermeneutischen Umweg einzuschlagen, da mit ihr zugleich die Unmittelbarkeit des Bewußtseins verworfen und die Unmöglichkeit unterstrichen wird, die Tätigkeit des Subjekts anders als in der Exegese seiner symbolischen *Zeichen* zu erfassen.

Ricoeurs Interesse für die Sprache fügt sich in der Tat nahtlos ein in das viel weiter gespannte Interesse für *Zeichen* und *Symbol*. Der Zwang, das Instrument der geistigen Interpretation des Selbst in der Exegese der Symbole zu suchen, hat Ricoeur die wissenschaftstheoretische Herausarbeitung dreier zeitgenössischer Disziplinen aufgebürdet, mit Hilfe derer die Philosophie sich aufmacht, die Doppelsinnigkeit des Symbols, das stets zugleich unmittelbar auf sich selbst und auf eine zweite, lediglich hintergründig bedeutete Realität verweist, hermeneutisch in den Griff zu bekommen. Zum ersten soll die phänomenologische Beschreibung der *religiösen Erfahrung* den Rohstoff liefern für eine Symbolik des Bösen und eine Mythik der Schuld, die sowohl als Indikator empirischer Realität wie auch als Organ menschlichen Selbstverständnisses dem Denken nutzbar gemacht werden können. Vor die Notwendigkeit gestellt, den faktischen Übergang von der sich noch in eidetischen Bahnen bewegenden Beschreibung der bloß potentiellen Fehlbarkeit des Menschen zu seiner tatsächlichen Verstrickung im Schuldigsein zu erklären, mußte Ricoeur feststellen, daß der Weg vom Paradies zum Sündenfall sich nicht nur jedem Deduktionsversuch, sondern der empirischen Beschreibung schlechthin widersetzt. Die Aufgabe, das Böse *in statu nas-*

cendi zu erfassen, läßt keinen anderen Ausweg zu als den eines Nachvollzugs des Schuld*bekenntnisses*, das vom religiösen Bewußtsein abgelegt wird. Der Rückgang auf die ursprüngliche religiöse Schulderfahrung ist nur möglich, weil diese Erfahrung sich immer schon in einer Rede ausspricht. Das Medium des gesprochenen Schuldbekenntnisses ist aber die mythische Symbolik. Zum unmittelbaren Gegenstand der Untersuchung kann deshalb auch nur die Symbolik des Bösen werden, nicht aber das Böse selbst. Die als *Phänomenologie der Religion* betriebene Symbolik des Bösen kennzeichnet exakt jenen Punkt, an dem Ricoeurs Philosophie des Willens vom gradlinigen Weg abgekommen ist und sich den Strapazen von Linguistik und Psychoanalyse unterzogen hat.

Die Freudsche Psychoanalyse, mit der Ricoeur sich zum zweiten eingelassen hat, ist mit ihrer reduktiven Interpretation der Träume und Neurosen, ja sogar der Kunstwerke und, zu guter Letzt, der Zivilisation schlechthin, lediglich dazu angetan, dem Mißtrauen der reflexiven Philosophie gegenüber den Trugbildern des spontanen Bewußtseins weiteren Auftrieb zu geben. In seinem Versuch über Freud greift Ricoeur die während der Analyse der Symbolik des Bösen noch in der Schwebe gelassene Frage, wie denn das Verhältnis zwischen einer Hermeneutik der Symbole und einer Philosophie der konkreten Reflexion zu begreifen sei, erneut auf[23]. Dabei wird freilich deutlich, daß die exegetischen Regeln der Psychoanalyse auf das Gegenteil dessen hinauslaufen, was die Phänomenologie der Religion zutage gefördert hat: Diese stößt auf die Erfahrung des Heiligen als dem hermeneutischen Grundprinzip par excellence, jene hingegen ebenda auf die Erfahrung von Lust und Begierde. Das gleichzeitige Sich-Zeigen und Sich-Verbergen des doppeldeutigen Sinns mag Verschleierung des Triebwunsches sein, es kann aber auch die Offenbarung eines Heiligen sein[24]. Der Konflikt, zu dem sich dieser Gegensatz von zwei konkurrierenden Interpretationsverfahren ausweitet, zwingt die Philosophie dazu, sich als eigentlich hermeneutische zu konstituieren. Die gesicherte Grundlage für die Begegnung und Trennung der diversen Interpretationen kann aber nichts sonst als nur die Sprache abgeben.

Die minuziöse Auseinandersetzung mit den Philosophemen der Freudschen Lehre hat Ricoeur zu der Einsicht geführt, daß der Punkt, an dem sich heute alle philosophischen Untersuchungen überschneiden, identisch mit der *Philosophie der Sprache* sein müsse. Das Interesse für die Sprache, das die französische Phänomenologie bis dahin aufgebracht hatte, war freilich zum größten Teil an den Erkenntnissen der modernen Linguistik, die sich mit Ferdinand de Saussures *Cours de linguistique générale*[25] etabliert hatte, vorbeigegangen[26]. Ricoeur ist sich der frappierenden Naivität eines Denkens, das jahrelang geglaubt hatte, so etwas wie das Monopol auf

[23] Die Interpretation. Ein Versuch über Freud, 10.

[24] Ebd. 19 f.

[25] Deutsche Übersetzung: Ferdinand de Saussure, Vorlesungen über allgemeine Sprachwissenschaft (Berlin ²1967).

[26] Ein gutes Beispiel für den Versuch einer phänomenologischen Sprachphilosophie gibt Maurice Merleau-Ponty in: Signes (Paris 1960) 49 ff. und 105 ff.

die Enschlüsselung der sinngebenden Akte des bewußtseinsbegabten Subjekts zu besitzen, vollauf bewußt. Gewiß hat auch er an den Intentionen einer Phänomenologie der Sprache festgehalten; aber er hat zugleich auch immer gewußt, daß diese ohne die Beschäftigung mit der Sprache als wissenschaftlichem System an den eigentlichen Problemen und Zielsetzungen vorbeiagieren müßte. Eine Phänomenologie der Sprache kann sich der Herausforderung durch eine strukturale Linguistik nicht mehr entziehen, die den Anspruch erhebt, als reine Semiotik das Insgesamt der menschlichen Wirklichkeit zu erklären.

Bekanntlich geht der Strukturalismus von der Erkenntnis aus, daß in einer Sprache die Zeichengebung nicht durch das Bezeichnete bestimmt wird. Zwischen der Lautgestalt eines Worts und seiner Bedeutung besteht keinerlei natürliche Beziehung, und auf dieser Differenz zwischen Signifikant und Signifikat beruht der gesamte strukturalistische Ansatz. Die Signifikanten sind Symbole und als solche eine Frage der Konvention. Zur Sprache werden sie genau dann, wenn sie in Relationen zueinander treten und sich in einem übergreifenden System strukturieren. Um die Sprache zu verstehen, braucht der Linguist nicht darauf zurückzugreifen, *was* in dieser Sprache gesagt wird; begreifen muß er lediglich das innere Gefüge und Zusammenspiel der verschiedenen Signifikanten, wie es sich in der syntaktischen Grammatik einer gegebenen Sprache konkretisiert. Gleichermaßen versucht strukturalistische Wissenschaft, sämtliche soziale Phänomene als Bedeutungssysteme zu denken und sie in einer allgemeinen Symboltheorie zu erklären. Die Empirie geht dabei ihrer wissenschaftlichen Funktion als Kontrollinstanz total verlustig. Ähnlich wie bei Hegel (wenn auch unter anderen Vorzeichen) kann die Wirklichkeit über den Begriff der Wirklichkeit nichts aussagen. Das Kriterium der Wissenschaftlichkeit besteht einzig und allein in der inneren Konsistenz und logischen Geschlossenheit der Theorie.

Ricoeur hat zu den ersten Kritikern des überspitzten Strukturalismus gehört[27], und zu fragen ist ja nun gewiß, ob eine Wissenschaft, die sich vorrangig mit dem Signifikant beschäftigt und darüber das Signifikat außer Betracht läßt, nicht eine Flucht in das rein Formale der symbolischen Logik darstellt, ob nicht dort, wo die Frage nach dem Sinn des Untersuchten bloß semiologisch beantwortet wird, der Sinn des Unsinns institutionalisiert wird. Gleichwohl kommt die philosophische Hermeneutik nicht umhin, ihren Standpunkt gegenüber den Ansprüchen der Semiotik zu präzisieren; die Überschreitung des Zeichens auf das bedeutete Objekt hin in der semantischen Ebene und hin auf die pragmatische Relation, die sich im Verhältnis des Zeichens zum redenden Subjekt herstellt, muß, so sie durchschlagend sein will, selbst noch innerhalb des linguistischen Felds vollzogen werden. Was heute in Frage steht, das ist die Einheit der menschlichen Rede[28]; der Konflikt der Interpretationen kann

[27] Vgl. seinen Aufsatz: Die Struktur, das Wort und das Ereignis, in: Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I (München 1973) 101–122.

[28] Die Interpretation. Ein Versuch über Freud, 16.

erst dann gelöst werden, wenn ein Interpretationsbegriff gefunden wird, der allen hermeneutischen Disziplinen gerecht wird.

Das transzendentale Subjekt

Innerhalb des allgemeinen Projekts einer Philosophie des Willens wandelt sich der Ausgangspunkt für die Herausbildung einer von Grund auf erneuerten existentiellen Problematik unterderhand zur Aufgabe einer semantischen Erhellung des allen hermeneutischen Disziplinen gemeinsamen Interpretationsbegriffs. Welcher Weg aber führt vom Umweg der Semantik zur existentiellen Frage zurück? Doch wohl nur der Nachweis, daß das Verständnis der symbolischen Bedeutungen ein Moment des Selbstverständnisses ist: Die semantische Analyse schiebt sich gewissermaßen über die reflexive Analyse; der Bedeutungsbereich wird vom Lebensbereich miteingeschlossen.

Das Subjekt freilich, das sich selbst deutet, indem es die Zeichen deutet, ist nicht mehr das Ego des Cogito. Es ist zu einem Existierenden geworden, das feststellen muß, daß es in das Sein hineingehalten wird, noch bevor es sich selbst in der Setzung seiner selbst aneignen kann. Die Hermeneutik enthüllt einen Modus der Existenz, der durch und durch vom Interpretiertsein geprägt ist. Das Symbol erweitert nicht bloß den Umkreis des Bewußtseins, sondern wandelt dieses selbst um: Das Symbol gibt zu denken, daß das Cogito im Innern des Seins ist und nicht das Sein im Innern des Cogito[29]. Stets läuft Interpretation darauf hinaus, einen Sinn zu entschlüsseln, den das Bewußtsein selber nicht geschaffen hat, den es sich viel eher hat vorhalten lassen müssen; auf eine Sinn*konstitution* kann sich das hermeneutische Verfahren nicht einlassen. Wohl ist es im Grund immer noch die erste Bewegung der Reflexion gewesen, sich mit dem unmittelbaren Bewußtsein zu identifizieren. Aber die Gewißheit des cartesianischen Cogito, das sich im radikalisierten Zweifel auf die Probe stellt, nur um sich anschließend sofort seiner selbst wieder zu vergewissern, ist eine ebenso nutzlose wie unleugbare Wahrheit: Unleugbar, weil sie sich als Wahrheit selber setzt und deshalb auch weder überprüft noch deduziert werden kann; sie ist zugleich Setzung von Sein und Akt, von Existenz und Denkvollzug: Ich bin, insofern ich denke.

Aber diese unleugbare Wahrheit ist eine nutzlose Wahrheit, einem Schritt vergleichbar, dem kein weiterer mehr folgt, weil er so lange in der Isolation des reinen Bewußtseins verharren muß, wie das Ego des ego cogito sich nicht im Spiegelbild seiner Akte und Werke sehen will. Die Praxis der Interpretation ist nichts anderes als eine Selbstkasteiung der Reflexion, die sich fürs erste einmal den Sinn entgehen läßt. Die gegensätzliche Hermeneutik eines reduktiven psychoanalytischen und eines

[29] Die Symbolik des Bösen, 405.

restaurativen religionsphänomenologischen Verfahrens zwingt das denkende Subjekt allemal zur Selbstentmachtung in der Anerkennung eines Sinns, dessen Genesis nicht mehr die Unmittelbarkeit des Bewußtseins, sondern ein schlechthin anderes ist. Im Existenzmodus des Interpretiertseins wird das transzendentale Subjekt mit seinem Anspruch auf sinnvolle *creatio ex nihilo* zum Rücktritt gezwungen; es gilt, die erste „Kopernikanische Wende", in der sich das Subjekt in seiner Eigenständigkeit aus der Welt der Dinge heraushebt, durch eine zweite „Kopernikanische Wende", in der das Subjekt sich als Subjekt dem Sein aufs neue einfügt, ins Gleichgewicht zu bringen, um auf diese Weise die kritische Philosophie in eine Philosophie der „Kontemplation" umzuwandeln, deren Aufgabe nicht mehr nur die Sonderung, sondern die konkrete Wiederherstellung der Wirklichkeit ist.

Die durchaus legitime Frage, auf welches andere seiner selbst das Cogito denn zurückverwiesen werde, hat ihre Antwort bereits vorweg in der Analyse der hermeneutischen Regeln gefunden: Mit Freud ist anzunehmen, daß das Bewußtsein die Wahrheit seiner selbst im physischen *Trieb* erreicht, mit der Religionsphänomenologie ist zu glauben, daß seine Wahrheit in der Transzendenz des *Heiligen* wurzelt. Das Mysterium der Inkarnation und die Transzendenz des Heiligen sind die beiden Angelpunkte, an denen das transzendentale Subjekt seinen eigenen Rücktritt erfährt. Leib und Religion verfügen gemeinsam über die Kraft, den ewig leeren Kreis der Selbstsetzung des Cogito aufzubrechen, um das Selbstbewußtsein empfänglich zu machen für die Rede eines anderen.

Mit seiner zweiten „Kopernikanischen Revolution" hat Ricoeur jedoch noch lange nicht mit dem Anspruch des Strukturalismus gleichzuziehen versucht, der mit Michel Foucault der Meinung ist, daß der subjektiv gemeinte und geschaffene Sinn lediglich eine Oberflächenwirkung sei und daß das, was vor uns da war und uns im Raum und in der Zeit trägt, das System und die Struktur sei[30]. Keineswegs kann Ricoeurs symbolische Realität mit der Anonymität des strukturalen Systems gleichgesetzt werden. Zwar eröffnet das Symbol einen Bereich der Erfahrung, der dem Denken direkt nicht zugänglich ist; so *„gibt"* es den Bezug zur religiösen Wirklichkeit, und die Philosophie kann zunächst nichts tun, als sich auf diese Vorgegebenheit einlassen. Das Symbol gibt auch zu *„denken"*, es ermöglicht der Philosophie einen Neubeginn in eigener Verantwortung, weil es nicht außerhalb des Logos liegt, sondern von Anfang an schon Sprache ist[31]. Die Sprache hat ihr Wesen darin, Bedeutungen weiterzugeben, gleich, ob diese sich nun in einer entsprechenden Anschauung erfüllen oder nicht; sie bietet deshalb die Möglichkeit, eine Erfahrung auf indirektem Weg wiederzubeleben, die das Cogito in der unmittelbaren Anschauung seiner selbst erzwungen hatte: Die Sprache ist immer eine menschliche Sprache, die Reflexion über das Symbol gelangt am Ende wieder zu einem Vermögen des Subjekts, Symbole zu *schaffen*.

[30] Michel Foucault, Absage an Sartre, in: Alternative 54 (1967) 91–94.
[31] Die Symbolik des Bösen, 395 ff.

Dieses schöpferische Vermögen resümiert sich für Ricoeur in der mythisch-poetischen Funktion der *Imagination*. Mit der grundlegenden Fähigkeit der Rede, Zweifel anzumelden, vollzieht sich eine ganz und gar entscheidende Revolution im Bereich der Bedeutungen: Die zweifelnde Rede führt die Dimension des Möglichen in das Gefüge der nackten Tatsachen ein. Indem die Sprache im imaginativen Negieren des Realen der Möglichkeit zum Durchbruch verhilft, findet sie zu einer schöpferischen Rolle zurück, die zu guter Letzt der Freiheit des Menschen selbst gleichkommt. Die religiösen und mythischen Symbole enthalten gewiß stets mehr an Sinn, als dem Bewußtsein bei ihrer Interpretation je wird aufgehen können; insofern tragen sie dazu bei, dem Subjekt seine privilegierte Stellung als systematisches Zentrum menschlicher Aktivität streitig zu machen. Aber auch der permanente Überschuß des Sinns täuscht nicht über die Tatsache hinweg, daß die symbolische Realität in ihrer phänomenologisch vorfindbaren Form von keinem anderen als dem Menschen geschaffen worden ist. Das imaginative oder mythisch-poetische Vermögen des Subjekts verlangt nach einer Anthropologie, die dem Menschen zugleich die schöpferische Bejahung seiner selbst und die rezeptive Hingabe an das ihm zugrunde liegende und ihn übersteigende Sein zubilligt. Das Symbol realisiert die konkrete Einheit der Sprache des Leibes mit der Sprache des Geistes. Die Imagination ist exakt der Punkt, an dem das Geistige mit dem Animalischen im Menschen jene Verbindung eingeht, mit der sich das Ganze des Seins wiederherstellt.

Der Gedanke ist von unerhörter Kühnheit; die Skepsis freilich stellt sich darob nur um so leichter ein. Denn was könnte schon der wissenschaftstheoretische Status dieser metaproblematischen und symbolischen Ontologie sein, die das Fleisch mit dem Geist vereint, ohne indes den falschen Ehrgeiz zu hegen, zum absoluten Wissen vorgestoßen zu sein? Wie könnten sich Trieb, Geist und Gott miteinander verquicken? Diese Frage verlangt vom Philosophen nichts weniger, als die Aufgabe, die Hegel im vorigen Jahrhundert bewältigt hat, erneut anzugehen: Es gilt, eine dialektische Philosophie zu erarbeiten, fähig, die unterschiedliche Vielfalt der Erfahrungs- und Realitätsebenen zur systematischen Einheit zu führen. Das ist die Aufgabe, und Ricoeur hat sie sehr wohl erkannt. Aber er ist auch nüchtern genug, sich vom Schwindelgefühl, das mit der Größe des Projekts einhergeht, nicht berauschen zu lassen: „Das ist die Aufgabe, aber wer würde sie heute schon auf sich nehmen können?“ [32]

[32] Le Conflit des interprétations (Paris 1969) 486.

UMSCHAU

Der Tod als Thema

Die Bedeutung eines Themas wird weniger durch seine sachliche Wichtigkeit als vielmehr durch seine Einschätzung in der Öffentlichkeit bestimmt, durch seine Betonung oder Verdrängung. Der Tod war immer ein Thema des sterblichen Menschen, er wird zu *dem* Thema in einer Zeit, die vor lauter Jugendlichkeit und Lebensfreude den Tod verdrängt. Also ein notwendiges Thema.

Zwei moderne Schriftsteller berichten über den Tod ihrer Mutter: Simone de Beauvoir in „Ein sanfter Tod" (Paris 1964, deutsch: Hamburg 1965, zitiert nach der Taschenbuchausgabe 1968), Peter Handke in „Wunschloses Unglück" (Salzburg 1972). Zwischen beiden Autoren bestehen große Unterschiede: Alter und Geschlecht, soziale Herkunft und Nationalität, Ausmaß des Erfolgs und sozialpolitisches Engagement, Sprache und literarische Stilmittel. In einem treffen sie sich: in der Konfrontation mit dem Tod. Die Mutter de Beauvoirs stirbt 78jährig an einem Sarkom, die Mutter Handkes begeht mit 51 Jahren Selbstmord. Dieser Tod wird beiden Anlaß, die Biographie ihrer Mutter zu reflektieren: Referat und Rechenschaft, Verwirrung und Beruhigung des Gefühls. Weil unablösbar verbunden mit dem eigenen Schicksal, ist nur eine engagierte Betrachtung dieses Sterbens möglich. Eine betroffene Darstellung, die den Leser trifft, nicht nur durch die Schonungslosigkeit in historischen Details und in entlarvender Sprache.

Beide Mütter sind unemanzipiert, so unterschiedlich ihre Herkunft auch ist: aus einer gutbürgerlichen Familie Frankreichs bzw. aus einer Arme-Leute-Familie Kärntens. Sie unterwerfen sich den Schablonen und Klischees ihres Milieus, in dem der katholische Glaube eine normgebende Rolle spielt. Gewiß ähneln sich die Religiosität Kärntens und die der Weltstadt Paris wenig. Aber in beiden Fällen scheint das Leben einer Frau vorprogrammiert. Der Code lautet: „Unglück". Über seine Mutter formuliert Handke den paradoxen Satz: „Selten wunschlos und irgendwie glücklich, meistens wunschlos und ein bißchen unglücklich" (18). De Beauvoir sagt es anders: „Und das Glück meiner Mutter war nicht ungetrübt" (37). Reines Glück gibt es nicht. Als Kontrapunkt zum Glück aber wird der Tod sichtbar.

Aus dem Bann ihres Milieus können beide nicht ausbrechen, von den vorgezeichneten Bahnen anscheinend nicht abweichen. Handkes Mutter verbringt wohl einige Zeit im Nachkriegs-Berlin, aber sie kehrt wieder in die Heimat zurück, lebt dann wohl gegen das Milieu an, aber wird allmählich ein „Typ", von der eigenen Geschichte befreit (38), wird „entpersonifiziert", so daß ihr Sohn beim Begräbnis resigniert und als Bestätigung seiner eigenen Gesellschaftstheorie feststellt: „Das Begräbnisritual entpersönlichte sie endgültig und erleichterte alle ... In den religiösen Formeln brauchte nur ihr Name eingesetzt zu werden: ‚Unsere Mitschwester ...'" (90). Sie hatte sich also selbst aufgelöst, war aufgegangen in der gesellschaftlichen, durch die Sprache fixierten, vorgeschriebenen Rolle einer Frau ohne Zukunft. Deshalb mehr Trauer als Freude, mehr Melancholie als Lebenslust, mehr Unterwerfung als Spontaneität in einem solchen Leben. Handke beschwört nur dieses Verhängnis, wenn er schreibt: „Als Frau in diese Umgebung geboren werden, ist von vornherein schon tödlich gewesen. Man kann es aber auch beruhigend nennen: jedenfalls keine Zukunftsangst. Die Wahrsagerinnen auf den Kirchtagen lasen nur den Burschen ernsthaft die Zukunft aus den Händen; bei den Frauen war diese Zukunft ohnehin nichts als ein Witz" (16). Der Abschiedsbrief der Mutter an den Vater bestätigt, daß die Zukunft end-

gültig abhanden gekommen war: „Du wirst es nicht verstehen. Aber an ein Weiterleben ist nicht zu denken" (85). Darf man sagen: Nach einem Lebensversuch von 50 Jahren wird die Zukunftslosigkeit ratifiziert im freigewählten Tod?

Auch die Mutter Simone de Beauvoirs war in bürgerliche Rollen eingezwängt. Das Verhängnis ihrer Kindheit: „In ihrer Kindheit ist ihr Körper, ihr Herz und ihr Geist in einen Panzer von Grundsätzen und Verboten eingepreßt worden. Man lehrte sie, sich einzuengen. In ihr lebte eine leidenschaftliche, gluthvolle Frau; aber verunstaltet, verstümmelt und sich selbst entfremdet" (47). Erst auf dem Sterbelager, so scheint es, findet sie allmählich zu einer eigenen Rolle; erst ihr Sterben gibt ihr das Stichwort zu einem persönlichen Auftritt. Auch bei ihr zog sich das Thema „Sich opfern" wie ein bestimmender Akkord durch das Leben. Aber man kann sich opfern, um andere zu beherrschen, und man kann sich opfern, um sich und andere zu befreien. Der Weg von der einen Position zur anderen war für Françoise de Beauvoir nicht leicht. Ihre Tochter urteilt im Rückblick: „In ihren Taten opferte sie sich, aber ihre Gefühle trugen sie nicht über sich selbst hinaus" (75). „Besitzergreifend und herrschsüchtig" (41) sind harte Worte über eine Mutter, aber warum sollen sie nicht gesagt werden, wenn sie eher zu Lasten des Zwangs als der Freiheit gehen? Erst beim Begräbnisgottesdienst wird es der Tochter klar, daß die Frau, mit der sie in Fehde gelegen hatte („Die Memoiren einer Tochter aus gutem Hause" geben diesen Konflikt unverhüllt wieder), doch eine andere war. Ganz anders als Handke nimmt sie das Begräbnisritual wahr; sie schreibt: „Danach sprach noch einmal der Geistliche. Und beide wurden wir (die beiden Töchter) von Rührung übermannt, als er den Namen ‚Françoise de Beauvoir' aussprach; diese Worte erweckten sie wieder zum Leben; sie stellten die Gesamtheit ihres Lebens her, von der Kindheit bis zur Ehe, zum Witwentum, zum Sarge; Françoise de Beauvoir: diese zurückgezogene, so selten mit Namen genannte Frau wurde zur Persönlichkeit" (112).

Die eine Mutter also im Ritual hinter den vorgefertigten Worten, Klischees, Rollen endgültig verschwunden, die andere Mutter mit dem Namen benannt, erstmals sichtbar: eine Persönlichkeit. Erst in der Erinnerung der anderen groß und angenommen. In dieser Bewertung des Todes wirkt sich auch die Eigenart der beiden Schriftsteller aus: der Tod erfüllt nicht nur die beschädigten Verheißungen eines Lebens von Müttern, sondern er sanktioniert auch die Lebenskonzeptionen der Kinder. Unentwirrbar bleibt also Wirklichkeit und Interpretation miteinander verbunden.

In beiden Fällen eine gescheiterte Emanzipation? Keineswegs. Für Handkes Mutter gelingt der Protest gegen das Milieu nur im Einsatz der eigenen Existenz; für Françoise de Beauvoir in dieser eigenwilligen Freude am Leben: „Der Tod ... muß zurückgestellt werden" (98). In diesem Akt der Befreiung wird hier wie dort eines ganz verdrängt: der Glaube; denn der Glaube – beide Mütter sind katholisch – trug nur zur Verstärkung des repressiven Milieus bei. Die von ihm herkommenden Normen setzten sich in Prüderie um, sie verbauten den Zugang zum Kind (Handkes Mutter treibt drei Kinder ab). Nachdem zu Hause „die kleinen bürgerlichen Erlösungssysteme eben nicht mehr funktionieren" (40), ist der Trost des Glaubens nur als Fetisch wahr und wirksam: „Das süße Grab, das süße Herz Jesu, die süße schmerzensreiche Madonna verklärten sich zu Fetischen für die eigene, die tägliche Not versüßende Todessehnsucht; vor diesen tröstlichen Fetischen verging man ... Aber meine Mutter hatte ein neugieriges Wesen und kannte keine Trostfetische. Sie versenkte sich nicht in die Arbeit, verrichtete sie nur nebenbei und wurde so unzufrieden. Der Weltschmerz der katholischen Religion war ihr fremd, sie glaubte nur an ein diesseitiges Glück, das freilich wiederum nur etwas Zufälliges war; sie selber hatte zufällig Pech gehabt" (49 f.).

So auf Glück hin orientiert und so mit Unglück beladen, am Ende von Kopfschmerzen gejagt, bleibt nur der eine Ausweg: der Freitod. Handke beschreibt mit einer Sachlichkeit, die seine Anteilnahme kaum verhüllt, wie

seine Mutter in die nahe Bezirkshauptstadt fährt und sich etwa 100 kleine Schlaftabletten besorgt. „Obwohl es nicht regnete, kaufte sie sich dazu einen roten Regenschirm mit einem schönen, ein wenig krumm gewachsenen Stock" (86). Sie spielte, ausgelassen sogar, ihr Leben noch bis zum Ende: schickte den jüngsten Sohn schlafen, blieb am Fernseher sitzen und „legte sich ... in einem knöchellangen Nachthemd zu Bett. Sie streckte sich aus und legte die Hände übereinander. In dem Brief, der sonst nur Bestimmungen für ihre Bestattung enthielt, schrieb sie mir am Schluß, sie sei ganz ruhig und glücklich, endlich in Frieden einzuschlafen. Aber ich bin sicher, daß das nicht stimmt" (87). Der Sohn zweifelt an diesem verzweifelten Glück. Er kann – wie ein bestellter Grabredner – wieder nur auf die floskelhafte, gefangennehmende Sprache einer entfremdenden Gesellschaft zurückgreifen: „Sie nahm ihr Geheimnis mit ins Grab!" (97). Ist das alles? Ist es nicht doch eine Kapitulation des Schriftstellers vor einem unbegreiflichen Schicksal? Darüber läßt sich keine Klarheit gewinnen. Handke schließt seine „Erzählung": „Später werde ich über das alles Genaueres schreiben" (99).

Sowenig wie Handke wird Simone de Beauvoir mit dem Tod der Mutter fertig. Dabei scheint ihr sonderbar, daß der Glaube der Mutter in diesem Augenblick, „in den man das Absolute" legt (70), nicht zum Tragen kommt. „Niemals hat sie aus ihrer Schublade das Meßbuch, das Kruzifix oder den Rosenkranz genommen ... Eines Morgens schlug Jeanne vor: ‚Heute ist Sonntag, Tante Françoise; möchtest du nicht das Abendmahl empfangen?' ‚Ach, Kleines, ich bin zu erschöpft, um zu beten; Gott ist gut!'" (99). Die Tochter interpretiert diese Zurückhaltung zweimal. Vor dem Tod der Mutter schreibt sie: „Das ewige Leben bedeutete den Tod auf Erden, und sie weigerte sich zu sterben" (67). Dieses Leben wird von ihr mit einem „ewigen" Leben konfrontiert. Sind das die Alternativen? Nach dem Tod der Mutter formuliert sie distanzierter und zugleich auf sich selbst bezogen: „Die Religion konnte für meine Mutter ebensowenig leisten wie für mich die Hoffnung auf einen Erfolg nach dem Tode. Ob man sich die Unsterblichkeit als eine himmlische oder eine irdische vorstellt – solange man am Leben hängt, tröstet sie nicht über den Tod hinweg" (102). Sie ist später glücklich, daß sie den letzten Willen ihrer Mutter – „Aber viele Gebete" (112) – beim Begräbnis erfüllt hatte. Aber ihre Reflexionen über den Tod endigen gnadenlos. „Einen natürlichen Tod gibt es nicht; nichts, was einem Menschen je widerfahren kann, ist natürlich, weil seine Gegenwart die Welt in Frage stellt. Alle Menschen sind sterblich; aber für jeden Menschen ist sein Tod ein Unfall und, selbst wenn er sich seiner bewußt ist und sich mit ihm abfindet, ein unverschuldeter Gewaltakt" (120).

Man kann Schicksale nicht miteinander vergleichen, denn jeder Mensch ist einmalig, in seinen Chancen wie in seinen Risiken, in seiner Gnade wie in seiner Heillosigkeit. Man kann sich angesichts dieser Dramen – Handke: „Ein Naturschauspiel mit einem menschlichen Requisit, das dabei systematisch entmenscht wurde" (58–59), de Beauvoir: Verwandlung der Mutter in einen „lebendigen Leichnam" (81) – nur fragen, ob die Perspektive Handkes, die mehr auf politische Veränderung gesellschaftlicher Strukturen geht, nicht von vornherein verzerrt ist, ob die Insinuationen de Beauvoirs, die die totale Emanzipation der Frau meinen, nicht durch die Resignation angesichts der „condition humaine" in ihrem Optimismus verdorben werden. Die Interpretation verhüllt also den Tod der Mutter noch einmal und macht ihn noch rätselhafter, als er für den Menschen, auch für den Christen, schon ist. Wie sehr Peter Handke und Simone de Beauvoir auch den Menschen befreien wollen, sie kommen an der Tatsache nicht vorbei: auch der befreite Mensch entgeht dem Tod nicht. Man kann ihn heroisch oder nihilistisch bestehen wollen. In beiden Spielarten aber läßt sich die Investition an Hoffnung (unter der größten Skepsis) nicht verbergen. Wenn schon gehofft werden muß, warum dann nicht wissend um der Hoffnung letzten Ursprung? Also gläubig?

Es läßt sich in diesem Zusammenhang nicht bestreiten, daß auch für einen Gläubigen der

Tod verhüllt ist, daß die im Sterben fallende Entscheidung nicht offenliegt und daß der Tod deshalb für die „Hinterbliebenen" ein Ärgernis ausmacht: Ungewißheit bleibt auf jeden Fall zurück. Selbst wenn die Vokabel „Geheimnis" sich allzuschnell anbietet, wenn der Mensch an eine Grenze gerät, im Tod begegnet der Mensch gewiß einem Geheimnis, allerdings einem nicht gänzlich unbekannten; denn das Leben des Menschen hat seine geheimnisvollen Erfahrungen und Stationen (wiewohl diese oft verdrängt werden) und auch im Leben wird immer wieder ein Verzicht abverlangt, in dem „partiell" gestorben wird, ein Verzicht, der angesichts dieser totalen Infragestellung leicht vergessen wird. Zu sagen, im Tod kristallisiere sich nur Geheimnis und Entsagung, macht diese letzte Erprobung menschlicher Gläubigkeit (welchen Inhalts auch immer) nicht leichter. Über diese Grenze hilft nur eines hinweg: Hoffnung. Sie aber bestätigen beide Autoren gerade dadurch, daß sie ratlos vor ihrer eigenen Hoffnungslosigkeit stehen. *Roman Bleistein SJ*

BESPRECHUNGEN

Ökumene

JAEGER, Lorenz Kardinal: *Einheit und Gemeinschaft.* Stellungnahmen zu Fragen der christlichen Einheit. Hrsg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut. Paderborn: Bonifacius-Druckerei 1972. XV, 427 S. Lw. 25,–.

Zum 80. Geburtstag des Paderborner Erzbischofs hat das 1957 von ihm gegründete Johann-Adam-Möhler-Institut 55 Texte gesammelt, in denen sich Kardinal Jaeger mit Fragen der christlichen Einheit befaßt. Der erste Beitrag ist die Predigt bei der Bischofsweihe (19. 10. 1941), der letzte ein Aufsatz vom Februar 1971 über „Christuszeugnis und Einheitsproblem im Weltkirchenrat". Dazwischen Vorträge, Predigten, Voten und Berichte für die Deutsche Bischofskonferenz, Hirtenbriefe, Eingaben aus der Vorbereitungszeit des Konzils, Konzilsreden und zahlreiche Aufsätze. Überall wird ein intensives ökumenisches Engagement sichtbar. Es ist den hier abgedruckten Voten Jaegers zu verdanken, daß der deutsche Episkopat schon in den beginnenden vierziger Jahren das ökumenische Thema in seine Beratungen aufnahm und offizielle Schritte ökumenischer Aktivität in die Wege leitete, so die Errichtung eines ökumenischen Referats bei der Bischofskonferenz und einer ökumenischen Arbeitsgemeinschaft, beides unter Leitung von Erzbischof Jaeger. Die ökumenischen Situationsberichte des Paderborner Erzbischofs gehören seit 1943 zur Tagesordnung der Bischofskonferenz. Auch zur Konzeption des Einheitssekretariats in Rom hat er Wesentliches beigesteuert. Das alles ist in dem Buch ausführlich dokumentiert. Da Jaeger bis zu seinem Rücktritt Anfang Juli dieses Jahres Vorsitzender der Ökumenischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz war, darf man in seinen Stellungnahmen zwar nicht die offizielle Meinung des Episkopats, aber doch eine seiner wichtigsten Stimmen sehen. Insofern hat das Buch auch über den aktuellen Anlaß hinaus Bedeutung.

W. Seibel SJ

VISSER'T HOOFT, Willem A.: *Die Welt war meine Gemeinde.* Autobiographie. München: Piper 1972. 452 S. LW. 34,–.

Willem A. Visser't Hooft war seit Abschluß seiner theologischen Studien in der ökumenischen Arbeit tätig. Er begann 1924 im Weltsekretariat des Christlichen Vereins Junger Männer (YMCA). 1932 wurde er Generalsekretär des Weltbunds christlicher Studenten. 1938 wählte ihn das „Vorläufige Komitee des im Aufbau begriffenen Weltrats der Kirchen" zum Generalsekretär. Nach der ersten Vollversammlung des Weltrats 1948 in Amsterdam bestätigte ihn der Zentralausschuß in diesem Amt, das er bis zur Erreichung des 65. Lebensjahrs im Jahr 1965 bekleidete. Visser't Hooft ist mit der Geschichte der ökumenischen Bewegung so eng verbunden, daß sein Lebenslauf einen wesentlichen Teil der Entwicklung der Ökumene darstellt, ja seit 1938 mit ihr weithin identisch ist. Daher können seine Memoiren kein reines „Ich-Buch" sein, was sie nach dem Vorwort auch nicht sein wollen. Wir haben hier eine sehr persönlich gestaltete, deshalb fesselnde Geschichte der ökumenischen Bewegung überhaupt in Händen, unentbehrlich für jeden, der sich mit der Ökumene befaßt.

Es wird in Visser't Hoofts Autobiographie deutlich sichtbar, daß die Ökumene zunächst keine Bewegung der Kirchen, sondern das Werk weniger Männer war. Die Initiativen gingen nicht von den Kirchen aus; diese mußten erst gewonnen werden. Deswegen ist der erste Teil des Buchs, das die Aktivitäten dieser Männer schildert, lebendiger, spannender

als der Teil, der mit der Institutionalisierung des Weltrats 1948 in Amsterdam beginnt. Doch zeigt das Buch, wie sehr auch die Jahre danach von den Männern der ersten Stunde geprägt waren. Mit Visser't Hooft ist einer der letzten von ihnen abgetreten. Deshalb markiert sein Buch ohne Zweifel auch das Ende einer Epoche in der Geschichte des Weltkirchenrats. *W. Seibel SJ*

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,–.

Sinn und Bedeutung von Luthers Äußerungen über die Juden sind bis heute umstritten. Einige sehen eine kontinuierliche Linie von der judenfreundlichen Haltung der Magnificat-Auslegung (1521) und der Schrift „Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei" (1523) bis zu den kämpferisch-judenfeindlichen Äußerungen der letzten Jahre (besonders „Von den Juden und ihren Lügen" und „Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi", beide 1543). Andere nehmen einen mehr oder weniger ausgeprägten Wandel der Anschauungen Luthers an. Parallel zu den unterschiedlichen Interpretationen läuft eine ebenso unterschiedliche Rezeption der Aussagen Luthers, die naturgemäß von den herrschenden (und modischen) Anschauungen der Zeit wesentlich mitgeprägt war. So galt etwa für das NS-Regime, was Lewin in seiner grundlegenden Arbeit „Luthers Stellung zu den Juden" 1911 geschrieben hatte: „Wer immer aus irgendwelchen Motiven gegen die Juden schreibt, glaubt das Recht zu besitzen, triumphierend auf Luther zu verweisen." Nach 1945 hingegen verfiel die antisemitische und antijüdische Seite der Äußerungen Luthers einhellig der Kritik.

Brosseder gibt in seiner Münchener Dissertation erstmals einen ausführlichen, sämtliche Publikationen erfassenden Überblick über die Interpretation der Stellung Luthers zu den Juden und ihre Rezeption im 19. und 20. Jahrhundert. Es ist ihm gelungen, die Materialfülle so zu ordnen und zu bearbeiten, daß sich das Buch auf weite Strecken hin geradezu spannend liest. Neben der Wirkungs- und Interpretationsgeschichte Luthers macht es auch sichtbar, wie die behandelten Autoren selbst zum Judentum stehen und mit welcher Parteilichkeit sie Luther für ihre eigene Meinung in Anspruch zu nehmen suchen.

Brosseders Interpretation bildet den Abschluß des Buchs. Sie hat Gewicht, weil sie in Kenntnis der gesamten Interpretationsgeschichte erarbeitet wurde. Im entscheidenden theologischen Ansatz könne man bei Luther von keinem Wandel sprechen. Die Rechtfertigungslehre bleibe unverändert „Mitte und Argumentationszentrum" seiner Theologie. Die harten Äußerungen gegen die Juden hätten in der „Universalisierung" der Rechtfertigungslehre ihren Grund: die „scharfe Barmherzigkeit" solle den Juden ihre Sündigkeit offenbaren und sie so zum Evangelium treiben. Der Fehler Luthers liege darin, daß er seine Perspektive verabsolutiere und mit dem Ganzen des christlichen Glaubens identifiziere. *W. Seibel SJ*

Stalder, Robert: *Grundlinien der Theologie Schleiermachers.* Bd. 1: Zur Fundamentaltheologie. Wiesbaden: Franz Steiner 1969. 401 S. Lw. 48,–.

Schleiermacher gilt vielfach als der Vater der Gefühlsreligion einer subjektivistischen Theologie und als Vertreter des Pantheismus. Der vorliegende Band zeigt, daß solche Auffassungen der wirklichen Stellung Schleiermachers nicht entsprechen. In seiner Ausdrucksweise klingt zwar manches an den zeitgenössischen Idealismus, vor allem an Schelling an; in Wirklichkeit grenzt er sich sehr entschieden vom Idealismus ab. Die Eigenständigkeit der Materie und die Einmaligkeit eines jeden Menschen werden in ihrem Einfluß auf Erkennen und Wollen berücksichtigt. In seinem Nachweis des Daseins Gottes geht Schleiermacher davon aus, daß jedes wirkliche

Sein ein Zusammenfassen von Gegensätzen ist, wie Denken und Vorstellen, Begriff und Urteil, Freiheit und Notwendigkeit. Verfolgt man je eine Seite dieser Gegensätze, so gelangt man an zwei Grenzen, das Nichts und das absolute Sein. Letzteres ist die Identität von Denken und Sein, von Begriff und Urteil. Eine solche Wirklichkeit kann der Mensch aber nicht mehr denken; er stößt da auf eine unüberschreitbare Grenze: das Dasein Gottes ergibt sich wohl als die Voraussetzung menschlicher Erkenntnis; aber ein eigentliches Wissen davon ist nicht möglich. Ein absolutes Wissen, wie es der Idealismus erstrebt, ist dem Menschen nicht zugänglich; die Schellingsche Einheit der Gegensätze liegt jenseits der menschlichen Erkenntnis. Ein idealistisches Zusammenfallen menschlicher Geistigkeit mit dem absoluten Sein ist abzulehnen. Jedoch gibt es eine Stelle, wo der Mensch die Tätigkeit des Absoluten, aber nicht dieses selbst, unmittelbar erfährt und darin seine Abhängigkeit von ihm; es ist das, was Schleiermacher das „Gefühl" nennt. Gemeint ist mit diesem Wort das innerste, den ganzen Menschen umfassende Selbstbewußtsein. Es mag eine Nachwirkung der früheren Zugehörigkeit zur Herrnhuter Brüdergemeine sein, daß Schleiermacher dieser Erfahrung diesen Namen gibt, der zu vielen Mißverständnissen Anlaß gab. Nur im Menschen Christus ist die Grenze, die für alle Menschen sonst unaufhebbar ist, überschritten und damit ein Wissen von Gott möglich geworden.

In klaren Ausführungen und mit zahlreichen Zitaten wird dieser Tatbestand vom Verfasser aufgewiesen. Seine Kenntnis der zeitgenössischen Literatur ist umfassend. Er hebt auch den Einfluß hervor, den Schleiermacher auf das Wiedererwachen der katholischen Theologie in der Tübinger Schule besonders durch Drey und durch ihn auf Möhler ausgeübt hat; dieser lehnte ihn später jedoch ab. Er betont auch, daß sich in vielen Punkten Schleiermacher der Scholastik annähert, was wohl vor allem auf seine große Vertrautheit mit Plato zurückzuführen ist. Es scheint uns allerdings, daß dabei nicht genügend zur Geltung kommt, daß Schleiermacher in seiner Philosophie und Theologie von dem zeitgenössischen idealistischen Klima nicht unbeeinflußt geblieben ist. Das zeigt sich auch darin, daß seine Gottesbeweise nicht von dem ausgehen, was ist, sondern von dem, was sein soll, was dem Menschen als Ideal vorschwebt, also ähnlich wie der Beweis aus dem Desiderium naturale. So muß nach Schleiermacher die Gegensätzlichkeit des menschlichen Erkennens in Gott als der Identität von Denken und Sein aufgehoben sein. Natürlich ist dies der Fall, wenn Gott existiert. Aber daß er existiert, wäre aus einer solchen Erwägung nur dann bewiesen, wenn alles, was als vernünftig und seinsollend erscheint, auch verwirklicht würde; das wiederum setzt voraus, daß der Weltgrund selbst vernünftig, gut und personhaft ist, was bedeutet, daß vorausgesetzt wird, was zu beweisen war. Der Idealismus nimmt ja an, daß wegen der Göttlichkeit der menschlichen Geistigkeit deren Gesetzlichkeit und Bestrebungen die des Absoluten selbst sind. Die Unerkennbarkeit Gottes ist wohl bei Schleiermacher etwas anderes als bei Thomas von Aquin, wie dies der erste Teil der Summa Theologica zeigt. Wissen bedeutet bei Thomas im Anschluß an Plato und Aristoteles Wesenserkenntnis. Da diese durch die Verbindung der Wesensform des Erkannten mit dem Intellekt zustande kommen soll, entsteht für eine solche Gotteserkenntnis eine große Schwierigkeit. Bei Schleiermacher handelt es sich dagegen eher um eine Wirkung der Ablehnung der natürlichen Gotteserkenntnis durch die protestantische Theologie. Daß im Gefühl, so wie es Schleiermacher versteht, die Abhängigkeit von Gott unmittelbar einsichtig erfahren wird, ist wohl auch zweifelhaft und kann zu subjektivistischen und pantheistischen Folgerungen führen, die Schleiermacher allerdings abgelehnt hätte. Der Verfasser geht jedoch auf diese Fragen in diesem Band nicht ausführlich ein. Seine positive Darstellung ist klar und verständlich. Im Gespräch über Schleiermacher und über die Geschichte der protestantischen Theologie ist sein Werk eine bedeutsame und unüberhörbare Stimme. *A. Brunner SJ*

Pädagogik

Neues Pädagogisches Lexikon. Hrsg. v. Hans Groothoff und Martin Stallmann. Stuttgart: Kreuzverlag 1971. 1346 S. Lw. 84,–.

Die Vorläufer dieses „Neuen Pädagogischen Lexikons" erschienen 1961 und 1964 (vgl. die Besprechungen in dieser Zschr. 169 [1961/62] 233 und 175 [1964/65] 397 f.). Der neue, umfangreichere Band will eine Art Zwischenbilanz des heutigen Entwicklungsstands der Pädagogik ziehen. Dabei gestehen die Herausgeber im Vorwort, daß sie die Verpflichtung gegenüber der christlichen Tradition neu bestimmen und der neueren theologischen Reflexion entsprechend darstellen möchten. Gemäß diesem Vorhaben führt ein umfassender Beitrag „Theologie und Pädagogik" (1147 bis 1160) in das zentrale Problem der Religionspädagogik ein, ein Beitrag, der – wie alle konfessionell relevanten Stichwörter – von einem evangelischen und einem katholischen Religionspädagogen verfaßt wurde.

Verglichen mit der vorhergehenden Ausgabe fällt der umfangreiche Teil „Geschichte der Pädagogik" und „Bildungswesen der Länder" weg. Statt dessen wurden diese Fachgebiete exemplarisch in das Lexikon eingebracht, etwa im Artikel über Rousseau und über den Neuhumanismus bzw. über das Schulwesen der DDR und der USA. Vielfältige Informationen werden über neue Probleme der Pädagogik geboten: Affektbildung, autogenes Training, Curriculumforschung, Jugendhilfe, Kreativität, Kybernetik und Pädagogik, Motivation, Psychoanalyse und Pädagogik, Rolle, Theorie der Schule. Diese kleine Auswahl aus neuen Stichwörtern macht schon deutlich, daß moderne Erkenntnisse der Soziologie, Sozialpsychologie, Psychoanalyse, der Schultheorie und der Schulpolitik vorgetragen und in die überkommenen Konzeptionen harmonisch eingearbeitet werden – ohne die Balance zwischen Empirie und philosophisch-theologischer Reflexion aus dem Gleichgewicht zu bringen. Wichtige Themen wurden von Fachleuten ganz neu erarbeitet, etwa Pädagogische Anthropologie, Familie, Freizeit, Sexualpädagogik (leider ein wenig zu „schematisch"), Zukunft.

Wenn etwas nicht zur Sprache kommt, worüber man in einem solchen Lexikon gern Präzises lesen würde, so der ganze Problemkreis der antiautoritären Erziehung, die Renaissance der proletarischen Erziehung (aus der Weimarer Zeit) und die unterschiedlose Anwendung des Begriffs „Emanzipation", mit dem eine Politisierung des gesamten Erziehungsbereichs „erkämpft" werden soll. Aber insgesamt sind die Informationen des Lexikons auf der Höhe der Zeit. Die jeweils eingenommene Position ist in Problemfragen so ausgeglichen, daß man diesen Band wiederum einem christlich orientierten Pädagogen und Erzieher sehr empfehlen kann.

R. Bleistein SJ

Ballauf, Theodor – Schaller, Klaus: *Pädagogik.* Eine Geschichte der Bildung und Erziehung. Bd. 3. Freiburg: Alber 1973. 887 S. (Orbis Academicus.) Lw. 98,–.

Die ersten beiden Bände dieser Geschichte der Pädagogik wurden in dieser Zeitschrift bereits besprochen (188 [1971] 140 f.). Der stattliche dritte Band, der sich mit der Geschichte der Bildung und Erziehung im 19. und 20. Jahrhundert beschäftigt, umfaßt einen großen Zeitraum pädagogischer Entwicklungen und Probleme: von Friedrich D. Schleiermacher bis Alfred Petzelt. Wie bereits in den beiden ersten Bänden ergänzen jeweils typische Zitate aus den Werken der Pädagogen die historischen Berichte und pädagogischen Entwürfe. Erfreulich ist an diesem Band ein Doppeltes: 1. Daß auch die aus dem katholischen Raum stammenden Pädagogen wie A. Kolping, J. Don Bosco, M. Montessori usw. ausführlich zur Sprache kommen; 2. daß die für die heutige antiautoritäre bzw. proletarische Erziehung zum Klassenkampf wichtigen Autoren wie O. Rühle, E. Hoernle, S. Bernfeld und W. Reich vorgestellt und kritisch bewertet werden. Gerade in letzterem wird die Aktualität des Bands erkennbar.

Der Rückblick (715 ff.) rechtfertigt sowohl den zeitlichen Abschluß wie die thematische Auswahl des Bands; denn über die evangelische Pädagogik, die Landerziehungsheimbewegung, die Jugendbewegung, das Erziehungsdenken im Nationalsozialismus, gar über moderne Curriculumtheorie wird nur kurz und andeutend gesprochen. Wenn dieser Rückblick dann von einem „Wiederauftauchen einer Pädagogik der Selbstlosigkeit und der Weltfreigabe durch den Menschen" (722) spricht, so kann man diesen optimistischen Äußerungen nur alle Bestätigung durch die zukünftige Entwicklung wünschen. Die derzeitige Ideologisierung aller Lebensbereiche und die Degradierung der Pädagogik zu einer „integrierten Disziplin kritischer Sozialwissenschaft" (W. Markert) lassen wenig hoffen.

R. Bleistein SJ

BÜCHNER, Peter: *Schulreform durch Bürgerinitiative.* Möglichkeiten und Grenzen von Gesamtschulversuchen. München: List 1972. 242 S. Kart. 14,–.

Der Verfasser, seit 1971/72 Projektleiter am Zentrum I Bildungsforschung der Universität Konstanz, beschreibt Möglichkeiten und Grenzen von Bürgerinitiativen bei der Schulreform in Baden-Württemberg. Die Beschreibung wird durch zwei theoretische Kapitel eingerahmt: Der Einleitung folgt „Partizipation durch Bürgerinitiative im Schulreformprozeß" (19–38), und den Abschluß bildet „Möglichkeiten und Grenzen einer Schulreform durch Gesamtschulinitiativen" (171–184).

Gegenstand des Buchs ist im Grund eine Analyse der Schul- und Kulturpolitik des Landes Baden-Württemberg. Dieses Bundesland hat bekanntlich schon sehr früh einen detaillierten Schulentwicklungsplan vorgelegt und seine Durchführung einer traditionsreichen und qualifizierten Ministerialbürokratie anvertraut. Gesamtschulversuchen, soweit es sich um integrierte Gesamtschulen handelt, steht das Land mit Skepsis gegenüber, obwohl es sich Modellversuchen nicht prinzipiell verschließt. Aber die Grundtendenz geht eindeutig auf die Weiterentwicklung des gegliederten Schulsystems, wobei die „Ausschöpfung der Begabungsreserven" eine wichtige Rolle spielt. Und das ist für den Autor verdächtig.

Büchner geht als Politikwissenschaftler an sein Thema heran unter spezieller Berücksichtigung systemtheoretischer und sytemanalytischer Aspekte. So gut er in diesem Bereich Bescheid weiß, so abstrakt bleibt seine Sprache. Aber diese Abstraktheit kann nicht verhüllen, daß wir es auf weite Strecken mit Vulgärmarxismus zu tun haben. In der Einleitung gibt Büchner mit bemerkenswerter Offenheit seine Position an: Schulreform ist gescheitert, wenn sie nicht „das System" verändert. Kronzeuge ist Wilhelm Liebknecht, der mit einem ausführlichen Zitat aus einer Festrede von 1872 zu Wort kommt. Nach Büchner muß heute Liebknechts Anspruch endlich eingelöst werden. Systemverändernde Kraft hat allenfalls die integrierte Gesamtschule und auch sie nur dann, wenn sie sich von allen administrativen Zwängen freimacht und entschlossen die Partei der Unterprivilegierten ergreift. Bürgerinitiativen kann hier eine besondere Bedeutung zukommen, sofern sie nicht in ihrer Kraft gebrochen werden durch die Übermacht der Bürokratie.

An zwei Beispielen – Weinheim und Haslach – wird ausführlich beschrieben, wie Bürgerinitiativen wirksam geworden sind. Dieser Teil des Buchs ist reichlich langatmig und in seinen detaillierten Schilderungen des Hin und Her zwischen Bürgerinitiative, Ministerium und seinen verschiedenen Abteilungen, Parteipolitikern, Ortsgewaltigen etwas ermüdend. Es ist schwer, vor lauter Bäumen den Wald noch zu sehen, nämlich das Zustandekommen einer Entscheidung über einen Schulversuch mit der integrierten Gesamtschule. Immerhin ist dieser Teil in lesbarem Deutsch geschrieben und bietet manches amüsante Detail aus dem Kompetenzgerangel, während das abschließende 8. Kapitel Monstersätze wie diese aufweist: „Zentrale Funktion der Bürgerinitiative muß deshalb die Aufdeckung der Zusammenhänge zwischen spezifischen (situationsbezogenen) Problemen und ihrer gesellschaftlichen Bedingtheit sowie das Überführen einer situationsbezogenen

Mobilisierung spezifischer Interessen in die systembezogene Aktivierung eines weitreichenden politischen Engagements sein. Das bedeutet zugleich eine Politisierung und damit Revitalisierung der politischen und administrativen Planungs- und Entscheidungsprozesse mittels politischer Selbstbestimmung und materieller Partizipation, so daß es zu einer gerechteren Beteiligung vor allem der Unterprivilegierten an den ‚Dividenden des Fortschritts' kommen kann" (183).

So interessant der Einblick in die vielen Verzweigungen baden-württembergischer Schulpolitik ist, so ärgerlich ist die Festgelegtheit des Autors, für den alle Befunde nur Bestätigung seiner Position sind. Alternativen in der Auslegung sind nicht vorgesehen. Sie könnten ja „systemstabilisierend" sein.

E. von der Lieth

Oestreich, Gisela: *Erziehung zum kritischen Lesen.* Freiburg: Herder 1973. 160 S. (Herderbücherei. 9002.) Kart. 7,90

Dieser Band gehört zu einer zehnbändigen Sonderreihe der Herderbücherei „Pädagogik für die Praxis", von der bisher ein „Wörterbuch der Schulpädagogik" und ein Sammelband zum Thema „Begabung und Lernerfolg in der Schule" erschienen sind. Teilweise stellen diese Bände thematische Auszüge aus Standardwerken des Verlags Herder dar, die gerade für Studenten der Pädagogik nun erschwinglich sein werden, teilweise sind sie Originalausgaben. Der vorliegende Band, ein Originalband, beschäftigt sich mit den wichtigen Fragen der Kinder- und Jugendliteratur, wichtig deshalb, weil durch sogenannte „unwichtige" Jugendbücher Vorurteile verfestigt, Bildungsbarrieren erhöht, Klischees eingeprägt und Verhaltensweisen als plausibel, als angebracht, ja als notwendig suggeriert werden. Insoweit ist die Publikation in ihrem ersten theoretischen Kapitel „Soziales Verhalten zwischen Information und Manipulation" von großer Bedeutung. Das zweite Kapitel bringt thematische Analysen von Jugendliteratur, die in den Jahren 1963 bis 1972 als Seminararbeiten an der Universität Frankfurt verfaßt wurden. Was die Auswahl der untersuchten Hefte und Bücher angeht, kann von Repräsentativität nicht die Rede sein. So bleiben die Auszüge aus diesen Arbeiten (41–112) allgemein und vage, zumal auf wissenschaftliche Belege verzichtet wurde. Im „Verzeichnis der bearbeiteten Kinder- und Jugendbücher" wird (140–158) fast jeder fünfte Autor falsch geschrieben (statt Altenhöfer Altendörfer, statt Heuken Heulen, statt Spitzler Spritzler usw.). Das dritte Kapitel, Arbeitshilfe für eine „Erziehung zum kritischen Lesen" (111 ff.), bringt praktische Ratschläge im Hinblick auf „Erziehung zur Realität", für eine „Wirklichkeit", „die Kooperation, Gespräch und dynamische Selbstdarstellung ermöglicht und die Modelle erwünschten Verhaltens deutlich reflektiert" (135). Diese Zielvorstellung unterstreicht nur, daß die „spielerische" und „unterhaltende" Lektüre der Kinder und Jugendlichen in ihrer erzieherischen Bedeutung ernst genommen wird. – Im ganzen wird die Sonderreihe, zumal wegen der guten Themenauswahl und der fachlich qualifizierten Autoren, Pädagogen und Erziehern gute Dienste leisten.

R. Bleistein SJ

Freud, Anna: *Psychoanalyse für Pädagogen.* 5., unveränderte Aufl. des Buchs „Einführung in die Psychoanalyse für Pädagogen". Bern: Huber 1971. 105 S. Pl. 7,80.

Das Taschenbuch enthält Vorträge der Tochter S. Freuds aus den dreißiger Jahren, also aus einer Zeit, da man noch mit großem Enthusiasmus eine psychoanalytische Erziehungslehre zu entwerfen suchte. Anna Freud kritisiert die damaligen Erwartungen, wenn sie in „Wege und Irrwege in der Kinderentwicklung" (Stuttgart 1968) schreibt: „Ein Rückblick auf das erste halbe Jahrhundert psychoanalytischer Erziehungslehre läßt keinen Zweifel an ihrem unfertigen und widerspruchsvollen Charakter ... Im großen und ganzen bleibt also die psychoanalytische Pädagogik hinter dem Ziel zurück, das sie sich eingangs gesteckt hat" (16 f.). Die eine Folgerung aus dieser authentischen Aussage lautet: Wir haben es in den vorliegenden Texten mit

Dokumenten aus der Geschichte der Psychoanalyse zu tun und sind nicht auf „Raubdrucke" angewiesen. Eine andere Folgerung: Gerade diese Vorträge ermöglichen eine Kritik jener „psychoanalytischen Handwerkelei", wie sie in einer sich antiautoritär oder proletarisch nennenden Erziehung geübt wird. Damit hängt letztlich das Gesamtproblem einer psychoanalytischen Pädagogik überhaupt zusammen, die einmal eine Vermeidung jeder Neurose im Kind erhoffte und zum anderen Pädagogik als „Rezeptpädagogik" mißverstand. Inzwischen schied man die „reine" Kinderanalyse von einer „psychoanalytischen Pädagogik". Trotz dieser Klärung im Erziehungsbereich muß der psychoanalytisch orientierten Pädagogik bestätigt werden, daß sie viel „bei der Lösung noch nicht pathologisch verfestigter Konflikte" (G. Bittner) geleistet hat und – selbst wenn sie nicht in ein System einer modernen Pädagogik gebracht werden kann – bei der Erziehungsberatung, in Therapieheimen Jugendlicher und bei Schulkonflikten berechtigte Anwendung findet.

R. Bleistein SJ

ZU DIESEM HEFT

Die katholische charismatische Bewegung („Katholische Pfingstler"), 1907 in den USA entstanden, hat seit einem Jahr auch in Deutschland Fuß gefaßt und wirbt mit großem Eifer. Diesen Oktober wird in Rom die erste internationale Konferenz der Leiter katholischer charismatischer Gruppen abgehalten. Bernhard Grom, Professor für Religionspsychologie und Religionspädagogik an der Hochschule für Philosophie – Philosophische Fakultät SJ in München, berichtet über die Verbreitung der Bewegung und untersucht die charismatische „Umstimmung", durch die ihre Anhänger ein entintellektualisiertes Bewußtsein und eine vitalere Religiosität zu finden hoffen.

In Auseinandersetzung mit der These vom Ende der christlichen Literatur fragt Ernst Josef Krzywon in grundsätzlichen Überlegungen, was christliche Literatur konstituiert. Er nennt den Autor, den Werktext und die Rezeption als wesentliche Konstitutivfaktoren. Erst das Zusammenwirken dieser Faktoren konstituiere das Phänomen „christliche Literatur".

Walter Kerber, Professor für Ethik und Sozialwissenschaften an der Hochschule für Philosophie – Philosophische Fakultät SJ in München, behandelt angesichts der zunehmenden Kritik an der „Leistungsgesellschaft" die Rolle und die Aufgabe des Unternehmers. Eine pragmatische Verteidigung, die sich nur auf die wirtschaftlichen Erfolge der Vergangenheit beruft und höheren materiellen Wohlstand verspricht, genüge nicht. Es bedürfe einer philosophisch und ethisch überzeugenden Konzeption.

Paul Ricoeur gilt vielen als einer der bedeutendsten Philosophen der Gegenwart. Trotz der in jüngster Zeit zahlreich gewordenen Übersetzungen geht in Deutschland seine Rezeption nur zögernd voran. Romain Leick versucht, Ricoeurs Denken erstmals systematisch zu durchleuchten. Sein Aufsatz wird die deutsche Ausgabe von Ricoeurs Buch „Histoire et Vérité" einleiten, die 1974 im List-Verlag erscheint.

Der Forschungsbericht über die Priesterumfrage, der in dem Artikel von Wolfgang Seibel erwähnt wird, wurde von Gerhard Schmidtchen unter dem Titel „Priester in Deutschland" im Verlag Herder herausgegeben (272 S., kart. 22,–).

Neukonzeption kirchlicher Jugendarbeit

Die heutige kirchliche Jugendarbeit hat es schwer; denn sie hat scheinbar zwischen zwei Vorwürfen zu wählen: zwischen dem Vorwurf, sie entspräche nicht mehr der alten, erfolgreichen Jugendarbeit der Jahre 1930 bis 1950, und dem Verdacht, sie könne nicht konsequent genug jene gesellschaftsverändernden Zielprojektionen übernehmen, die für eine „emanzipatorische" Jugendarbeit selbstverständlich seien. Wo man aber beginnt, das Spezifische einer kirchlichen Jugendarbeit für heute herauszustellen, muß es erlaubt sein, die retrospektive Utopie, d. h. die zum Maß genommene Vergangenheit, ebenso zu hinterfragen wie die sozialromantische Utopie für morgen. Auf dem Hintergrund einer solchen Reflexion, die allein der Alternative entkommen läßt, steht die Vorlage der Sachkommision III der Synode über „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit", die in der Vollversammlung der Synode am 23. November 1973 in Würzburg beraten werden soll.

Wie lauten die wichtigsten Aussagen dieser Vorlage? In der Einleitung findet sich der Satz: „Kirchliche Jugendarbeit ist ebenso Selbstvollzug wie Diakonie der Kirche". Es wäre eine Unterstellung, wenn man behauptete, mit der Betonung der Diakonie zahle die Vorlage nur den Tribut an die Thematik der Sachkommission III „Diakonie". Vielmehr ist zu sagen, daß die Kirche seit dem Zweiten Vatikanum ihre Sendung bewußter als Heilsdienst, als Diakonie versteht. Die Vorlage der Synode übernimmt diese Ekklesiologie. Der Grund-Satz möchte Jugend als Subjekt und als „Objekt" kirchlichen Tuns herausstellen. Während im ersten Fall junge Menschen als Christen ihr Leben (in allen Dimensionen) vollziehen und vollziehen lernen, dient im zweiten Fall die Kirche der heute mehr denn je gefährdeten Menschwerdung des jungen Menschen. Sie tut es in der Hoffnung: „Erst wo diese Grundhaltung glaubwürdig ist, kann kirchliche Jugendarbeit darauf vertrauen, daß es immer auch Jugend in der Nachfolge Jesu geben wird."

Ein zweites zentrales Wort ist das von der Gruppe, und dies in einem doppelten Sinn. Jugend wird, gemäß der Definition von S. N. Eisenstadt, verstanden als Gruppe innerhalb der Gesellschaft, d. h. als Generationsgruppe, die durch bestimmte psychologische und soziale Bedingungen geprägt ist und die damit notwendigerweise zu einem Wandel der Gesellschaft beitragen wird. Jugend, so verstanden, will ernst genommen sein. Gruppe, im Sinn von Altersgruppe (peer-group), stellt dann jenes Refugium junger Menschen bei der Ablösung vom Elternhaus dar, das ihnen die Identitätsfindung (E. H. Erikson) ermöglicht und einen neuen Zugang zur Gesellschaft eröffnet. Diese Altersgruppe soll zur „reflektierten Gruppe" werden. „Die Maxime des ‚personalen Angebots' führt damit zur Forderung, möglichst viele ‚reflektierte Gruppen' zu schaffen und zu begleiten, weil diese in richtig verstandenem Sinn nicht nur Mittel, sondern selbst Ziel von Jugendarbeit sind: Ort möglicher Erfahrung von menschlichem Mit-

einander und von Gemeinde." Diese „reflektierte Gruppe" unterscheidet sich von der bündischen Gruppe ebenso wie von der nur als Mittel gebrauchten Gruppe.

Eine dritte zentrale Idee ist die Sinnfrage. Sie stellt sich dem Jugendlichen „angesichts der persönlichen und gesellschaftlichen Widersprüche"; sie bietet sich an als anthropologischer Ansatzpunkt für die theologische Interpretation des Jugendlichen und der kirchlichen Jugendarbeit; denn die Frage nach dem Sinn ist beim Jugendlichen besonders ausgeprägt. Wie die gesamte Vorlage geht auch die theologische Begründung von Jugendarbeit induktiv voran. Der Mensch fragt notwendig nach Sinn; er erhält die Antwort: „Der christliche Lebenssinn, den eine kirchliche Jugendarbeit den jungen Menschen in ihre Lebenssituation hinein als Anspruch und Angebot interpretiert, ist erschlossen in Jesus Christus. In ihm gibt Gott die endgültige, unwiderrufliche, alle Menschen angehende Antwort auf ihre Frage nach dem Heil." Jesus Christus wird zum Unterscheidenden einer kirchlichen Jugendarbeit. Eine auf ihn sich berufende Lebensform integriert die soziale Bezogenheit des Jugendlichen in die Gemeinde und schickt den jungen Christen, der sich auf Jesus als den „Menschen für andere" (D. Bonhoeffer) beruft, in den Dienst an Mensch und Welt. So weiß sich kirchliche Jugendarbeit der „neuen Erde" (Offb 21, 1) verpflichtet und artikuliert darin ihr soziales Engagement.

Die im vierten und fünften Kapitel der Vorlage aufgeführten Bedingungen und jugendpolitischen Forderungen orientieren sich an Prioritäten, etwa an diesen: „Priorität des personalen vor dem Sachangebot, Priorität der Basis vor überörtlichen und überregionalen Aktionsprogrammen."

Die Vorlage setzt ohne Zweifel Akzente; sie spricht eine vielleicht ungewohnte Sprache; sie stellt keinen Gesamtentwurf von „Jugendpastoral" dar; denn dann müßte ausführlich von Familie, Sakramentenerziehung, Religionsunterricht die Rede sein. Die Auseinandersetzung mit dem Text wird die ihm noch anhaftenden Mängel wohl tilgen; sie wird die Mißverständnisse etwa um die „jesuanische Christologie", um die „Heiligsprechung der Gruppe" auf Kosten des Individuums, um die Integration des religiösen Angebots in den Gruppenprozeß klären. Man kann nur wünschen, daß die Kritik sich nicht in Schlagwörter wie „Linksrutsch", „Horizontalismus", „weiche Welle" flüchtet, in Vorwürfe, die mehr eine einseitige Optik des Urteilenden als Sorge um die heutige Jugend verraten. Diese Sorge kommt in dem Text zum Ausdruck, eine Sorge um den jungen Menschen und um die heutige Kirche. Es könnte ein großer Erfolg der Vorlage sein, wenn diese beiden aus Kontrahenten wieder zu Partnern würden.

Roman Bleistein SJ

Bernhard Stoeckle OSB

Autonome Moral

Kritische Befragung des Versuchs zur Verselbständigung des Ethischen

In den Strudel jener Auseinandersetzungen, die über das Christentum der Gegenwart gekommen sind, ist auch und nicht zuletzt die Ethik der Christen hineingezogen worden. Von allen zu dieser Thematik vorgebrachten Anfragen, Kritiken und Vorwürfen wiegt wohl am schwersten eine zweifache Behauptung: Die Christen bilden sich ein, Moral könne überhaupt nur vom Glauben her recht verstanden werden, habe in der Offenbarung Gottes ihr eigentliches Zuhause. Sie halten infolgedessen „ihre" Moral für wesentlich besser, inhaltlich gefüllter und qualitativ überragender als die Moral der Ungläubigen. Das veranlaßt sie, den glaubenslosen Menschen im Vorhinein als sittlich unzuverlässig zu diskriminieren. Von den Christen wird sodann nicht wahrgenommen, daß die Theonomie ihrer Moralvorstellungen es verwehrt, die Erfordernisse wie Anliegen des Humanum voll und ganz in den Blick zu bekommen und dementsprechend zu verwirklichen. Christsein könne darum nur um den Preis von weniger Menschsein behauptet werden.

Es ist wohl nicht zu bestreiten, daß mit dieser Aufstellung zumindest im Kern etwas Zutreffendes erfaßt wird. Lange Zeit hindurch wurde von Christen ohne nähere Rechenschaftsablage so verfahren, als sei moralische Integrität ihr höchst eigenes Privileg (was unter anderem die Redensart von der Kirche als „Hüterin der Moral" widerspiegelt), und immer noch ist in den Köpfen vieler Gläubigen die Gleichsetzung von gläubig = sittlich verläßlich und ungläubig = sittlich unzuverlässig eine ungeprüfte Selbstverständlichkeit. Desgleichen pflegt man christlicherseits für die Wahrnehmung ausgesprochen humaner Belange oft recht wenig Sensibilität und Gespür zu entwickeln, ja mitunter geradezu Unempfindlichkeit gegenüber diesem oder jenem Postulat des Menschseins an den Tag zu legen. Wie anders wäre es sonst zu erklären, daß Christen auf den sittlichen Unwert von Gewalttätigkeiten, welche Menschen an Menschen verüben, merkwürdig matt reagieren und den offenen Protest den Nichtchristen überlassen, daß sie es an Aufgeschlossenheit gegenüber bestimmten humanen Inhalten der Sexualität fehlen lassen und überhaupt der Forderung nach Durchsetzung gereiften und mündigen Personseins ein ziemlich laues Interesse entgegenbringen. Es stimmt auch, daß außerhalb der Umfriedung des gläubigen Ethos neue personale und soziale Werte entstehen, die nicht weiter mehr an religiöse oder gar christliche Voraussetzungen gebunden sind.

Leichtfertig wäre nun freilich die Annahme, die angeführten Beanstandungen seien

letztlich vom Impuls eines tiefsitzenden Widerwillens gegen das Moralische an sich getragen und stünden damit im Dienst des Bestrebens, den Menschen in sittlicher Hinsicht abzurüsten. Das Gegenteil trifft zu. Es ist gerade die teilweise mit großer Leidenschaftlichkeit geltend gemachte Zuwendung zu einer „neuen Moral", und zwar zu einer autonomen, wahrhaft menschenfreundlichen und aus sich selbst legitimierten Moralität, welche zur Infragestellung des geläufigen Prospekts christlicher Moral geführt hat. Gerade um einer überzeugenden Stabilisierung des Sittlichen willen glaubt man es dem Menschen von heute schuldig zu sein, ihn von göttlicher oder gottähnlicher Bevormundung und Herrschaft befreien zu müssen. Zudem hat sich ja gezeigt, wie spärlich und unbeholfen die vielschichtige Wirklichkeit des modernen Lebens in das Blickfeld theologisch bestimmter Ethik einbezogen wird. Davon abgesehen: Ist es nicht folgerichtig, daß der Mensch, der auf so vielen Gebieten seines Daseins Emanzipation und Autonomie gewonnen hat, auch in der Besorgung seiner sittlichen Verwirklichung nach dem Status des emanzipierten und autonomen Menschen drängt? Nicht wenige versprechen sich deshalb von der radikalen Verselbständigung des Sittlichen eine Renaissance des moralischen Bewußtseins, eine Erledigung auch mancher Mißdeutungen und Beeinträchtigungen, denen der sittliche Anspruch als solcher bisher ausgesetzt war.

Der Christ wird das alles als unerhörte Herausforderung empfinden. Sicher mit Recht. Es steht Entscheidendes auf dem Spiel. Sollte es sich bewahrheiten, daß die ethischen Anliegen der Menschheit zuverlässiger von einer Moral und einem sittlichen Bewußtsein betreut werden, die „auf eigenen Beinen stehen", daß Sittlichkeit durch die Bindung an den Glauben mehr behindert als gefördert würde, hätte der Glaube seinen Anspruch eingebüßt, für die Humanisierung des Menschen und seiner Welt einen eigenständigen positiven Beitrag zu leisten. Bestenfalls müßte der Ethik der Primat vor der Theologie zuerkannt werden[1], was im Sinn Kants wiederum nur dahin führte, daß die zur „Religionslehre gezählten Geheimnisse von der göttlichen Natur allererst in moralische Begriffe verwandelt werden".

Das Panorama der emanzipierten, autonomen Moral

Über „autonome Moral" als Konzept wie Phänomen ist Genaues nur auszumachen, wenn vorab beachtet wird, daß der Begriff als solcher sich für zwei Verständnismöglichkeiten offenhält.

„Autonome Moral" kann das theoretische Gebilde einer humanen Ethik meinen, die ganz in sich selbst begründet und demzufolge allein aus sich verstehbar und einsichtig ist: in der Anschauung Kants eine Sittenlehre unabhängig von den „Gegenständen" der Metaphysik und Religion, frei von transzendenter Verankerung, eigenständig also in

[1] So G. Ebeling, Die Evidenz des Ethischen und die Theologie, in: Zschr. f. Theol. und Kirche 57 (1960) 324.

jeder Hinsicht. Sodann läßt sich „autonome Moral" auch verstehen als Bezeichnung für die Befähigung bzw. das Reifgewordensein des Menschen zu sittlicher Selbstbestimmung, zur eigenen Findung und Verwirklichung all dessen, was für die Sicherstellung wie Fortentwicklung des Humanum unumgänglich ist.

Beide Auslegungen stehen in einem bestimmten inneren Zusammenhang. Genau wie schon bei Kant gründet nämlich „autonome Moral" im Sinn von „autonomer Ethik" weniger auf einer wissenschaftstheoretischen Einsicht als vielmehr auf dem postulatorischen Ideal von der Freiheit des Menschen. Ethik ist autonom, weil der Mensch selbst autonom, d. h. frei von jeder Auslieferung an heteronome Zielsetzungen, sein Dasein bestimmt.

Autonome Ethik – die Überzeugung von der Eigenständigkeit des Sittlichen

Die Konstrukteure „autonomer Ethik" lassen zunächst in der Nachfolge von Kant, Fichte und Feuerbach keinen Zweifel daran, daß sie jede Art von religiösem wie übrigens auch ideologischem Glauben als schwerwiegende Beeinträchtigung ethischen Denkens beurteilen. Es gelte, so meint G. Szczesny, eine „Ethik ohne Gott und Marx" zu entwickeln. Die menschliche Geschichte könne nur weitergehen, wenn die „Jahrtausende der Fremdbeherrschung des Menschen durch Religionen und Ideologen, Staaten und Parteien von einem Zeitalter der Selbstbeherrschung abgelöst werden". Die Geschichte habe keinen Beweis dafür zu erbringen vermocht, daß das Bekenntnis zu Gott oder quasigöttlichen Mächten „einen einzelnen Menschen oder eine Kultur moralischer gemacht hat als irgendein anderer Glaube oder Unglaube"[2]. Daß es ausgesprochene „Moralisten" (und nicht etwa sittliche „Leichtgewichte") sind, welche die Forderung nach einer gott-losen Ethik erheben, ist besonders eindrucksvoll bei A. Camus aufzuweisen. Er hatte leidenschaftlich für eine von Gottes Verlautbarungen freie Moral, für eine Heiligkeit ohne Gott gestritten. Er wollte sich nicht damit abfinden, daß es der Religion überlassen bleiben sollte, den Menschen moralisch zu veredeln. Den entscheidenden Grund für die Ablehnung religiös sanktionierter Ethik hat P. L. Berger[3] so formuliert: Religion mystifiziere menschliche Institutionen (damit auch die Moral), indem sie diese oberhalb und jenseits ihres empirischen Daseins in der Gesellschaft ansetzt. Das führe aber zu einer Entfremdung des Menschen von seiner eigenen Welt: die moralischen Forderungen verhalten sich nunmehr dissoziativ zu den Bereichen des menschlichen Daseins. Ähnliches meint auch Szczesny mit dem Hinweis, daß der Glaube als libidinöse Bindung an Begriffe und Wörter die moralischen Reflexe um ihre Funktionstüchtigkeit bringe (Das sogenannte Gute, 47).

Der Verdacht nun, die Verbannung des Glaubens vom Feld des Ethischen befördere

[2] G. Szczesny, Das sogenannte Gute (Hamburg 1971) 215, 91.
[3] Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft (Frankfurt 1973) 88.

Orientierungslosigkeit, öffne sittlicher Libertinage Tür und Tor und führe im Endeffekt zu einer Willkür-Moral, weisen die Vertreter autonomer Ethik entscheidend zurück. Autonome Ethik gestattet keinesfalls, daß der Mensch „ungehemmt bejaht und auslebt, was er in sich vorfindet" (Szczesny, 214). In Erkenntnis dessen, daß das Problem ethischer Begründung unaufgebbar und in erster Linie „das Problem der Begründung des Ideals oder des idealen Ichs"[4] ist, stellt sie den Menschen unter die „Disziplin eines ausgeformten Ichideals" (Szczesny, 215). Dieses schwebt freilich nicht wie ein externales Gebot über ihm, es liegt als erfahrbarer innerer Nomos und somit als verlässiger Kompaß in ihm selber. Bei Szczesny selbst wird das „Ichideal" näherin charakterisiert als „strukturale Intention der menschlichen Natur", als jenes eingeborene Verhaltensregulativ, das sich vor allem in der Schonung des Artgenossen, in der Sorge für die Nachkommen, in personaler Bindung und Freundschaft entfaltet (91 ff.). Die Ausrichtung nach einer solchen Vorgegebenheit garantiert dem Menschen sein Heil, nämlich die unbefangene Entfaltung seiner körperlichen, seelischen und geistigen Anlagen[5]. Ernsthaft in die Tat umgesetzt vermag deshalb „autonome Moral" die Humanisierung der ganzen menschlichen Person, all ihrer Schichten und Elemente zuwege zu bringen.

Dieser Prospekt autonomer Ethik gibt der Theologie einige zentrale Fragen auf. Nicht nur veranlaßt er, die Rolle des Glaubens für das sittliche Leben neu zu überdenken, zum Beispiel: Wurde oft nicht vorschnell mit Glaubensbegründungen argumentiert, wo Sachverhalte schlicht und unkompliziert aus sich verstehbar sind? Unter welchen Bedingungen ist der Glaube wirklich geeignet, sittliches Leben zu dynamisieren?[6] Entscheidender erscheint etwas anderes: Sollte das Sittliche sich von selbst verstehen können, dann gibt es genau genommen keine eigene christliche Ethik. In einem solchen Fall wären jene Theologen im Recht, die eine Eigeninhaltlichkeit christlicher Ethik in Abrede stellen und die ethisch-materiale Substanz des Christentums menschlichem Ergreifen und Begreifen für durchweg zugänglich halten (A. Auer, J. Fuchs). Wer anders urteilt, würde Gefahr laufen, der christlichen Ethik den Rang einer Ethik echten Menschseins abzusprechen und die sittlichen Forderungen des Christentums um ihre Kommunikabilität und Verständlichkeit für jedermann zu bringen.

[4] G. Girardi, Überlegungen zur Begründung einer weltlichen Moral, in: Moderner Atheismus und Moral (Weltgespräch, Bd. 5, Freiburg 1968) 35.

[5] G. Szczesny, Pluralismus und moralische Existenz, in: Herder-Korrespondenz 26 (1972) 80.

[6] Der Hinweis einiger Theologen, die sich zur „autonomen Moral" bekennen, daß der Glaube eine neue Intentionalität und Dynamik dem Sittlichen zuführe, müßte gerade in Hinblick auf die Einwände Szczesnys doch genauer differenziert werden.

Autonomes Ethos – die Überzeugung von der Befähigung des Menschen zu sittlicher Eigenständigkeit und Selbstbestimmung

„Autonome Moral" als die Überzeugung, daß der Mensch der Gegenwart reif genug geworden ist, ohne jegliche Fremdeinmischung die Bestimmung des für seine Existenz und Selbstverwirklichung erforderlichen Sittlichen zu leisten, sich selbstverantwortlich und vernünftig zu steuern, ohne frustrierenden Repressionen unterworfen zu sein, das erscheint heute in den Augen vieler als ein feststehendes, nicht mehr rückgängig zu machendes Datum. Vor allem war es H. Marcuse, der dem Menschen die Mündigkeit zur „Selbstsublimierung" und damit zur Höherführung seiner selbst bescheinigt hat.

So bestechend nun auch die Feststellung von der dem Menschen geschichtlich zugewachsenen sittlichen Autonomie ist, eine sachgerechte Darstellung dieser Behauptung kann auf dem Boden reiner Wissenschaftstheorie allein wohl nicht vorgenommen werden. Realistisches über sie läßt sich nur ausmachen, wenn in Betracht gezogen wird, in welche Richtung sie sich bereits auszuprägen begonnen hat, welche Modelle sittlicher Selbstbestimmung der Mensch praktiziert, welche Leitideen und Maximen er konkret entwickelt. Es fällt nämlich auf – und gerade Marcuse ist dafür ein typisches Beispiel –, daß der Anspruch auf sittliche Autonomie, wo immer er laut wird, mit der Propagierung eines Lebensstils einhergeht, den man global als Neo-Eudämonismus kennzeichnen kann. Ja es will scheinen, daß diese Art sittlicher Praxis als die überhaupt passendste Ausprägung der vom Menschen beanspruchten sittlichen Mündigkeit gewertet werden muß. Nicht nur das: Es verdichtet sich auch der Eindruck, daß das theoretische Konzept autonomer Ethik maßgeblich zur Befestigung neo-eudämonistischer Lebenseinstellung bemüht wird, ja dieser sein Vorhandensein verdankt.

Daß es berechtigt ist, im Blick auf die sittliche Gesamtlage der Gegenwart von der Wiederkunft des Eudämonismus zu sprechen[7], machen einige spezifische Beobachtungen deutlich. So wird das „Leben" (natürlich als weltimmanente Gegebenheit begriffen) als der Güter höchstes und letztes vorgestellt. Dieses „summum bonum" erscheint jedoch nur insoweit als allein erstrebenswertes Ziel, als es Nutz-, Genuß- und Annehmlichkeitswerte für möglichst viele garantiert. Daher die Maxime vom „persönlichen Glück", vom „Massenlebenswert", von „höherer Lebensqualität". Begreiflich dabei ist, daß als Quellen dieses Glücks gewissermaßen nur die „hautnächsten", leicht erreichbaren in Frage kommen[8]. Das bedingt zwangsläufig eine nachhaltige Ausrichtung auf die subjektive Bedürfnisbefriedigung, auf die möglichst unverzügliche und ungehinderte Absät-

[7] Geschichtlich gesehen besagt Eudämonie nicht unbedingt das, was im Folgenden darunter verstanden wird. Daß es dennoch gerechtfertigt ist, den Begriff in unserem Zusammenhang zu verwenden, dazu vgl. Hirschberger, Eudämonismus, in: Lexikon f. Theol. und Kirche III 1167.

[8] Diese Auslegung wird nicht unwesentlich dadurch beeinflußt, daß der deutsche Begriff „Glück" sowohl im Sinn von Glückseligkeit (italienisch „felicità", was auf ein transzendentes Element verweist) als auch im Sinn von Wohlsein (italienisch „piacere" = subjektives Wohlbefinden) verstanden werden kann. Heute ist man kaum noch veranlaßt, mit „Glück" spontan das mit „Glückseligkeit" Gemeinte zu verbinden.

tigung insbesondere der libidinösen Triebansprüche. Solchermaßen eingestellt erfährt schließlich der ganze Komplex „Glück dieses Lebens" eine Ethisierung, aus welcher „die moralische und somit öffentlichkeitsfähige Disqualifizierung derjenigen Mächte folgt, die einer solchen Glücksmaximierung im Wege stehen"[9]. Der Niederschlag von all dem findet sich in dem bekannten und weitverbreiteten Motto: „Man hat nur ein Leben und das sollte man genießen. Erlaubt ist, was gefällt." Es wäre in diesem Zusammenhang zu überlegen, ob nicht auch die „Neognosis" unserer heutigen Linksintellektuellen, so sehr sie sich als Widerspruch zu gewissen Erscheinungen des gängigen Eudämonismus artikuliert, im Grund eudämonistisch geprägt ist. Dafür würden sprechen ihre Darstellung von der futurischen Gesellschaft, ihre trotz allen Protests gegen Konsumterror und ähnliches merkwürdig naive Bereitschaft, mit vollen Backen die gegenwärtigen Formen des Eudämonismus zu genießen, schließlich ihre libidinös-lustvolle Bindung an ideologische Vokabeln[10].

Bei der überaus starken Verbreitung, zu welcher der Neo-Eudämonismus als Protagonist und Selbstbestätigung der sittlichen Mündigkeit des modernen Menschen gelangt ist, konnte es nicht ausbleiben, daß auch das sittliche Bewußtsein der Christen (vor allem in den Wohlstandsländern!) von dessen Leitsätzen betroffen wurde. Wie anders wäre es sonst zu verstehen, daß die bestimmt notwendig gewordene Revision der überkommenen Sexualethik da und dort von Überlegungen geleitet wird, die mit eindeutig eudämonistischen Motiven ausgestattet sind? So werden bei St. Pfürtner das Recht des Christen auf „sexuelles Glück"[11], bei A. Grabner-Haider das „Recht auf Lust"[12] in seltsam unkritischer Weise als Fixpunkte zur Entwicklung neuer sexualethischer Maßstäbe ausgewiesen. Auch in manchen Darstellungen des Themas „Mitmenschlichkeit" ist ein ähnlicher Grundakkord herauszuhören. Selbst die Person des biblischen Jesus muß sich mitunter eudämonistische Auslegung gefallen lassen – als sei die Bedeutung des Herrn für das Menschsein des Menschen primär im Umkreis des diesseitigen Lebens zu suchen[13], als ginge es dem Evangelium vorzüglich darum, dem Menschen in seinem Jetzt soviel Lebensqualität wie nur möglich sicherzustellen.

Das Fragwürdige „autonomer Ethik"

Das Konzept „autonomer Ethik" steht und fällt mit der Solidität einer Voraussetzung: daß nämlich dem Menschen von sich aus eine zureichende und überdies sichere Erkenntnis seines Seins und „Sollens" nicht nur möglich, sondern auch wirklich zugänglich ist. Was diese Annahme betrifft, gilt es ernsthaft zu realisieren, daß der Mensch

[9] A. Gehlen, Moral und Hypermoral (Bonn 1969) 66.

[10] Vgl. dazu Th. Molnar, Die Linke beim Wort genommen (Stuttgart 1972).

[11] Kirche und Sexualität (Hamburg 1972) 281.

[12] Vgl. den gleichnamigen Titel seines Buchs „Recht auf Lust?" (Wien 1970).

[13] Vgl. W. Pannenberg, Das christliche Fundament der christlichen Anthropologie, in: Concilium 9 (1973) 428.

von seiner Wurzel her „homo absconditus" ist, im letzten – das will heißen: auf seinen Ursprung und sein Ziel hin betrachtet – eben nicht aussagbar, nicht feststellbar und nicht in feste, endgültige Aussagen einzubringen ist. Aus diesem Grund kann jede Anthropologie nur „negative Anthropologie" sein[14]. Gerade das Entscheidende des Menschen, sein Anfang und sein Ende, wird deshalb nicht von der Vernunft des Menschen, sondern, wenn überhaupt, vom Glauben, also von der Theo-logie gültig eröffnet. Auf diesen Sachverhalt trifft voll zu, was K. Steinbuch zu bedenken gibt: „Sicher aber ist, daß jeder Mensch seine Rationalität irgendwo aufgeben muß. Der Rest ist der Glaube, der sich nicht scheut, zu sein wie die Kinder."[15] Zu Recht bemerkt darum auch A. M. K. Müller: „Glaube aber wird zum einzigen Erkenntnisweg, wo es um die Wahrnehmung von Selbigkeit geht."[16] Das bedeutet doch: nur eine Anthropo-Theologie (J. Splett) vermag volle Auskunft über den Menschen zu geben, über sein Sein wie über sein Sollen.

Zu diesem Grundsätzlichen muß noch ein weiterer, höchst konkreter Sachverhalt zur Kenntnis genommen werden: Was ausgerechnet die Dimensionen des Menschseins betrifft, die dem vernünftigen Begreifen des Menschen zugänglich sind, sehen wir uns zu der ernüchternden Feststellung genötigt, daß der heutigen Anthropologie „das Menschsein des Menschen nicht mehr adäquat in den Blick kommt" (Pannenberg, 430), daß erarbeitete Teilaspekte des Humanum zur ganzen Wahrheit erhoben werden. Das findet notwendigerweise seinen Niederschlag in einer Vielfalt ethischer Zielsetzungen, die miteinander kaum noch auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen sind und die die Wahrung eines für alle Gruppierungen einheitlichen und verbindlichen Minimalkonsenses nicht mehr gewährleisten. In bezug auf diesen Sachverhalt spricht man freilich beschönigend von der Legitimität des „sittlichen Pluralismus"; aber was sich dahinter verbirgt, ist weithin nichts anderes als die Preisgabe der Identität und Kontinuität des Sittlichen. Autonome Ethik scheint damit in eine Pluralität untereinander beziehungsloser, einander heftig widerstreitender, jeweils sich selbst verabsolutierender Daseinsentwürfe auseinanderzufallen.

Doch wieder zum Grundsätzlichen. Weil eine sachgerechte Bestimmung des Sittlichen ohne Kenntnis von Ursprung und Ziel des Menschen nicht vorzunehmen ist[17], eine solche Kenntnis aber eine Erschließung des „homo absconditus" verlangt, ist die Darlegung des sittlichen Anspruchs aus sich notwendig auf die Hilfe des Glaubens verwiesen, kann das Sittliche des Menschen weder zureichend noch gewiß von der menschlichen Vernunft ermittelt werden. Auch Szczesny (Das sogenannte Gute, 215) scheint dem nicht unbedingt widersprechen zu wollen. So betont er, daß zur Konstituierung des Maßstabs, den wir nötig haben, auch der Horizont der Endlichkeit und Rätselhaftig-

[14] Vgl. U. Sonnemann, Negative Anthropologie (Hamburg 1969); J. Splett, Anthropo-Theologie, in: Theologie und Philosophie (1973) 366.

[15] Kurskorrektur (Stuttgart 1973) 45.

[16] Die präparierte Zeit (Stuttgart 1972) 450.

[17] Dazu auch H. Rotter, Die Eigenart der christlichen Ethik, in dieser Zschr. 191 (1973) 410.

keit des Lebens mit in Erwägung zu ziehen sei. Ist so etwas ohne Glauben zu leisten?[18] Auf jeden Fall ist mit diesem Hinweis zumindest eine Vorbereitung für die Anerkenntnis geschaffen, daß dem Glauben eine sinnvolle, wenn nicht gar notwendige Funktion bei der Bestimmung des Sittlichen zukommt[19].

Das kritisch zu der ersten Voraussetzung der „autonomen Ethik" Angemerkte gewinnt seine wohl wichtigste Konkretion und zugleich seine Bestätigung, wenn nur eingehend genug das Spezialproblem der sittlichen Evidenz reflektiert wird. Mag auch Einmütigkeit darüber bestehen, daß das Sittliche gewiß zu sein hat (denn allein aufgrund seiner Gewißheit gewinnt es ja den Anspruch der Verbindlichkeit), es will doch scheinen, daß es keine Möglichkeit des wissenschaftlichen Einverständnisses über die Grundlagen der Ethik gibt. Zwar begegnet man (noch) der Ansicht, daß ethische Gewißheit auf dem Boden des Ethischen selbst durchaus zu gewinnen sei, daß die Vernunft es aus Eigenem zur Evidenz der sittlichen Wahrheit (und zwar in allgemein verbindlicher Hinsicht) bringen könne.

Doch sind jene Stimmen im Zunehmen begriffen, die dem widersprechen. So sieht H. R. Schlette die Ethik in bezug auf ihre Begründbarkeit in eine rettungslose Aporie verstrickt. Er macht kein Hehl daraus, daß es in Angelegenheiten der Ethik keine Sicherheit gebe, sondern nur die Möglichkeit einer auf Wahrscheinlichkeit beruhenden Option für die konkrete Humanität[20]. Ein sittlicher Konsens bleibt demnach eine Angelegenheit von lediglich voluntativem Charakter. Er vermag nur aufgrund von Übereinkunft zustande zu kommen. In gleicher Weise betont W. Pannenberg, daß aus der Situation des Menschen, „auch aus der mitmenschlichen Situation keine allgemeingültige Evidenz des Ethischen zu gewinnen ist"[21]. Läßt man sich gleichwohl darauf ein, das Sittliche allein vom Menschen oder vom gesellschaftlichen Dasein her zu bestimmen, „bleibt nicht nur der Ursprung verborgen, sondern auch die Tiefe und Weite des sittlichen Gehaltes sowie der Ernst der Verbindlichkeit"[22]. Darüber hinaus droht bei solcher Beschränkung auf die Immanenz die Lehre von den Werten und vom moralischen Verhalten in eine unendliche und widersprüchliche Pluralität von bloßen Per-

[18] In seiner jüngsten Äußerung bekennt sich Szczesny zu einer Transzendenzerfahrung, die er für den Angelpunkt einer voll entfalteten Humanität hält und ohne die Ethik nicht zu begründen ist. Doch begreift er diese ausdrücklich als einen immanenten Vorgang („ein Metaphysisches, das dem Physischen nicht gegenübersteht, sondern allen Gestalten und Prozessen innewohnt"). Als solche hat sie nichts gemein mit der christlichen Transzendenz, die keine immanente, sondern eine transzendente ist: sie erschließt sich dem Menschen nicht aus eigener Erfahrung, sondern wird ihm als „fremde Macht" offenbar (Worauf ist Verlaß?, in: Herder-Korrespondenz 27, 1973, 404). Es bleibt zu fragen, ob Szczesny mit dieser Interpretation christlicher Transzendenz sich nicht einen „Pappkameraden" gebaut hat. Was eine sachgerechte Theologie unter Transzendenz versteht, nimmt genau das auch Szczesny am Herzen liegende Element der „Immanenz" auf. Falls Szczesny mit seinem Transzendenzbegriff zum Ausdruck bringen will, daß der Mensch letztlich unter einem Unverfügbaren steht, ist er gar nicht so weit vom christlichen Transzendenzverständnis entfernt.

[19] B. Stoeckle, Von Fremdbeherrschung zur Selbstbeherrschung, in: Herder-Korrespondenz 26 (1972) 93.

[20] Aporien der Ethik, in: Wort und Wahrheit 24 (1969) 344.

[21] Theologische Literaturzeitung 1962, 13 f.

[22] K. Peters, Recht und Sittlichkeit, in: Internat. Kath. Zschr. 4 (1972) 352.

spektiven zu zerfallen. Die Frage bleibt ohne Antwort, weshalb etwa Freiheit, Gerechtigkeit, Güte und Hilfsbereitschaft besser sind als Ungerechtigkeit, Unterdrückung, Profitgier und Grausamkeit. Daraus ist zu ersehen: Wenn Evidenz auf dem Boden des Ethischen selbst nicht sicherzustellen ist, führt das zu einer Relativierung aller ethischen Materialien. Darauf verweist in überpointierter Weise der Satz: Wenn Gott nicht existiert, ist alles erlaubt.

Angesichts dieser Sachlage wird man Pannenbergs These zustimmen, daß Ethik ihre Gewißheit und Verbindlichkeit nur aus dem Ganzen des Daseinsverständnisses gewinnen kann, daß aber die Vernunft des Menschen einer solchen Bedingung nicht zu genügen vermag. Darum erhält auch eine Forderung wie die Nächstenliebe ihre ethische Verbindlichkeit erst aufgrund der Wirklichkeit Gottes und seiner Offenbarung. Anders gesagt: Letztlich (und damit unbedingt verläßlich) bringt der Glaube zum Vorschein (wörtlicher Sinn von „Evidenz"), was dem Menschen um des Menschen willen auferlegt ist.

Daß menschliche Vernunft unfähig ist, das Ganze des menschlichen Daseins zu erfassen und von da aus zur Evidenz des Sittlichen wie zur Unbedingtheit der sittlichen Imperative zu finden, liegt indes nicht allein in der ihr von Natur aus mangelnden Eindringtiefe in die Dimensionen und Bereiche des „homo absconditus". Es hat noch einen anderen Grund. Er ist in der geschichtlich-existentiellen Verstörtheit des Menschen zu suchen. Wie sehr es bei diesem in unserer Gegenwart allgemein totgeschwiegenen Kennmal um einen auch empirisch konstatierbaren Tatbestand geht, hat eindrucksvoll D. Wyss deutlich gemacht. In seinem umfassenden Werk „Strukturen der Moral" (Göttingen 1968) kommt er aufgrund sorgfältiger anthropologischer Untersuchungen zu dem Ergebnis, daß es wohl eine absolute Sittlichkeit gibt, der Mensch dagegen ein tragisch gebrochenes Geschöpf ist, dem weder Vernunft noch Trieb und Instinkte die Sicherheit bindender sittlicher Entscheidungen vermitteln: „Der anthropologisch auf absolute Werte angelegte Mensch verschleiert primär durch die Diskrepanz zwischen Antriebserleben und Reflexion und dem daraus folgenden Rechtfertigungsbedürfnis diese Grundwerte ebenso, wie sie dem Kind sekundär durch seine Erziehungsperson bereits gebrochen vermittelt werden." Das rechtfertigt die ernüchternde Feststellung, daß die fortlaufende Konstituierung des Menschen in seiner Entwicklung unauflösbar verschränkt ist mit der Verborgenheit der primären sittlichen Grunderfahrungen, oder: „Die Gebrochenheit des Menschen bedingt die ständige Verborgenheit absoluter Werte" (211). Von da aus gesehen wird man die Berechtigung sittlicher „Heteronomie" gewiß nicht mehr derart bestreiten können, wie das gegenwärtig noch Mode ist.

Die Kritik „autonomer Ethik" hat sich über die Infragestellung von deren Grundvoraussetzung hinaus noch einem weiteren Tatbestand zuzuwenden. Wo immer Moral autonomisiert und somit in die Schranken radikaler Immanenz verwiesen wird, bekundet sie unverkennbar die Neigung, in eine Moralhypertrophie bzw. in „Hypermoral" auszuwandern, d. h. den moralischen Anspruch zu totalisieren und ihn mit der Signatur eines Heils- oder Erlösungsmythos zu versehen. Das aber läßt auf die Dauer eine

Überforderung des Menschen befürchten, eine Überbeanspruchung, die ihrerseits notwendig zu sittlicher Erschlaffung und Dekadenz führen muß. Was es mit diesen Konsequenzen autonomer Ethik näherhin auf sich hat, bemerkte nach Angaben von A. Gehlen (Moral und Hypermoral, 142 ff.) als erster M. Polanyi in seiner kleinen Schrift „Jenseits des Nihilismus" (1961). Darin konstatiert er für unsere Zeit eine leidenschaftliche Hinwendung zur Moral, die sich aber bereits zu maßlosen Forderungen vorangetrieben hat. Von daher erkläre sich das Bestreben, die maßlos gewordenen moralischen Forderungen wiederum einzuschränken. Unter ihrem Gewicht würde ja der Mensch rettungslos absinken. Dazu der Kommentar von Gehlen: „Seit Gott der ‚Geschichte' Platz gemacht hat, ... muß der Mensch sich selbst alles zurechnen, was in den großen Ereigniswolken aus Politik, Wirtschaft und Aggression passierte, bei denen jeder beteiligt war und niemand mehr etwas deutlich erkennen konnte. Die Moralforderung wird umgekehrt um so unerbittlicher ... wir haben keine Entlastungen."

An diesem Prozeß moralischer Maximalisierung aber droht der Mensch zu zerbrechen. Nach Gehlen machen sich die ersten Anzeichen einer sittlichen Rezession bereits bemerkbar. Resignation angesichts selbst ethischer Grundforderungen, kumulative Lust zur Selbstzerstörung, Ausbrüche von Gewalttätigkeiten im gesellschaftlich-politischen Bereich. Diese und ähnliche Exzesse geben sich somit als eindeutige Folgeerscheinung überdrehten und deshalb leerlaufenden moralischen Anspruchs zu erkennen. Ist die Behauptung zu gewagt, daß autonome Ethik entgegen ihren Intentionen einer Dehumanisierung des Menschen den Weg bereitet?

Das Fragwürdige des „autonomen Ethos"

Die kritische Begutachtung des „autonomen Ethos" (im Sinn der Behauptung von der Befähigung des Menschen zu sittlicher Selbstbestimmung) hat ebenfalls bei deren speziellen Voraussetzung anzusetzen: der Annahme, daß der Mensch tatsächlich auf einem Niveau von Mündigkeit und Selbstbesitz angelangt ist, das ihm gestattet, den je einzuschlagenden Kurs selbst festzulegen. Die eben aufgezeigten Tatbestände der Perspektivität und Gebrochenheit menschlicher Erkenntniskraft, die schon das Prinzip autonomer Ethik ins Zwielicht rücken, lassen auch diese Hypothese äußerst zweifelhaft erscheinen. Dazu kommen noch Bedenken besonderer Art. Zum einen droht der Rekurs auf eine menschliche Autonomie, welche die Selbstverantwortung und die freie Selbstbestimmung von jeder transzendentalen Grundierung glaubt ablösen zu können, letztlich in eine fatale, weil nihilisierende Absolutsetzung des menschlichen Selbstseins und der ihm zugeordneten Welt auszumünden.

In Abwandlung eines Wortes Moltmanns könnte man sagen: Sobald der Mensch sich zu seinem eigenen Gott erhebt, wird er zu seinem eigenen Wolf, betreibt er das Geschäft der Selbstzerstörung. Wie wenig mit diesem Hinweis Gespenster beschworen werden, macht ein weiterer Gesichtspunkt deutlich: Gewichtige Anzeichen lassen erkennen, daß

Mündigkeit, Reife, Selbstbestimmung mehr als Utopien herbeigesehnt werden, denn als Tatsächlichkeiten von Format vorhanden sind. Die Behauptung von K. Lorenz, unsere Gegenwartsgesellschaft unterliege einem tiefgreifenden Infantilisierungsprozeß[23], mag vielleicht um einiges übertrieben sein. Sicher aber dürfte es zutreffen, daß der Mensch von heute drauf und dran ist, sich von ausgesprochen regressionsbestimmten Kräften lenken zu lassen, in den Sog neuer Formen von Unmündigkeit, von Abhängigkeitsverhältnissen, Konformismen und Zwangsdiktaten zu gelangen, gegenüber denen sich die Unfreiheiten vergangener Zeiten verhältnismäßig harmlos ausnehmen. Durch nichts wird dies deutlicher belegt als durch die Selbstdarstellung seiner vermeintlichen Mündigkeit im neo-eudämonistischen Lebensstil.

Daß der Neo-Eudämonismus das Menschsein nicht weitet und vertieft, sondern es einer verhängnisvollen Engführung überantwortet, wird an folgenden seiner „Essentials" sichtbar: Indem er das „Glück" immanentistisch auf subjektive Bedürfnisbefriedigung ohne Verzug und Repression festlegt (K. Lorenz: „Sofortbefriedigung"), baut er im Menschen die Bereitschaft ab, Unlustzumutungen, Triebaufschub und Frustrationen zu ertragen, leistet er einen maßgeblichen Beitrag nicht nur zum Aufbau zwanghafter Süchtigkeit, sondern auch zur wachsenden Entfremdung der Menschen untereinander[24], befördert er insgesamt eine infantil geprägte Lebenseinstellung[25]. Im Dienst solcher Entmündigung des Menschen stehen unmittelbar zwei weitere Bestrebungen: einmal die Löschung des Schuldphänomens (Genuß soll ja Genuß ohne Reue sein), sodann die Verächtlichmachung von allem, was ernsthaft den Menschen als Menschen fordert, ihm Anstrengung, Mühe, Verzicht, Opferwillen und Entsagung auferlegt. Daher auch die populär gewordene Verunglimpfung der aggressiven Triebkräfte.

Was an dieser ganzen Ausrichtung aber am bedenklichsten erscheint, ist die radikale Verkürzung der Zeitperspektive. Eudämonistische Lebenshaltung ist allein am Heute und an einer möglichst optimalen Erfüllung dieses Heute interessiert. Eine solche Fixierung verursacht naturgemäß Mißbehagen angesichts von Imperativen, die aus Sorge um die Sicherstellung der Zukunft Verzicht auf gegenwärtiges Glück verlangen. Die Weigerung zur Zukunft führt aber unausweichlich zu einer verhängnisvollen Schrumpfung der progressiven Kräfte des Menschen, zu Spannungslosigkeit, zur Liquidierung von Hoffnungskraft und schließlich zu einem wachsenden Unwillen gegenüber dem Fortgang der menschlichen Geschichte. In der zunehmenden Kinderfeindlichkeit unserer Tage findet dieses Nein zum Morgen seinen unmittelbar anthropologisch bestimmten Ausdruck.

Schließlich ist für den Eudämonismus der Gegenwart kennzeichnend die beflissene Ausblendung der menschlichen Grenzsituationen, der Betroffenheit von Leid, Krankheit und Tod, des Ausgesetztseins in Angst, Verzweiflung und Einsamkeit. Gepflegt

[23] Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit (München 1973) 42 ff., 66.
[24] Vgl. die instruktiven Hinweise bei H. Sachsse, Technik und Verantwortung (Freiburg 1972) 91.
[25] A. Mitscherlich, Die Unfähigkeit zu trauern (München 1967) 290.

wird ein „irrealer Optimismus", der so tut, als sei das Leben nichts als strahlende Frische, fortwährende und nie welkende Jugendlichkeit, ungestörter Zustand des Genießens. Der Mensch erfährt deshalb nur insoweit Beachtung, als er diese Vorstellungen vom Leben selber darzustellen und zu stützen vermag. Das Interesse an ihm erlischt jedoch schlagartig, sobald er in eine der verdrängten Grenzsituationen eintritt. In solchem Fall bleibt er sich selbst überlassen und kann auf Beistand nicht mehr rechnen. Er ist Aus- und Abgestoßener. Sein Platz wäre eigentlich die Müllkippe. Darin liegt mit auch ein Grund, weswegen im Eudämonismus die Entfaltung altruistischer, dem Nächsten um seiner selbst willen zugewandter Liebe außerordentlich behindert ist.

Unter dieser Rücksicht tritt die Grausamkeit, weil Unmenschlichkeit eudämonistischer Lebensmaxime unverhüllt hervor. Dies insofern, weil sie den Menschen um sein Menschlichstes betrügt, um die aktive wie passive Erfahrung selbstloser Liebe, und den „Menschen in Not" einfach für nichtexistent erklärt. Gerade wenn man bedenkt, wie nachdrücklich das von der biblischen Botschaft des Neuen Bundes gezeichnete Ethos des gläubigen Menschen dem schwachen und schutzbedürftigen Leben zugetan ist und wie sehr das endgültige Werturteil Gottes über den Menschen davon abhängt, ob der notleidende Mitmensch erkannt, aufgesucht und betreut worden ist, wird der Abstand des Eudämonismus vom Ganzen des Menschseins voll offenbar.

Gegen diese Ausstellungen könnte nun geltend gemacht werden, daß der weitere Verlauf innermenschlich-weltlicher Evolution es schon fertigbringen werde, die der Mündigkeit des heutigen Menschen anhaftenden Mängel zu überwinden oder gegenstandslos zu machen, daß insbesondere eine Änderung der bestehenden Verhältnisse und Strukturen die volle Verwirklichung des Ideals vom mündigen und reifen Menschen gewährleiste. Auf solche Weise das bestehende Defizit zu einer Art vorübergehender Entwicklungsstörung herunterzuspielen, erscheint realitätsfremd. Es trifft einfach nicht zu, daß der Mensch nur äußere Hemmnisse überwinden, „daß er sich nur emanzipieren müsse von allem, was seine freie Selbstentfaltung behindert"[26], um ganz befreiter Mensch zu werden. Dem Menschen eignet eine originäre Entfremdung, die in dieser Weltzeit nicht zu beheben ist[27], und die sich stets ihren Ausdruck zu verschaffen weiß. Das meint auch die Heilige Schrift, wenn sie den Menschen als ein Wesen vorstellt, das aus sich und als solches seiner ganzen Wahrheit und wahren Ganzheit, seinem Selbstbesitz noch fern ist, allein durch Gottes Initiative zu Identität und Integrität seiner selbst gelangen kann. Daraus ist dann auch zu folgern, daß der Mensch – der sich ja aus seiner Geschichtlichkeit niemals davonstehlen kann (so sehr neognostische Ideologien das auch für möglich halten) – darauf verzichten muß, über das, was er sich schuldig zu sein hat, ausschließlich selbst zu befinden.

[26] W. Pannenberg, Das christliche Fundament der christlichen Anthropologie, 431.
[27] A. M. K. Müller, Die präparierte Zeit, 365, 450.

Mut zur Profilierung des christlichen Ethos

Es muß endlich gesehen werden, welch entscheidende Herausforderung dem christlichen Glauben durch das Konzept und durch die Propagierung der „autonomen Moral" (in des Wortes zweifacher Bedeutung) erwachsen ist. Das drängt abseits jeder „Trotzreaktion" zu einer umfassenden Neubesinnung wie Neubestimmung des dem gläubigen Menschen eigenen Ethos. Ein unkritisches Bekenntnis zu den Grundideen und tragenden Voraussetzungen autonomer, rein auf sich selbst gestellter Sittlichkeit würde auf längere Sicht hin den Bestand des christlichen Ethos nicht bewahren können, ihn vielmehr der Nivellierung anheimgeben. Das ergibt sich aus folgenden, schlechterdings unverzichtbaren Markierungen:

1. Christliches Ethos ist humanes Ethos, weil es grundlegend theonomes Ethos ist. Seine humane Substanz wird maßgeblich nicht von dem garantiert, was der Mensch kraft eigener Ermittlungen glaubt ausmachen zu können, sondern wird vom Wort Gottes selbst offengelegt und befestigt. So gesehen liegt das Proprium christlichen Ethos primär im Glauben[28]. Das gilt auch und gerade für die weltethischen Belange des Christen. Eine Ethik, die sich an dem Grundsatz „etsi Deus non daretur" orientiert, muß damit rechnen, daß sie, weil zum Ganzen nicht mächtig, auch den „Teilen" nicht gerecht wird. Eben deshalb kann sich auch christliches Ethos mit einer isoliert-verselbständigten Betrachtung weltimmanenter Erfüllung nicht einverstanden erklären.

2. Christliches Ethos erschließt das Menschsein, wie es innerhalb der Geschichte gegenwärtig ist und ungeachtet aller menschlichen Anstrengungen gegenwärtig sein wird bis zum Ende der Tage, nicht nur als fragmentarisch, sondern auch als gebrochen, behaftet mit der steten Gefahr des Verlusts seiner selbst. Unter dieser Voraussetzung wird auch die sittliche Erkenntnis des Menschen und seine sittliche Selbstverwirklichung niemals unbedingt sicher und fraglos sein können, wird eine genaue Zäsur von Weltethos und Heilsethos sich nicht vornehmen lassen.

3. Christliches Ethos, weil im Glauben an den gottverfügten Anfang und das ebenso gottverfügte Ende des Menschen gegründet (d. h. weil bezogen auf Protologie und Eschatologie), lenkt den Blick auf sittliche Inhalte, die dem Menschen aus sich entweder überhaupt nicht oder nur verschleiert und ungenau deutlich werden. Das betrifft insbesondere die „Kreuzesrealitäten", welche da sind: unbedingte Solidarität mit dem schwachen und ungeschützten Leben, Verzicht auf Gewalt, Hoffnung wider alle Hoffnung. Noch konkreter gesprochen: Forderungen wie: Ja zum Leben auch dort, wo es menschlich betrachtet seinen Sinn und Nutzen verloren hat (Euthanasie- und Suizidproblem!), unbedingte Treue zur Last einer menschlich nicht gelungenen Ehe, Verzicht auf Absolutsetzung irdischer Daseinsentwürfe aus der Kraft eschatologischen Bewußtseins, solche Forderungen sind auf der Basis autonomer Ethik nicht als evidente Postulate sichtbar zu machen.

[28] H. Schulze, Gottesoffenbarung und Gesellschaftsordnung (München 1968) 48 ff.

4. Christliches Ethos sichert darüber hinaus der Gesamtheit der human-sittlichen Anforderungen die befreiende Gewißheit des Richtigen und Gesollten, räumt damit das aus Verunsicherung kommende, ebenso permanente wie sinnlose Hinterfragen aus, bewahrt so den Menschen davor, zum Sklaven seiner eigenen Moral zu werden. Es gewährleistet auf diese Weise auch die vitale Voraussetzung für das Gelingen guter Werke, nämlich die Freude. Nicht umsonst spricht J. Moltmann von einem Totalitätsanspruch heutiger Ethik, gegen den die Freude an der Ästhetik wieder zur Geltung zu bringen ist[29]. Was wäre schließlich die Nächstenliebe ohne Nächstenfreude[30]! Man sollte doch auch zugeben: Die durch den Glauben vermittelte Gewißheit des Sittlichen gibt dem sittlichen Dasein etwas von jener naiven (ursprünglichen) Selbstverständlichkeit zurück, die dem oft so verbiestert grübelnden Menschen von heute zum Nachteil seiner selbst abhanden gekommen ist.

5. Christliches Ethos scheut nicht davor zurück, Moral als „Sache des Menschen" den „vorletzten Dingen" einzuordnen. Es wehrt sich dagegen, daß Moral so betrieben wird, als sei sie des Menschen einzige und letzte Waffe. Sie soll vom Menschen wohl ernst, aber nicht „todernst" genommen werden. Das „bonum" des Menschen, dem sie zugeordnet ist und das sie zu verwirklichen sucht, ist gegenüber dem „festen", „nicht von Menschenhand" errichteten Bau des Heilstands lediglich „irdisches Wohnzelt" (2 Kor 5, 1).

[29] Die ersten Freigelassenen der Schöpfung (München 1972) 28.
[30] Vgl. J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott (München 1972) 28.

F. G. Friedmann

Die ethische Verantwortung der Politik

Watergate und die Krise der Macht

Die Reaktion wichtiger Teile der Bevölkerung der Vereinigten Staaten von Amerika auf die sogenannte Watergate-Affäre wird für Nichtamerikaner unverständlich bleiben, solange man nur die verfassungstechnische Problematik oder den Aspekt der Korruption betrachtet, ohne diese beiden Faktoren mit der für Amerika charakteristischen politisch-ethisch-religiösen Tradition in Verbindung zu bringen.

Für den Verfassungsstreit zwischen Präsidentschaft und Kongreß sowie für die finanzielle und politische Korruption im innersten Heiligtum der Exekutive gibt es in der amerikanischen Geschichte genügend Präzedenzfälle, um der heutigen Situation einiges an Neuheitswert und Brisanz zu nehmen. So war schon die Zeit zwischen der Unabhängigkeitserklärung der britischen Kolonien in Amerika (1776) und der Schaffung einer Bundesverfassung (1789) durch einen Übergang vom absoluten Primat der Legislative zum relativen Primat der Exekutive gekennzeichnet. Unter den bekanntesten Verfechtern der neuen Verfassung wiederum gab es eine Reihe unterschiedlicher Auffassungen. Alexander Hamilton plädierte für eine starke Exekutive, während James Madison die Bedeutung der Legislative betonte. Die in der Verfassung enthaltene Gewaltenteilung hatte sich im wesentlichen aus den negativen Erfahrungen der Kolonien ergeben, die mit Ausnahme von New York unter der Schwäche der Exekutive und deren Abhängigkeit von der Legislative gelitten hatten. Ideengeschichtlich hielt man sich dabei eher an die Interpretation Lockes, Montesquieus und Bolingbrokes als an die Machiavellis: Gewaltenteilung sollte sich nicht auf soziale Schichten oder Stände – etwa auf Fürst, Adel und Volk – beziehen, sondern auf Institutionen mit verschiedenen Funktionen. Ein System von „checks and balances", von gegenseitigen Kontrollfunktionen, sollte das Anwachsen exzessiver oder willkürlicher Macht verhindern. In diesem Sinn erhielt der Präsident das Vetorecht gegen ein Parlament, das seine Befugnisse überschritt, und das Parlament die Möglichkeit des „impeachment", der Einleitung und Durchführung eines Verfahrens gegen einen Präsidenten, der sein Amt mißbrauchte – eine Prozedur, die im England vornehmlich des 17. Jahrhunderts vom aufbegehrenden Parlament gegen die Minister des Königs angewandt worden war.

Legislative und Exekutive in Verfassung und Praxis der USA

Nach Inkrafttreten der Verfassung entwickelten sich zwei Schulen, von denen die eine die Befugnisse der Verfassungsorgane in einem engeren, die andere in einem weiteren Sinn interpretierte. Auf die Präsidentschaft angewandt, bedeutete die engere Interpretation eine Betonung der in der Verfassung explizit enthaltenen Befugnisse des Präsidenten, die weitere den Glauben an die im folgenden Satz implizierten Befugnisse: „Die Exekutive soll in einem Präsidenten der Vereinigten Staaten verkörpert sein." Zu den Befugnissen gehört die Verpflichtung, für die Durchführung von Gesetzen Sorge zu tragen, das Amt des Oberkommandierenden der Streitkräfte zu übernehmen, mit Hilfe des Rats des Senats und mit seiner Zustimmung die Außenpolitik zu bestimmen und gegebenenfalls Begnadigungen auszusprechen.

Dem Kongreß behält die Verfassung unter anderem vor, Kriege zu erklären und die zur Durchführung der Innen- und Außenpolitik notwendigen Gelder zu bewilligen. Der Senat im besonderen hat die Aufgabe, über die Ernennung der von der Exekutive vorgeschlagenen höheren Beamten und die von ihr ausgehandelten Verträge zu befinden. Diese Bestimmungen wurden von Anfang an von der Exekutive in einer ihren besonderen Interessen und Pflichten entsprechenden Weise gedeutet. Gewiß war es die Aufgabe des Kongresses, Kriege zu erklären; aber einer Notlage, in die die Vereinigten Staaten oder ein Teil ihrer Bürger auf Initiative feindlicher Kräfte geraten waren, konnte nur der Präsident selbst nach eigenem Gutdünken begegnen. Die notwendigen Gelder konnten gegebenenfalls durch Zweckentfremdung schon bewilligter Mittel beschafft werden. Und was Verträge betraf, so sagt die Verfassung nirgends, Verträge seien das einzige Instrument, internationale Verpflichtungen einzugehen. Das „executive agreement", eine von der Exekutive getroffene internationale Abmachung, braucht weder dem Senat vorgelegt noch, wie im Fall eines Vertrags, veröffentlicht zu werden.

John Marchall, der erste Vorsitzende des Obersten Bundesgerichtshofs, hatte dem Präsidenten zugestanden, daß er „nach eigenem Gutdünken für das öffentliche Wohl ohne Anleitung von seiten des Gesetzes und gelegentlich sogar gegen das Gesetz handeln" dürfe, daß es ihm ferner überlassen bleiben müsse, zu entscheiden, wann ein Krisenzustand existiere. Jefferson hatte gemeint: „Das Land durch skrupulöses Befolgen geschriebener Gesetze zu verlieren, würde bedeuten, das Gesetz selbst, zusammen mit Leben und Freiheit, zu verlieren und alle, die diese mit uns genießen; wir würden somit das Ziel den Mitteln opfern." Auch Lincoln war der Meinung, in einer Notsituation ohne Hinzuziehung des Kongresses regieren zu dürfen.

In der Tat war es Lincoln, der während der Kongreßferien im April 1861 die Miliz der nördlichen Bundesstaaten mobilisierte, die Bürgerrechte in großen Teilen des Lands suspendierte und die Seeblockade der abgefallenen Südstaaten anordnete. Ebenso betrachtete er es als seine Aufgabe und nicht als die des Kongresses, den Plan der Wiederaufnahme dieser Staaten in die Union zu entwickeln. Der Kongreß war abermals in Ferien, als Lincoln im Mai 1865 ehemalige Anhänger der Konföderation der Süd-

staaten amnestierte, sobald sie den Eid auf die Bundesverfassung geleistet hatten. Amerikanische Präsidenten griffen nach einer 1970 von der „Library of Congress" veröffentlichten Aufstellung nicht weniger als 165mal in fremden Ländern militärisch ein. Nur fünfmal – 1812 gegen England, 1848 gegen Mexiko, 1898 gegen Spanien sowie zu Beginn der beiden Weltkriege – kam es zu einer formellen Kriegserklärung durch den Kongreß. In den meisten Fällen – von Kanonenbootaktionen bis zu Vietnam – handelte es sich um die „Verteidigung nationaler Interessen" oder den Schutz von Leben und Besitz amerikanischer Bürger. So entsandte Theodore Roosevelt im Jahr 1903 Marineinfanterieeinheiten in die heutige Panamakanalzone, um Kolumbien davon abzuhalten, den von den Vereinigten Staaten inszenierten Abfall dieser Provinz rückgängig zu machen. Wilson wiederum ließ 1914 Vera Cruz besetzen, um den Mexikanern Respekt vor der amerikanischen Regierung einzuflößen. Im März 1917 – nach der Wiederaufnahme des uneingeschränkten U-Boot-Kriegs von seiten Deutschlands – ordnete er die Bewaffnung aller amerikanischen Frachter an, eine Maßnahme, die der Kongreß kurz zuvor abgelehnt hatte. In jüngster Zeit schickten amerikanische Präsidenten auf eigene Faust zum Schutz amerikanischer Bürger und amerikanischen Eigentums Truppen in den Libanon (1958), die Dominikanische Republik (1965) sowie nach Kambodscha (1970) und Laos (1971).

„Executive agreements"

Während der Kongreß und die Bevölkerung dem Präsidenten im allgemeinen das Recht zugestanden, durch Proklamationen und „Doktrinen" den Kurs der amerikanischen Außenpolitik festzulegen – man denke an Washingtons Neutralitäts- oder Lincolns Emanzipationsproklamationen und an die Monroe- oder Trumandoktrin –, gab es zunehmend Kontroversen, als Präsidenten den Vertragsweg durch „executive agreements" zu umgehen begannen. Verträge werden wie Zusätze zur Verfassung betrachtet; sie gelten als höchstes Gesetz des Landes. „Executive agreements" binden nur den Präsidenten, der sie eingegangen ist, nicht aber seine Nachfolger. Da viele dieser „agreements" nicht einmal dem Kongreß mitgeteilt wurden, ist ihre genaue Zahl unbekannt. Bis 1939 soll es etwa 800 internationale Verträge und 1200 „executive agreements" gegeben haben; heute spricht man von 1100 Verträgen und 6000 „executive agreements". Zu den „executive agreements" gehören der 1940 von Roosevelt (unter Umgehung der Neutralitätsgesetze von 1935 und 1937) abgeschlossene Austausch von 50 amerikanischen Zerstörern gegen britische Militärstützpunkte in der westlichen Welt; das Abkommen mit Dänemark über die Verteidigung von Grönland (1941); der zwischen Churchill und Roosevelt ausgehandelte Text der „Atlantic Charter" (1941); der Vorschlag an Großbritannien, gemeinsam den Bau einer Atombombe zu unternehmen (1941); die Abkommen von Jalta und Potsdam (1945); die „contingency plans" für Nordvietnam (Mai 1964) und Thailand (1964/65) und die Finanzierung südkoreanischer Streitkräfte in Südvietnam (1965–1970).

Die Haltung des Kongresses gegenüber dem zunehmenden Gebrauch von „executive agreements" war jedoch keineswegs einheitlich. Einerseits war man vor allem in Krisenzeiten gern bereit, legislative Befugnisse an die Exekutive abzutreten. Schon 1792 wurde der Präsident autorisiert, die Staatsmiliz gegen die sogenannte Whiskey-Rebellion zu mobilisieren; 1798 erhielt er durch den „Alien Act" freie Hand, sich unliebsamer Ausländer zu entledigen. Während des „New Deal" oder der beiden Weltkriege wurden Vollmachten erteilt, die von der Festsetzung des Dollarwerts über die Lebensmittelkontrolle zum „Selective Service Act" reichten. Am weitesten gingen die „carte-blanche"-Resolutionen der Nachkriegszeit, die die Situationen in Berlin, Kuba und Formosa, im Nahen Osten und im Golf von Tonkin betrafen, sowie die „War Power Resolution" von 1970, die den Präsidenten autorisierte, unter bestimmten Umständen ohne Rücksprache mit dem Kongreß die Vereinigten Staaten und ihre Bürger zu verteidigen.

Andererseits versuchte der Kongreß gelegentlich, seine Kontrollfunktion über die Außenpolitik des Präsidenten zu stärken. 1913 verbot er dem Präsidenten ausdrücklich, ohne spezifische Autorisierung durch den Kongreß an internationalen Konferenzen teilzunehmen. 1953 versuchte der konservative Senator John W. Bricker einen Zusatz zur Verfassung durchzusetzen, der den Gebrauch von „executive agreements" radikal einschränken sollte. Ferner hatte der Kongreß von Anfang an die Möglichkeit, eigene Untersuchungsausschüsse einzusetzen. Von den etwa 100 Untersuchungen, die seit Jefferson eingeleitet wurden, beschäftigte sich zwar die Mehrzahl mit finanziellen Transaktionen oder mit der Möglichkeit der Reorganisation der Exekutive; doch gab es auch Ausschüsse, die die Legitimität der Handlungen der Exekutive untersuchten. Die Arbeitsmöglichkeiten dieser Ausschüsse wurden freilich nicht selten durch das sogenannte „executive privilege", das Privileg des Präsidenten, Dokumente „im Interesse der Öffentlichkeit" geheimzuhalten, eingeschränkt. So weigerte sich Washington 1796, einer Aufforderung des Abgeordnetenhauses nachzukommen, im Zusammenhang mit dem damals zur Debatte stehenden Jay-Vertrag gewisse Dokumente zur Verfügung zu stellen.

Gewichtsverlagerungen zugunsten der Exekutive

Die Exekutive hat in zunehmendem Maß legislative Initiativen vom Kongreß übernommen. Die Verfassung hatte der Exekutive das Vetorecht gegenüber dem Kongreß eingeräumt. Der Kongreß selbst hatte Gesetze gelegentlich so elastisch formuliert, daß ihre Auslegung durch Exekutivorgane einer subsidiären Gesetzgebung gleichkam. Woodrow Wilson war wohl der erste Präsident, der die Trennung der Gewalten ausdrücklich ablehnte und von der Pflicht der Exekutive sprach, den Prozeß der Gesetzgebung zu lenken. Allerdings sträubte er sich lange dagegen, ein „executive budget", einen von der Exekutive entworfenen Haushaltsplan, einzuführen. Erst 1921 schuf der Kongreß das „Budget Bureau", das dem „Treasury Department", dem Schatzamt, bei-

geordnet wurde. 1939 wurde es in das neugeschaffene „Executive Office of the President" verlegt, wo es als zentrale „Budget Review Agency" sowie als „Program Planning Agency" für den Präsidenten fungierte. Es sollte die vielfältigen Initiativen der zahlreichen mehr oder minder unabhängigen „Executive Agencies" koordinieren. Unter Truman war es das „Budget Bureau" selbst, das das Gesetzgebungsprogramm des Präsidenten vorbereitete. In den sechziger Jahren wurden die meisten Initiativen vom „Budget Bureau" in das Weiße Haus verlegt.

Heute muß man innerhalb der amerikanischen Exekutive klar unterscheiden zwischen den „Executive Departments" (Ministerien) und „Executive Agencies" einerseits, einem bürokratischen Apparat von etwa zweieinhalb Millionen Beamten, und dem 1939 geschaffenen „Executive Office of the President" andererseits. Dieses wiederum ist untergeteilt u. a. in „White House Office", „National Security Council", „Office of Management and Budget" (früher „Budget Bureau") und „Council on Economic Policy". Das 1970 von Präsident Nixon geschaffene „Domestic Council" ist ein Teil des Weißen Hauses; es beschäftigt sich unmittelbar mit der Planung der Regierungsprogramme und deren Prioritäten. Aufgaben, die früher durch Gesetz im „Bureau of the Budget" verankert waren, werden jetzt vom Präsidenten an Mitarbeiter delegiert, die wie alle anderen Mitglieder des „Executive Office of the President" weder der Bestätigung durch den Senat bedürfen noch in sonstiger Weise dem Kongreß gegenüber verantwortlich sind. Hier liegt nicht nur eine der wesentlichen Ursachen des heutigen Konflikts zwischen Präsidentschaft und Legislative, sondern auch zwischen den persönlichen Mitarbeitern des Präsidenten und der ständigen Beamtenschaft. Spätestens seit dem Beginn der langen Reihe nationaler und internationaler Krisen haben Präsidenten lieber ihre persönlichen politischen Freunde zu Rat gezogen, als sich auf die schwerfällige und unpersönliche Bürokratie zu verlassen. McGeorge Bundy, Kennedys „Chief Assistant for National Security Affairs", ließ sich alle wichtigen Depeschen des State Departments in sein Büro im Weißen Haus schicken. Arthur Schlesinger jr. schrieb, daß alle gravierenden Fehler der Kennedy-Regierung auf das Konto der langsamen Arbeitsweise oder der Indifferenz der Bürokratie gingen. Nixon hat das 1970 von ihm geschaffene „Domestic Council" mit ihm blind ergebenen Männern besetzt. Die Vorsitzenden des „Domestic Council" sowie des 1947 unter Truman gegründeten „National Security Council" und des „Council on Economic Policy" stehen als Leiter des „Presidential Establishment" weit über dem Kabinett und den in ihm vertretenen Ministerien.

Es ist nicht immer leicht festzustellen, wo die Grenzen zwischen den in der Verfassung sanktionierten Befugnissen des Präsidenten und der Willkür der Exekutive oder zwischen den legitimen Betätigungen eines Präsidenten als Führer seiner Partei und korrupten Praktiken liegen. So gab es seit langem Meinungsverschiedenheiten darüber, was eigentlich die Billigung von Geldern durch den Kongreß bedeutet: Handelt es sich um eine Anordnung, eine gebilligte Summe vollständig auszugeben, oder lediglich um eine Ausgabengrenze, die nicht überschritten werden darf, jedoch nicht erreicht werden muß? Dazu kamen eine im allgemeinen ungenau definierte „transfer authority",

also die Autorisierung, Gelder von einem Haushaltstitel auf einen anderen umzuschreiben, und sogenanntes „no-year money", vom Kongreß gebilligte Gelder, die nicht in einem bestimmten Jahr ausgegeben werden mußten. Truman hatte 1949 ein „impoundment", eine Sperrung von Geldern angeordnet, die für die Luftwaffe bestimmt waren; Johnson ordnete 1966 Sperrungen an, um die Inflation zu bekämpfen; Nixon benutzte Sperrungen hauptsächlich dazu, soziale Programme zu kürzen und seine eigenen Vorstellungen von Haushaltsprioritäten durchzusetzen. Im Rechnungsjahr 1970 soll das „no-year money" 25,5 Milliarden Dollar, 1972 sollen die vom Kongreß bewilligten, aber noch nicht ausgegebenen Gelder 259,9 Milliarden Dollar betragen haben. Nimmt man „transfer authority", „no-year money" und „impoundment" zusammen, so ergibt sich für einen Präsidenten eine fast unbeschränkte Möglichkeit, seine Politik auch finanziell durchzusetzen.

Es ist mehr als fraglich, ob in der amerikanischen Geschichte das „spoils-" oder „patronage-system" von einer Mehrheit der Bürger als eine Form der Korruption angesehen wurde. Dieses System funktionierte besonders gut, wenn es darum ging, neue Bevölkerungsgruppen an der Politik zu beteiligen, etwa die Siedler an der „frontier" zur Zeit Jacksons oder die süd- und osteuropäischen Einwanderer um die Jahrhundertwende. Die amerikanischen Parteien, die, im Gegensatz zu den europäischen, Ad-hoc-Organisationen zum Zweck der Wahl eines Präsidenten und des Kongresses darstellen, entwickelten die Loyalität neuer Wählermassen durch die Verteilung politischer „Beute" – etwa durch die Vergabe von Jobs innerhalb des Regierungsbereichs. Versuche, diese Art der politischen „Korruption" einzudämmen, die man als eine „Demokratisierung" des römischen Klientel- oder des mittelalterlichen Lehenssystems ansehen kann, waren im allgemeinen nur wenig erfolgreich. Schon 1833 legte der Kongreß die Grundlagen für ein Berufsbeamtentum. 1883 unterzeichnete Präsident Arthur den „Pendleton Act", der die Einstellung wenigstens eines Teils der Beamten nach dem „merit-system" (nach ihrer Qualifikation) anstatt nach dem „spoils-system" vorsah. Eine besonders ernste Gefahr der Korruption ist gegeben, wo etablierte Finanzinteressen versuchen, durch massive Zuwendungen einem Kandidaten zur Präsidentschaft zu verhelfen. Der gewählte Präsident kann sich für Wahlhilfe dadurch revanchieren, daß er die größten Geldgeber auf die prestigereichsten Botschafterposten setzt und die Vergabe von Lizenzen für Rundfunk- oder Fernsehstationen oder gar Untersuchungen wegen Steuerhinterziehung zu beeinflussen sucht. Vor allem gegen diese „undemokratische" Korruption versuchte man Gesetze zu schaffen – etwa den unter Präsident Taft (1909–1913) verabschiedeten „Publicity Act", der bestimmt, daß größere Wahlkampfspenden öffentlich bekanntgegeben werden müssen. Aber dieses Gesetz wurde, wie alle ähnlichen, die ihm folgten, dem Übel in keiner Weise Herr.

Das bisher Gesagte bedeutet nicht, daß Einfluß und Korruption sich allein auf die Exekutive beziehen und daß dem Kongreß nur das Gemeinwohl am Herzen liegt. In den letzten 150 Jahren hat sich der Kongreß keineswegs als „protector of the purse", als Wächter über die Staatsfinanzen, hervorgetan. Das einzelne Mitglied hat sehr wohl

die Interessen einzelner seiner Wähler verteidigt, vor allem, wenn dies für seine Wiederwahl nützlich war. So hat Präsident Cleveland allein 241 Vetos gegen Gesetzesvorlagen ausgesprochen, von denen die meisten von einem Kongreßmitglied eingebracht worden waren, um einem Veteranen unter Umgehung bestehender Gesetze eine Pension zu verschaffen. Die Einflußnahme auf den Kongreß ist vielleicht nur deshalb geregelter und durchsichtiger, weil „lobbies" sich eintragen und die von ihnen ausgegebenen Gelder öffentlich bekanntgeben müssen. Die Exekutive wird vielleicht mehr als der Kongreß durch persönliche Bindungen und Verbindungen beeinflußt: durch pensionierte Generäle, die für Kriegsindustrien arbeiten, durch frühere Partner in dieser oder jener Branche des „big business". Dabei sind die Objekte oft größer als die eines „lobbyist", die noch gegen konkurrierende Interessen abgewogen werden müssen.

Der „Staatsstreich" der Nixonregierung

Es ist kaum angebracht, aus dem bisher Gesagten den Schluß zu ziehen, die politische „Korruption" der Nixonregierung, wie sie seit einiger Zeit durch Gerichte und Untersuchungsausschüsse ans Tageslicht gebracht wird, sei eine vielleicht in ihrem Ausmaß, aber nicht in ihrem Grundcharakter einmalige Erscheinung der ohnehin „schmutzigen" Geschichte der amerikanischen Politik. Auch der Hinweis auf diesen oder jenen der oben erwähnten verfassungstechnischen Präzedenzfälle oder auf notorische Beispiele von Korruption wie die Fälschung eines Briefs zum Schaden der Präsidentschaftskandidatur Clevelands oder die Vergabe öffentlicher Ölreserven an Privatinteressen durch den Innenminister Präsident Hardings läßt eine solche Folgerung nicht zu. Denn es handelt sich heute nicht einfach um dieses oder jenes Vergehen, sondern um eine fast methodische Verachtung und Verletzung der gesetzlichen Grundlagen, ohne die der Bestand einer demokratischen Gesellschaft nicht möglich ist. Der ursprüngliche Sinn der amerikanischen Regierung, den Bürger in der Verwirklichung seines Rechts auf „life, liberty and the pursuit of happiness" zu unterstützen, wurde vergessen von einer selbstgefälligen und sich über jede Kritik erhaben dünkenden Exekutive. So stützte sich das Komitee für die Wiederwahl des Präsidenten nicht in erster Linie auf Argumente, sondern auf Praktiken wie den Einbruch in das Hauptquartier des Demokratischen Gegners, auf das Abhören von Gesprächen, auf die Fälschung von Dokumenten. Korruption war zum integralen Instrument der Politik und der Selbstbereicherung geworden. Das Konzept der persönlichen Integrität des Präsidenten, der von Männern wie Jefferson, Lincoln oder Roosevelt als Verteidiger der Gültigkeit und Glaubwürdigkeit der Verfassung angesehen wurde, fiel in Vergessenheit. Alles in allem, schreibt William Stringfellow in der angesehenen evangelischen Zeitschrift „Christianity and Crisis" (11. Juni 1973), „wenn die Dinge, die wir unter dem Namen Watergate zusammenfassen, nicht in Jahren, sondern in wenigen Tagen oder Wochen passiert wären, so würde man von einem Staatsstreich sprechen".

Man muß sich erinnern, daß die amerikanische Regierung auf zwei Dokumenten aufgebaut ist, die wiederum Ausdruck einer modernen naturrechtlichen Philosophie sind: auf der Unabhängigkeitserklärung und der Verfassung. Die Unabhängigkeitserklärung war eine Rebellion gegen die mangelnde Legitimität der britischen Kolonialregierung. Sie sah die Legitimität einer Regierung in der „Zustimmung der Regierten" und in der Übereinstimmung der Gesetze mit den „Gesetzen der Natur und deren Schöpfer". Die Verfassung definiert die Grenzen legitimer Machtausübung durch eine Verteilung von Machtbefugnissen auf verschiedene Regierungsgewalten. Der „Staatsstreich" der Nixonregierung liegt erstens in der systematischen Manipulation des Wählerwillens und des Versuchs der Zerstörung des Demokratischen Opponenten, so daß man nicht von einer „Zustimmung der Regierten" sprechen kann; zweitens in dem Verstoß gegen das Naturrecht als absolute Grenze menschlichen Tuns und der Errichtung des eigenen politischen Willens als absolute Instanz, und drittens in der radikalen Verringerung der Gewaltenteilung durch eine Exekutive, die den anderen Gewalten gegenüber keine Rechtfertigung schuldig ist. Auch das „fair play", die Spielregeln des demokratischen Alltags, die in der amerikanischen Politik durchaus auf einer realistischen Einschätzung der menschlichen Natur fußen und ein gewisses Maß an Unregelmäßigkeiten erlauben, werden durch einen Machtzynismus beiseite gesetzt, der nur den eigenen Vorteil kennt.

Krise der Macht

Watergate ist somit ein eklatanter Fall dessen, was William James „shock of recognition", Schock der Erkenntnis oder Einsicht, nennt, nämlich Einsicht in die Grenzen der Macht und der Machbarkeit. Macht kann drei Dinge bedeuten: Machtbefugnisse (etwa die „powers", die die amerikanische Verfassung den verschiedenen Gewalten zuspricht), Fähigkeiten, etwas zu vollziehen oder zu bewirken, und die aktuelle Ausübung dieser Fähigkeiten. Die Ausübung der Macht ist nur dann legitim, Politik hat nur dann ethischen Charakter, wenn der Ausübende auch die entsprechende Befugnis hat. Diese ergibt sich aus den objektiven Grenzen der menschlichen Natur, die wiederum durch die Vernunft erkennbar sind. Im Leben des einzelnen und der Gemeinschaft ist es die Erfahrung dieser gemeinsamen Grenzen, die echte Verbindlichkeit – Anstand, Verständnis und Hilfsbereitschaft gegenüber anderen – erzeugt. Wo Einsicht in die Grenzen fehlt, wo an deren Stelle die Hybris der Macht, der Glaube an die absolute Machbarkeit der Dinge, tritt, werden, wie in der Nixonregierung, Grenzen als irritierende Machtbehinderung und demokratische Rücksichten als unzumutbare Einschränkung der Macht empfunden.

Daß die Krise der Machbarkeit gerade in Amerika so dramatisch ist, ist wohl auf zwei Dinge zurückzuführen: auf den Überlebenskampf des einzelnen und der Gesellschaft in einem relativ leeren Kontinent und auf die Kontinuität gewisser religiöser

und naturrechtlicher Traditionen im Verlauf der amerikanischen Geschichte. Machbarkeit bezieht sich sowohl auf den Menschen als Subjekt als auch auf die Objekte seines Tuns und Schaffens. Der frühe Puritaner sah sich als ein Geschöpf, dessen Aufgabe es war, gottgefällig zu handeln. Ein zweites Stadium der amerikanischen Geschichte erstreckt sich von der Idee der Selbstverwirklichung etwa eines Jefferson zum „self-made man" der späten „frontier" und des „rugged individualism" des Kapitalismus vor der Jahrhundertwende, wobei „self-made" sich in erster Linie auf die Tüchtigkeit in der Bestimmung der eigenen sozialen Stellung bezog. Erst in der letzten Phase wird Selbstverwirklichung zum „self-agrandizement", zur Apotheose uneingeschränkter Subjektivität. Was die Umwelt des Menschen betrifft, so wird ein erstes Stadium des Überlebenskampfs durch handwerkliches Schaffen abgelöst von einer Phase des „Fortschritts", der progressiven Ausbeutung von Naturschätzen und von menschlicher Arbeit, die in einer Phase der „sanften" Grausamkeit, der absoluten Manipulierbarkeit nicht nur der Menschen und der Befriedigung ihrer Bedürfnisse, sondern auch des Bewußtseins der Bedürfnisse mündet. Die geschlossene Gesellschaft alten Typs hat sich über die offene Gesellschaft zur geschlossenen Gesellschaft neuen Typs, zum „System", entwickelt, zum Triumph der Manipulierbarkeit durch die absolute Machbarkeit der Mittel. Sie umfaßt sowohl die „hidden persuaders" von Madison Avenue wie auch die Lügner des Pentagons.

Es würde hier zu weit führen, die Geschichte der Kontinuität der für Amerika maßgebenden religiösen und naturrechtlichen Traditionen zu skizzieren. Ich möchte nur darauf hinweisen, daß diese Kontinuität einer der Hauptgründe dafür ist, daß viele Amerikaner Watergate als die größte politische und moralische Tragödie ihrer Geschichte ansehen. Gleichzeitig ist das in Europa weitverbreitete Unvermögen, die Gründe für die amerikanische Entrüstung zu begreifen, ein Hinweis auf einen gewissen Mangel an Kontinuität eigener religiöser und politisch-ethischer Traditionen. Denn wo diese Traditionen ihre Gültigkeit und Verbindlichkeit verloren haben, kann es auch keine Entrüstung über die Perversion dieser Tradition geben – wie es auch, wo der Glaube fehlt, keine Blasphemie geben kann.

Verabsolutierung der Machbarkeit

Die absolute Machbarkeit der Mittel bedeutet auch den Primat der Mittel gegenüber den ursprünglichen Zielen. Daraus ergeben sich wiederum zwei Tendenzen, die nur auf den ersten Blick widersprüchlich erscheinen. Zum einen handelt es sich um eine Verselbständigung der Mittel, um eine eigengesetzliche oder „objektive" Entwicklung, wobei „Fortschritt", also das Wachstum der Mittel, zum Eigenzweck wird; zum anderen führt die Vernachlässigung der ursprünglichen Ziele, die augenblickliche Autonomie der Mittel, zu deren Unterwerfung unter die Willkür des „Subjekts", eben jenes Menschen, der die Mittel produziert und über sie verfügt. Damit wird klar, warum das

Zeitalter der fortgeschrittenen Technologie, der Perfektionierung der Mittel, auch das Zeitalter der Totalitarismen, der absoluten und willkürlichen Herrschaft des „Subjekts" über die durch den Triumph der Mittel „emanzipierten" Massen ist.

Die Verabsolutierung der Machbarkeit führt neben der Abschaffung der Zwecke durch die Betonung der Mittel auch zur Aufhebung alles Gegebenen oder Transzendenten als Nicht-Machbaren. Damit verschwindet jener normative Rahmen unseres Tuns, ohne den eine ethische Verbindlichkeit kaum denkbar ist, sowie jene transzendentale Einheit und Ordnung, in deren symbolischer Vermittlung wir den Sinn der Welt sowie unseres eigenen Daseins erkennen. Die verbleibende Ordnung ist ein funktionales System koordinierter Mittel – im technologischen Bereich das Objekt von Systemanalysen, im politischen identisch mit nur formalem „law and order".

Mit der Abschaffung dessen, was dem Tun als normativer Rahmen und der Meditation als Ursprung allen Sinns erscheint, verändert sich auch das Erkenntnisinstrument, die Vernunft. Horkheimer spricht in diesem Zusammenhang von der „subjektiven Vernunft". „Vernünftig ist, was dem Interesse des Subjekts, seiner wirtschaftlichen und vitalen Selbsterhaltung dienlich ist." Begriffe haben jetzt keinen objektiven Inhalt oder Bezug mehr. Was ihren Inhalt angeht, hängen alle Grundbegriffe von Willkür ab. „Jeder Gebrauch von Begriffen, der über ihre rein instrumentale Bedeutung hinausgeht, verfällt dem Verdacht, er sei dem Aberglauben verhaftet." Begriffe dienen einzig noch zur Organisation von Wissensmaterial für die, die geschickt darüber verfügen können.

Auch der traditionelle amerikanische Pragmatismus hat sich weitgehend geändert. Ursprünglich hatte er sich auf die Lösung von Aufgaben und Problemen innerhalb eines gegebenen, naturrechtlichen Rahmens bezogen; zivilisatorische und kulturelle Elemente waren in ihm nicht getrennt. Der heutige Pseudopragmatismus beschäftigt sich nur mit der Brauchbarkeit der Instrumente in der Überwindung von Problemen. In ähnlicher Weise wurde auch die Verfassung, die ursprünglich sowohl als Grenze und somit als Grundlage aller Gesetzlichkeit wie auch als Instrument oder positives Gesetz gedacht war, als demagogisches Mittel in den Dienst der Interessen der Mächtigen gestellt. Ebenso wurde Naturrecht, in seiner sozialdarwinistischen Perversion, zum Mittel der Rechtfertigung einer „Philosophie", die Erfolg an sich als absoluten Zweck setzt.

Ganz allgemein kann man eine Entwicklung von Philosophie (etwa der naturrechtlichen Tradition) über Ideologie (die Benutzung von Ideen zur Rechtfertigung willkürlicher Interessen) zu einer Art von Fetischismus sehen. Die Mittel verselbständigen sich im Abbild dessen, der sie gebraucht. Die zum Götzen erhobene Selbstrechtfertigung wird zum neuen und absoluten Zweck. Er trägt Namen wie „nationale Sicherheit".

Der Glaube an die absolute Machbarkeit hat unter der Nixonregierung zu scheinbar entgegengesetzten, in Wirklichkeit jedoch einander ergänzenden politischen Haltungen geführt. In der Politik gegenüber den Großmächten – vor allem gegenüber der Sowjetunion und China – hat die Entwicklung des eigenen sowie des gegnerischen Machtpotentials einen qualitativen Umschwung der Machtpolitik von der Konfron-

tation zur Kollaboration hervorgerufen. Die absolute Zerstörungspotenz der atomaren Mittel hat die Anerkennung der eigenen Gefährdung sowie gemeinsamer Interessen auf wirtschaftlichem und technologischem Gebiet bewirkt. Daraus ergab sich die Kissingersche „Realpolitik", die die Neutralisierung der Macht durch die Etablierung eines Gleichgewichts der Kräfte anstrebt. Insoweit Vietnam (und das gesamte Indochina) ein Teil der Großmachtpolitik ist, fällt es in das Gebiet der „Realpolitik"; insofern es mit der Dritten Welt oder mit der amerikanischen Innenpolitik verbunden ist, fällt es jedoch in den Bereich der absoluten Macht und Machbarkeit und deren qualitativen Umschwung in Ohnmacht und „frustration".

Der Friede in Vietnam, die Befriedung der vietnamesischen Bevölkerung, war bis zum bitteren Ende als machbar gedacht. Es galt nur die Art der anzuwendenden Mittel zu verändern, ihre Anzahl zu steigern. Das Resultat war jedoch die Erfahrung der Irrelevanz jeglicher Eskalation. Gegen das vorindustrielle Bauerntum in Vietnam – wie gegen die in ihrer Gesinnung ebenso vorindustriellen „Langhaarigen" in Amerika, die den Vietkong und die Nordvietnamesen durch Protestaktionen unterstützten – waren die angewandten Mittel inadäquat. Napalm, Entlaubung, Bombenteppiche – in neun Jahren wurden 7,5 Millionen Tonnen Sprengstoff auf Indochina abgeworfen, dreimal soviel wie von der amerikanischen Luftwaffe im zweiten Weltkrieg – waren in Vietnam ebenso wirkungslos wie Lüge, Vertuschung, Gewalttätigkeit und Einbruch in Amerika selbst. Es war gerade die Ohnmacht der Macht, die zu unentschuldbaren Exzessen führte und die die Machthaber selbst zu Opfern paranoischer Angst machte.

Der innere Feind wurde als subversiv angesehen, während man sich selbst aus einer gleichsam manichäischen Notwendigkeit als einzig möglichen Retter betrachtete, dessen Wiederwahl es mit allen nur erdenklichen Mitteln durchzusetzen galt. Dabei war der „Feind" ebensosehr psychologische Notwendigkeit wie faktische Realität. So infiltrierte man Geheimagenten in die rebellische Jugend, nicht nur um sie auszukundschaften, sondern auch um sie gefährlicher erscheinen zu lassen.

Die Regierung verteidigt ihr verfassungswidriges Vorgehen (wo ihr solches nachgewiesen werden kann) nicht selten mit dem Argument, daß die radikale Linke die Ordnung in den Vereinigten Staaten akut gefährdet habe. In dieser Form ist das Argument sicher falsch. Richtig ist, daß während der letzten Präsidentschaftswahl die Ohnmacht der Machtlosen und Frustrierten im Lager der Opposition der Ohnmacht der Mächtigen und Frustrierten im Lager Präsident Nixons gegenüberstand. Dabei sahen die Mächtigen in jeder Form von Protest, ja selbst in jeglicher Kritik, ein staatsgefährdendes Verbrechen, die Kritiker dagegen in jeglicher Form von Macht ein absolutes Übel. Die Mehrzahl der Wähler, die Nixon wählten, obgleich sie, wie Meinungsumfragen feststellten, ihm moralisch nicht trauten, hatten mehr Vertrauen in seine Fähigkeit, mit der Macht umzugehen und dadurch den Frieden in Vietnam herbeizuführen, als in McGoverns Friedensplan, der an den „goodwill" des Vietkong und der Nordvietnamesen appellierte. Das Grundproblem war und ist die Trennung der Einheit von Ethik und Politik in zwei gegensätzliche Positionen, die beide an der menschlichen Wirklich-

keit vorbeigehen bzw. sie zu zerstören drohen: die Machtlosigkeit der Moralisierenden (deren abstrakte Utopie sich gelegentlich in Anarchie manifestiert) und der absolute Anspruch der moralfreien Macht, der – in den Worten des bekanntesten politischen Kommentators Amerikas, James Reston – zu einer „Art von geheimem Politbüro im Weißen Haus" geführt hat. Dem gestörten oder unterentwickelten Verhältnis zur Macht steht das gestörte oder unterentwickelte Verhältnis zur Ethik gegenüber. Ähnliches war schon vier Jahre vorher bei dem Demokratischen Parteikonvent in Chicago sichtbar geworden, wo frustrierte Anhänger Eugene McCarthys und die brutalen Polizeikräfte des Demokratischen Oberbürgermeisters Daley aufeinanderprallten.

Es ist interessant zu sehen, wie die realpolitischen Erwägungen in der Außenpolitik – die Entwicklung vom ethisch-religiösen Kreuzzug im Sinn von Dulles über den militärisch-diplomatischen Antikommunismus eines Kennedy oder Johnson zu den Besuchen Nixons in Moskau und Peking – die innenpolitische Szene verwandelt haben. Nixon, dessen politische Karriere als Senator auf dem innenpolitischen Kampf gegen die „rote Gefahr" aufgebaut war, will als Präsident durch die „Entspannung" mit den kommunistischen Weltmächten in die Geschichte eingehen. Der Feind im Innern sind nicht mehr die Kommunisten – deren es nicht viel mehr als eine Handvoll in den Vereinigten Staaten gibt –, sondern jene Intellektuellen und „Langhaarigen", deren Existenz selbst eine Art tiefgehender Kritik am „System", an der Selbstverständlichkeit der bestehenden Machtverhältnisse bildet.

Ethik und Politik – das Grundthema von Watergate

Fragt man, welche Folgen Watergate – auf lange Sicht gesehen – für Amerika und die Welt haben wird, so bedeutet dies im letzten: Wie wird sich das Problem von Ethik und Politik im spezifischen amerikanischen Kontext lösen lassen? Schon heute wird die absolute Trennung zwischen einer moralisierenden Linken und einer machtbesessenen Rechten, die seit dem Ende der Bürgerrechtsbewegung das politische Leben Amerikas immer wieder beherrschte, hier und dort abgeschwächt durch das Aufflackern einer viel älteren Tradition, nämlich der wesentlichen Einheit von liberalen und konservativen Strömungen. Liberale wie Ellsberg oder die Journalisten der „Washington Post" haben die Verschwörung der absoluten Macht und Machbarkeit aufgedeckt; Konservative wie Senator Ervin leiten Untersuchungen, die die systematische Verletzung der moralischen Grenzen vor einem nationalen Publikum brandmarken. Man wird an Roosevelts Diktum erinnert: „Mein politisches Programm ist so radikal wie die Verfassung der Vereinigten Staaten."

Unbeantwortbar ist bisher allerdings die Frage, ob nicht am Ende Zynismus und Apathie siegen und die bestehenden Ansätze von Selbstbesinnung und möglicher Erneuerung zunichte machen werden. Präsident Nixon selbst macht gerne darauf aufmerksam, daß Politik schon immer ein schmutziges Geschäft war. Wir versuchten dar-

zustellen, welcher radikale Unterschied besteht zwischen einer langen Geschichte verfassungstechnischer Querelen und politischer Korruption einerseits und der zynischen Verwandlung einer solchen Tradition in ein System absoluter exekutiver Macht andererseits. Aber vielleicht ist dieses Argument nicht überzeugend für diejenigen, die zu sehr mit den Problemen des täglichen Überlebens beschäftigt sind, und Probleme, die über den eigenen Horizont hinausgehen, der Regierung überlassen, wie immer sie auch beschaffen ist. Sind nicht an die Stelle der angeblich indolenten und unwissenden Bauernmassen der Zeit vor der Aufklärung die indolenten und abgestumpften Konsumenten unserer industriellen Zeit getreten? Jedenfalls haben sich kürzlich im Staat Maryland bei einer Nachwahl für einen Sitz im Kongreß nur 17 Prozent der Wahlberechtigten beteiligt, so daß der siegreiche Kandidat, ein Anhänger von Vizepräsident Agnew, nur 9 Prozent der Stimmen aller Wahlberechtigten auf sich vereinigen konnte.

Auch wird man sich fragen müssen, welche Folgen die Diskrepanz von Ethik und Politik, das Grundthema von Watergate, für die haben wird, die nicht – oder wenigstens nicht unmittelbar – an der neuen Realpolitik der Vereinigten Staaten beteiligt sind. Ich denke an die Dritte Welt, aber vor allem an Westeuropa und an jene „dritte Welt" im Innern Amerikas, die durch die Benachteiligung von Minderheiten und die moralische Malaise eines Teils der Jugend gekennzeichnet ist. Was wird für sie jene neue politische Großwetterlage bedeuten, in der der Kampf der Systeme zurückgestellt wird zugunsten wirtschaftlicher und technologischer Absprachen? In Amerika wird sich mancher fragen, ob nicht auch im Innern eine Machtverteilung, genauer: eine größere Teilnahme der verschiedenen Minderheiten an politischer und wirtschaftlicher Macht möglich ist. Intellektuelle werden sich überlegen, ob Watergate nur eine ideologische Panne innerhalb einer auch weiterhin gültigen politischen Denk- und Verfahrensweise war oder ein Menetekel für ein System, dem die Usurpierung von Macht und andere Formen von Korruption dem Wesen nach eigen sind. Einige von ihnen werden einen „dritten" Weg, eine Synthese von Naturrecht und dialektischem Materialismus oder eine Überwindung von Individualismus und Kollektivismus, von Kapitalismus und Sozialismus fordern. Andere werden eine Art pragmatischer Wiederherstellung der Identität von Ethik und Politik im „common sense" und im „fair play" des Alltags, vor allem aber im Leben kleiner, übersichtlicher Gruppen, versuchen.

In Westeuropa wiederum wird es neben „guten Europäern", die diesen Augenblick als den letztmöglichen ansehen, zur Einheit und Eigenständigkeit Europas zu gelangen, Kräfte geben, die militärische Rückzugstendenzen Amerikas, vor allem aber wachsende Zweifel an Amerika und an sich selbst dazu benützen, guten Gewissens den wachsenden Einfluß der Sowjetunion zu riskieren. Zu diesen Kräften gehören sowohl Regierungen und Konzerne, die gute Geschäfte mit den östlichen Ländern Europas erwarten, wie auch jener Teil der Jugend, der aus Langeweile oder aus Mangel an ethischen Alternativen das „revolutionäre" Spiel betreibt. Es wäre eine verhängnisvolle Folge von Watergate, würde es zum Sieg dieser unfreiwilligen, deshalb aber nicht weniger unheiligen Allianz von Kräften kommen.

Werner Trutwin

Die Synodenvorlage zum Religionsunterricht

Die Gemischte Kommission „Religionsunterricht" hat nach über 20 Tagungen in knapp 2 Jahren für das Plenum der Synode eine Vorlage erarbeitet, die große Aufmerksamkeit verdient. Diese Vorlage „Der Religionsunterricht in der Schule" ist am 1. Mai 1973 von der Zentralkommission gebilligt und am 11. Mai 1973 von der federführenden Sachkommission I verabschiedet worden. So ist der Weg zur ersten von möglicherweise drei Lesungen frei. Damit ist die erste Antwort auf die großen Erwartungen gegeben, die in Kirche und Öffentlichkeit der Bundesrepublik von Anfang an dem Thema Religionsunterricht galten. Haben doch die Umfragen zu der Synode sehr deutlich gemacht, daß hier eine der wichtigsten Aufgaben dieser Kirchenversammlung liegt.

Das Konvergenzmodell

Das Papier wird mit Sicherheit einen heftigen Meinungsstreit auslösen. Denn das, was hier dargelegt wird, stößt in eine Situation, in der die Auffassungen über den Religionsunterricht nicht nur im außerkirchlichen Raum, sondern gerade auch in der Kirche selbst kontrovers sind. Darum ist es kaum vorstellbar, daß der Vorlage nicht von der einen Seite vorgeworfen wird, sie lasse die Sache des katholischen Glaubens zu kurz kommen, wie es z. B. jüngst noch Graf von Westphalen mit dem sichtlichen Engagement eines Vaters und einem tiefen Mißverständnis für die pädagogische Situation im „Rheinischen Merkur" vom 17. 8. 1973 getan hat. Die andere Seite wird dagegen immer noch zuviel Anhänglichkeit an herkömmliche Formen der Katechese und Seelsorge finden, die doch so nicht mehr in die gegenwärtige Schule passe. In der Tat hat sich die Kommission sichtlich und mit Erfolg bemüht, keine radikale, einseitige Lösung zu favorisieren. Sie hat eine Position der Mitte gefunden, und zwar nicht nur, um sich einen möglichst breiten Konsens der Synode zu sichern, sondern vor allem auch aus Sacherwägungen.

Man kann dieses Konzept so beschreiben: Der Religionsunterricht soll erstens ein schulisches Fach sein, d. h. in eine Theorie der Schule passen, sich in Begründung, Zielsetzung und Methoden mit anderen Fächern vergleichen lassen und alle Schüler, nicht nur katholische, ansprechen. Zweitens muß der Religionsunterricht aber auch theologisch-kirchlich verantwortet sein, d. h. er sollte tatsächlich die Sache des Glaubens, der Theologie und Kirche zur Sprache kommen lassen, und nicht nur als religionskundlicher oder nur an den Religionswissenschaften orientierter Unterricht stattfinden. Der Bericht

zur Vorlage, der übrigens an manchen Stellen klarer ist als die Vorlage selbst (vielleicht ließe sich noch einiges davon in die endgültige Fassung einbauen), spricht daher auch von einem „Konvergenzmodell", d. h. einem mittleren Weg zwischen der Forderung, den Religionsunterricht nur auf die Kirche und die Theologie oder aber ihn völlig ohne Kirche und Theologie zu begründen. Dieses Konzept schafft einen breiten Rahmen und läßt unterschiedliche Schwerpunkte sehr wohl zu, schließt aber extreme Positionen aus, z. B. Religionsunterricht als kirchliche Katechese oder Religionsunterricht als positivistische Religionskunde. Man kann nur hoffen, daß dieses Konvergenzmodell auf der Synode eine breite Zustimmung findet.

Auf dieser Position der Mitte beruht die Stärke der Vorlage. Daher rührt aber auch eine Reihe nicht unerheblicher Schwächen, die letztlich wohl nur so zu erklären sind, daß Kompromisse in der Kommission notwendig waren, wollte man überhaupt zu einer Vorlage kommen. Der Theologe, der die Bibel redaktionsgeschichtlich zu lesen gelernt hat, meint manchmal, die verschiedene Herkunft der Sätze innerhalb eines Abschnitts deutlich erkennen zu können. Offenbar wurden auch Setzungen juristischer und kirchenpolitischer Art berücksichtigt, die der Kommission vorgegeben und nicht veränderbar erschienen, auch wenn sie nicht voll in das Konvergenzmodell passen. Das gilt insbesondere für das Konfessionalitätsprinzip des Religionsunterrichts.

Die Vorlage ist in drei Abschnitte geteilt. Ihre Gliederung: 1. Zur Situation. Darunter findet man die Unterthemen: Schüler – Lehrer – Eltern, und: Gesellschaft – Kirche – Erziehungswissenschaft. 2. Zum Konzept des schulischen Religionsunterrichts. Darunter: Kriterien, Voraussetzungen, Funktionen, Ziele, theologische und pastorale Legitimierung, Konfessionalität. 3. Folgerungen und Forderungen. Von Interesse ist auch der Bericht zur Vorlage. Seine Lektüre hilft sehr zum Verständnis des Textes[1].

Realismus – auf einem Auge blind?

Die Situationsbeschreibung des Religionsunterrichts (S. 1–4) ist realistisch und schokkierend zugleich. Die „Frankfurter Allgemeine" hat in ihrem Bericht vom 23. 7. 1973 von „schonungsloser Offenheit" gesprochen. Die wichtigsten Phänomene der Krise und zugleich ihre Ursachen sind genannt. So sagt das Papier:

„Die jüngeren Schüler sind zu einem distanzierten Urteil noch nicht in der Lage, aber schon sie können den Religionsunterricht als einen ‚Stilbruch' im Raum der Schule empfinden
- wenn in ein kirchliches Leben eingeführt wird, an dem sich ihre Familie nicht mehr beteiligt
- wenn der Leitfaden das Kirchenjahr abgibt, das ihr Alltagsleben nicht mehr prägt
- wenn biblische Texte geboten werden, die sie nicht mit ihren Erfahrungen in Einklang bringen können
- wenn ihre Frage- und Denklust durch immer schon feststehende Antworten gedämpft wird
- wenn schließlich die gleichen Stoffe regelmäßig wiederkehren" (1, 43–50).

[1] Im folgenden wird nach dem Abdruck in „Synode" (H. 5, 1973 vom 15. 7. 1973) zitiert. Die erste Zahl gibt die Seite, die zweite die Zeile an.

Die Gefahr, daß sich bei den Schülern ein „Religionsstunden-Ich" bildet (2, 1), wird gesehen. Die Probleme der älteren Schüler sind noch schwieriger. Sie können mit der Abmeldung vom Religionsunterricht ein Zeichen der Verweigerung setzen. Wenn sie bleiben, erweisen sie sich bei der Erörterung von Fragen des Glaubens und der Kirche oft wie Blinde, denen man von Farbe spricht (2, 13). Viele Religionslehrer werden dieses harte Urteil bestätigen können. Auch die Probleme der Lehrer, die oft als Prellbock für die Schwächen des Systems herhalten müssen, und die vielfach unzureichenden Lehrpläne, Schulbücher und Unterrichtshilfen werden erwähnt. Besonders treffend sind die häufig problematischen Erwartungen der Eltern beschrieben:

„Manchmal sind Eltern bestürzt, wenn der Religionsunterricht nicht das einstmals von ihnen Gelernte geschlossen weitergibt oder sogar Dinge lehrt, die nach ihrer Überzeugung unvereinbar sind mit der Lehre der Kirche. Betrachten sich die Eltern aber als kritisch denkende Gläubige, so haben sie öfters Mißbehagen an einem Religionsunterricht, der ihre Kinder zu traditionellen Denk- und Verhaltensmustern führt. Sind die Eltern dem Glauben gegenüber reserviert oder ablehnend, so erwarten sie oft vom Religionsunterricht lediglich eine Bestärkung der bürgerlichen Moral und Anständigkeit ihrer Kinder. Für viele, die in ihren Wertvorstellungen und Maßstäben unsicher geworden sind, hat der Religionsunterricht vermutlich Alibi-Funktion: Sie geben ihre Verantwortung in diesem Bereich gern an eine Institution ab" (2, 52–3, 4).

Das alles sind Probleme, die noch dadurch verschärft werden, daß dem Religionsunterricht heute im Unterschied zu früher „der Rückhalt einer einhelligen gesellschaftlichen Überzeugung" (3, 10) fehlt und daß das Christentum „auf dem offenen Markt der Religionen und Weltanschauungen" (3, 16) auftreten muß. Selbst Kirche und Theologie bieten dem Religionslehrer nicht mehr eine so einheitliche Stütze wie ehedem. Auch hier werden die Inhalte des Glaubens nicht mehr „uniform, sondern pluriform" (3, 53) ausgesagt. Aus alldem erklärt sich, daß sich der Religionsunterricht in einer fundamentalen Krise befindet. Soweit die Situationsbeschreibung.

Niemand wird die beschriebene Analyse bestreiten wollen. Alle genannten Phänomene und Gründe lassen sich nachweisen und belasten das Fach erheblich. Dennoch ist dieser Realismus einseitig und darum problematisch, ja gefährlich. Es ist ein Realismus, der nur mit einem Auge sieht, auf dem anderen Auge aber blind ist, denn es gibt nicht nur diese desolate Situation – es gibt auch manche Zeichen der Hoffnung für den Religionsunterricht. Von diesen aber ist in dem Text kaum die Rede, wenn auch das Papier selbst zu diesen Zeichen der Hoffnung zu zählen ist.

Die Krise ist nicht neu. Seit mindestens sechs Jahren ist davon mehr, als es dem Fach guttut, in Schule und Hochschule, in Presse, Funk und Fernsehen die Rede. Man kann die Publikationen zu diesem Thema fast nicht mehr zählen und mag sie kaum noch lesen. Aber seitdem die Krise bewußt wurde, ist auch sehr viel geschehen. Weder die Religionslehrer noch die Verantwortlichen in Hochschule, Verbänden und Kirche haben resigniert und alles passiv ertragen. Der Religionsunterricht hat in den letzten Jahren an vielen Stellen in einem ungewöhnlichen Maß an Qualität gewonnen. Die Not hat Phantasie und Energie vieler Lehrer aktiviert. Mag man auch über manche

Experimente geteilter Meinung sein, so läßt sich doch nicht bestreiten, daß Wege gefunden wurden, die gangbar sind. Die These, der Religionsunterricht sei das unbeliebteste Fach, läßt sich nicht verallgemeinern. Sie wird von vielen Einzeluntersuchungen widerlegt. Noch nie gab es so viele Lehrbücher, Unterrichtsmodelle, Zeitschriften, Materialien und Medien für den Religionsunterricht wie heute. Gewiß muß man auch hier die Spreu vom Weizen scheiden; aber wer wollte bestreiten, daß der Anteil des Weizens nicht gering ist? Was die Curriculumentwicklung angeht, so braucht sich die Religionspädagogik keineswegs schamhaft hinter den anderen Fächern zu verstecken. Wer auch nur einen flüchtigen Überblick hat, wird bestätigen, daß sich viele andere Schulfächer weit hinter dem curricularen Stand des Religionsunterrichts befinden. Man sehe sich daraufhin nur die Curricula von Nordrhein-Westfalen für die Sekundarstufe I und II an. Hier bildet der Religionsunterricht wahrlich nicht das traurige Schlußlicht im Chor der Fächer. Das Ergebnis der geleisteten Arbeit: viele Kollegen anderer Fächer beneiden die Religionslehrer um die Anregungen, die ihnen seit einiger Zeit zur Verfügung stehen.

All diese erfreulichen Fakten haben die Krise gewiß nicht beseitigen können. Aber sie haben sie gemildert. An vielen Schulen ist eine Beruhigung eingetreten. Die Synode sollte das anerkennen und den Lehrern und Religionspädagogen für ihre Initiativen danken. Damit würde sie den Eindruck verhindern, als sei bisher nichts geschehen und erst jetzt könne man beginnen. Ein einseitiges Krisengerede wäre angesichts der vielen Mühen ungerecht. Es wäre überdies gefährlich, weil es Leute gibt, die daraus gern Argumente gegen den Religionsunterricht schmieden.

Das richtige Konzept

Als Ergebnis der Situationsbeschreibung hält die Vorlage fest:

„Entweder darf daher der Religionsunterricht sich nur an Schüler wenden, die bereits eine lebensmäßige Beziehung zu Glaube, Evangelium und Kirche haben, bzw. diese wenigstens wünschen, oder aber, er wendet sich auch an Schüler, die diese lebensmäßige Beziehung nicht haben (oder nicht wollen), kann diese dann aber nicht einfach wie ‚Glaubensschüler' in die Lebensvollzüge der Kirche einüben oder gar den Erfolg des Unterrichts am Gläubigsein der Schüler messen.

Die Unterscheidung dieser beiden Adressatengruppen legt eine Unterscheidung zwischen kirchlicher Katechese und Religionsunterricht in der öffentlichen Schule nahe. Die Synode hält beide Formen für nötig" (4, 42–49).

In dieser Trennung von kirchlicher Katechese und schulischem Religionsunterricht liegt der Kern der ganzen Vorlage. Wer sie bejaht, hat die besten Argumente für eine sinnvolle Reform des Religionsunterrichts verstanden. Gewiß ist diese Unterscheidung nicht neu. Sie wird seit Jahren diskutiert, aber kirchlich akzeptiert ist sie bisher offiziell nicht. Nun können die Bestreiter einige Gründe dafür geltend machen, daß diese Tren-

nung nicht problemlos und in der konkreten Situation nicht immer streng einzuhalten ist. Aber wenn sie überhaupt nicht durchführbar sein sollte, wie manchmal behauptet wird, dann gibt es nur die für den Religionsunterricht verhängnisvolle Alternative: Entweder nimmt der Religionsunterricht mit seinem kirchlichen Charakter im Raum der Schule weiterhin eine privilegierte Sonderstellung ein und wendet sich nur an wirkliche oder potentielle Christen, ist damit aber keineswegs mehr „ordentliches" Unterrichtsfach oder Fach des Pflichtbereichs der Schüler, wie er es auch in der neuen reformierten Sekundarstufe II sein soll. Oder der Religionsunterricht paßt gar nicht mehr in die Schule, sondern müßte sich gänzlich in die Kirche zurückziehen (1, 18 ff.).

Gegen diese Alternative und ihre Konsequenzen wendet sich die Vorlage mit aller Entschiedenheit. Sie will den Religionsunterricht in der Schule belassen und ist darum bereit, ihn von spezifisch kirchlichen und seelsorgerischen Aufgaben zu entlasten. Das ist keine billige Anpassung, sondern der Preis dafür, daß der Religionsunterricht in der öffentlichen Schule stattfindet. Es ist natürlich zu fragen, ob dieser Preis bezahlt werden darf.

Wir meinen, daß er bezahlt werden muß. Sowohl von dem Selbstverständnis der heutigen Schule wie von dem des Christentums her scheint keine andere Lösung sinnvoll zu sein. Vom Selbstverständnis der heutigen Schule her: An dieser Stelle kann nicht eine Theorie der Schule entwickelt werden, die allgemein akzeptiert ist. Auch das Synodenpapier kann sich nicht auf eine verbindliche Theorie der Schule stützen. Mit Recht verweist es allerdings auf das Grundgesetz als gemeinsame Basis für heutiges Schulverständnis. Die Vorlage hätte sich darüber hinaus aber auch z. B. auf den „Strukturplan für das Bildungswesen" oder die letzten Äußerungen der Kultusminister zur Sekundarstufe II beziehen können, aus denen eine weithin akzeptierte Theorie der Schule ableitbar ist. Wenn Schule in unsere Wirklichkeit und Welt einführen, den Schüler zur Bewältigung seiner Lebenssituationen befähigen und ihn zu verantwortlichem individuellen und gesellschaftlichen Handeln erziehen soll, dann darf der Religionsunterricht in der Schule nicht fehlen. Denn Religion, Glaube und Christentum tragen zu diesen Zielen Entscheidendes bei.

Auch vom Selbstverständnis der Kirche her ist das Konzept begründbar.

„Zu einer Kirche, die sich auf Jesus Christus beruft, gehört als ureigene Aufgabe das ‚Dasein für andere'. Religionsunterricht in der öffentlichen Schule ist eine der Formen, in denen sich dieses ‚Dasein für andere' vollzieht. Er ist insofern unter diakonischem Aspekt zu sehen" (9, 11–13).

Vielleicht könnte dieser Dienst der Kirche an der Schule aber heute als zu uneigennützig erscheinen, da die Kirche mit ihren Kräften und ihrem Personal sparsam umgehen muß. Welchen Nutzen sollte die Kirche von einem solchen Religionsunterricht noch haben? Mit Recht weist die Vorlage darauf hin, daß sich dieser Dienst letztlich auch für die Kirche lohnt.

„Der uneigennützige Dienst am einzelnen Menschen und an der Gesellschaft hat positive Rückwirkungen für diejenigen, die ihn ausüben:
– Die Zielsetzung des Religionsunterrichts zwingt dazu, den Zusammenhang des christlichen Glaubens mit grundlegenden menschlichen Fragen zu bedenken.
– Sie nötigt die Theologie, verständlich auf die Sinnfragen der Zeitgenossen zu antworten und sich mit anderen Antwortmöglichkeiten als den eigenen auseinanderzusetzen.
– Sie nötigt zur intellektuellen Rechenschaft über Religion und Glaube, so daß kritisches Denken in die Glaubensreflexion eingeht" (9, 27–34).

Im weiteren Verlauf nennt die Vorlage einen Nutzeffekt für die Kirche, der ängstlichem kirchlichen Amtsdenken verdächtig erscheinen muß und etwas von dem offenen Geist der Vorlage zeigt.

„Weil im Religionsunterricht die Differenz zwischen dem Anspruch des Evangeliums und der konkreten Kirche deutlich und bewußt gemacht wird, darf man erwarten, daß Gemeindemitglieder, die durch diese Schule gegangen sind, zur sachgerechten Kritik und zur Mitarbeit an der Erneuerung der Kirche fähig sind" (9, 37–40).

Der schulische Religionsunterricht wird den Schüler nicht auf die Antwort des Glaubens festlegen, aber er wird die Antwort des Glaubens auch nicht behindern oder gar unmöglich machen (3, 47 ff.). Hier sei nur angemerkt, daß das bedeutsame Urteil des Bundesverwaltungsgerichts vom 6. 7. 1973 bestens zu diesem Konzept des Religionsunterrichts paßt. Das Urteil beendet einen jahrelangen Rechtsstreit und klärt, daß der Religionsunterricht ein wissenschaftliches Fach und damit die Religionsnote auch versetzungserheblich ist.

So sehr man dem Konzept der Vorlage eine breite Zustimmung wünscht, sowenig schließt das Kritik an Details aus. Dafür ein Beispiel. Am meisten enttäuscht die theologische Fundierung. Zwar wird immer wieder gesagt, der Religionsunterricht müsse theologisch verantwortet sein, aber die konkreten Ausführungen über Religion sind doch eher religionsphänomenologisch, kulturgeschichtlich, anthropologisch und gesellschaftlich orientiert (7, 20 ff.). In einem schulischen Religionsunterricht braucht aber nicht nur von Sinn und Wertfragen, von Religiosität und transzendentem Bezug abstrakt die Rede sein. Hier muß konkret die Beschäftigung mit der Bibel und den christlichen Lehren, mit Theologie und Christologie, mit Ekklesiologie und Eschatologie einen Platz haben, wenn auch immer in Relation zu unseren individuellen und gesellschaftlichen Problemen. Gewiß schwebt das auch den Verfassern der Vorlage vor. Sie sollten es aber noch deutlicher artikulieren, damit nicht der Eindruck entsteht, als könne schulischer Religionsunterricht nicht auch theologisch gefüllt werden. Denn auch im schulischen Religionsunterricht bleiben Bibel und Theologie Mittelpunkt des Unterrichts, deren man sich nicht zu schämen braucht.

Das Problem der Konfessionalität

Als letzte Kategorie des „schulischen" Religionsunterrichts wird die Konfessionalität genannt (10, 21 ff.). In den Forderungen und Folgerungen am Schluß bekennt sich das Papier ausdrücklich „zu dem von der Verfassung garantierten konfessionellen Charakter des Religionsunterrichts" (13, 9). Die Ausführungen zu diesem Thema sind zwar weitaus besser als das meiste, was bislang dazu offiziell verlautbart wurde, hinterlassen aber dennoch einen unbefriedigenden Eindruck, und zwar nicht nur deshalb, weil ihr Umfang die Proportionen der Vorlage sprengt. Hier spürt man am stärksten vorgegebene Setzungen und nicht ausdiskutierte Problemerörterungen.

Schulischer Religionsunterricht muß nicht konfessionell in dem Sinn sein, daß die Trias von Lehrer, Schüler und Lehre konfessionell einheitlich wäre. Die Aussage, daß konfessioneller Religionsunterricht in der Regel am gleichen Bekenntnis des Lehrers, der Schüler und der Lehre orientiert sein müsse, überzeugt in keiner Weise. Sie erweckt vielmehr angesichts der Schulwirklichkeit den Eindruck einer ängstlichen Apologetik, die mit nicht ganz klaren Argumenten versucht, die gegenwärtige Rechtslage zu zementieren. Wie durch Konfessionalität ein „Mehr an Offenheit" (10, 46) erbracht werden soll, läßt sich höchstens rhetorisch fragen. Eine plausible Antwort auf diese selbstgestellte Frage findet die Kommission nicht. Sie wäre den Schülern auch nicht klarzumachen.

Man mache sich doch folgendes klar. Das Papier wird in seiner Begründung des schulischen Religionsunterrichts nicht müde zu betonen, daß dieser Unterricht „offen" sein müsse, daß an ihm auch suchende und sogar ungläubige Schüler teilnehmen sollen. Der Pluralismus der Positionen soll in ihm zur Sprache kommen. Was aber legitimiert dann den Ausschluß von Schülern einer anderen Konfession? Mit noch größerem Recht müßten Agnostiker oder Atheisten aus dem Religionsunterricht ausgeschlossen werden. Das aber soll ja gerade nicht geschehen (8, 15 ff.). Das große Bild vom schulischen Religionsunterricht läßt sich nicht in einen engen konfessionellen Rahmen pressen. Wenn der schulische Religionsunterricht wirklich kulturgeschichtlich, anthropologisch und gesellschaftlich begründet werden kann (7, 21), so läßt sich daraus die volle Konfessionalität des Religionsunterrichts nicht ableiten. Diese ist wohl nur im Blick auf das geltende Recht, also juristisch, und im Blick auf manche Vorstellungen der Amtskirche, also kirchenpolitisch, zu begründen.

Um Mißverständisse zu vermeiden, müssen zwei Einschränkungen gemacht werden. Nicht jegliche Konfessionalität des Religionsunterrichts steht hier zur Debatte. Es geht erstens nicht um die Abschaffung jedes konfessionellen Religionsunterrichts. Wenn Eltern und Schüler diesen wünschen – und das wird oft der Fall sein –, soll er auch juristisch garantiert sein. Wo etwa der Staat versuchen würde, konfessionellen Religionsunterricht zu verbieten oder aus der öffentlichen Schule zu verdrängen, müßte man diesem Versuch als Eingrenzung der Freiheit energisch entgegentreten. Auch die jüngsten Erklärungen der Jung-Demokraten (Judos) über den Religionsunterricht sind nicht akzeptabel, denn konfessioneller Religionsunterricht paßt in die Schule. Was die Syn-

odenvorlage dazu sagt, ist wohlüberlegt und überzeugend (11, 36 ff.). Nicht überzeugend wäre lediglich die Schlußfolgerung, jeder Religionsunterricht müsse konfessionell im vollen Sinn sein.

Zweitens meinen wir, daß eingeschränkte Konfessionalität zu jedem Religionsunterricht gehört. Die Konfession des Lehrers und der von ihm vertretenen Lehre soll sehr wohl den Religionsunterricht bestimmen. Aber die Zusammensetzung der Schülerschaft muß nicht konfessionell homogen sein (13, 15–17). Warum sollten evangelische Schüler nicht rechtmäßig am Religionsunterricht eines katholischen Lehrers teilnehmen können? Und wäre es wirklich so verhängnisvoll, wenn katholische Schüler die Gelegenheit erhielten, ein biblisches, theologisches, kirchliches oder gesellschaftliches Problem aus der Sicht eines evangelischen Lehrers kennenzulernen?

So ließ es denn auch die Erklärung der Bischöflichen Kommission für den Religionsunterricht[2] aus dem Jahr 1970 zu, daß katholische Schüler der Sekundarstufe II für einen befristeten Zeitraum am Religionsunterricht des anderen Bekenntnisses teilnehmen konnten. Inzwischen ist diese vorsichtige Konzession für den Kursunterricht der Sekundarstufe II praktisch schon wieder aufgehoben worden.

Gewiß ist es richtig, daß die Krise des Religionsunterrichts nicht einseitig mit der Konfessionalität zusammenhängt (10, 32). Für viele Schüler spielt diese Frage kaum eine Rolle. Um so mehr wünschen sie sich aber die Freiheit, an dem Religionsunterricht teilzunehmen, der sie thematisch und personell anspricht. Das aber muß nicht immer der Religionsunterricht der eigenen Konfession sein. Im Kurssystem der Sekundarstufe II bliebe an vielen Schulen faktisch kaum eine Wahlmöglichkeit, wenn die Schüler in ihrem Pflichtpensum immer nur den Lehrer ihrer Konfession wählen müßten. Damit verliert der Religionsunterricht mit Sicherheit bei vielen Schülern noch mehr an Interesse. Ähnliche Probleme gibt es heute auch schon für die Sekundarstufe I. Auch hier müßte man nach neuen Wegen suchen und zusammen mit den evangelischen Kollegen Möglichkeiten entwickeln, den Schwierigkeiten gemeinsam zu begegnen. Experimente und Lösungsversuche sollten nicht am Konfessionalitätsprinzip scheitern.

Die Synode sollte sich dafür einsetzen, daß mehr Freiheit gewährt wird. Was sie als „Modifizierungen des Konfessionalitätsprinzips" vorschlägt, müßte ausgeweitet und rechtlich abgesichert werden. Die wichtigsten Sätze lauten so:

„In der gegenwärtigen bildungspolitischen und kirchlichen Situation ist es weder angebracht noch möglich, starr und absolut am Konfessionalitätsprinzip des Religionsunterrichts festhalten zu wollen. Modellversuche, Sonderfälle und Ausnahmesituationen können es erforderlich machen oder doch wünschenswert erscheinen lassen, davon in bestimmtem Umfang abzusehen. Solche Lösungen sollen sich vor allem am Wohl des Schülers orientieren" (12, 40–44).

Auf dieser Basis sollte das Papier weiterentwickelt werden. Das Pochen auf die Rechtslage (12, 25 ff.) wird dem Religionsunterricht wenig helfen.

[2] Vgl. dazu meinen Beitrag „Eine bischöfliche Erklärung zum Religionsunterricht" in dieser Zschr. 188 (1971) 62.

Ausblick

Die Kommission hat – nimmt man nur alles in allem – ein gutes Papier zum Religionsunterricht entwickelt. Die Sprache der Vorlage verrät an vielen Stellen als Autor einen unserer tüchtigen Religionspädagogen. Die Erwartungen der Öffentlichkeit dürften wohl nicht enttäuscht werden. Die Vorlage hat offene Augen für die Krise, sollte aber auch die Leistungen für den Religionsunterricht, die in den letzten Jahren erbracht wurden, würdigen. Die Trennung von kirchlicher Katechese und schulischem Religionsunterricht muß konsequent durchgesetzt werden, allerdings mit stärkerer Modifizierung des Konfessionalitätsprinzips, als es in dem Papier geschieht. In der heutigen Schule muß konfessioneller Religionsunterricht möglich sein, aber nicht jeder Religionsunterricht muß in der Zusammensetzung der Schüler konfessionell sein. Schließlich sollten die Forderungen und Folgerungen zur Ausbildung und Weiterbildung der Lehrer, zur Entwicklung von Curricula, Lehrbüchern, Unterrichtsmaterialien und Ausbildungsstätten rasch realisiert werden. Der Dialog zwischen Schülern, Lehrern, Eltern und amtlichen kirchlichen bzw. staatlichen Stellen darf nicht abreißen. Die Hoffnung, daß man eines Tages nicht mehr so lautstark von der Krise des Religionsunterrichts zu sprechen braucht, muß wachsen. Die Synodenvorlage kann dazu beitragen.

Karl-Ernst Apfelbacher

Kirchenunionen im 20. Jahrhundert

Die Geschichte kirchlicher Wiedervereinigungsbestrebungen ist so alt wie die Geschichte der Kirchenspaltungen*. Im zwanzigsten Jahrhundert sind die Bemühungen um korporative („organische") Kirchenunionen zu einem wesentlichen Moment der gesamten ökumenischen Bewegung geworden[1]. Von 1910 bis 1970 kam es zu über 60 korporativen Unionen in allen Teilen der Welt, vor allem in den denominationell völlig zersplitterten USA und in den Gebieten der sogenannten jungen Kirchen. Gegenwärtig werden über 30 Unionsverhandlungen geführt; zu den bedeutendsten gehören zweifelsohne die 1953 offiziell begonnenen Verhandlungen zwischen Anglikanern und Methodisten in England und die 1960 ins Leben gerufene „Consultation on Church Union" (COCU) in den USA.

Diese Bemühungen lassen sich von dem *Grundgedanken* leiten, daß es auf die Dauer nicht genüge, wenn Kirchen sich zu einer begrenzten interkonfessionellen Kooperation bereitfinden oder sich zu einer Föderation (Kirchenbund) nach Art des Ökumenischen Rats der Kirchen, der konfessionellen Weltbünde oder der Evangelischen Kirche in Deutschland zusammenschließen, ohne dabei ihre Eigenständigkeit und Unabhängigkeit in Lehre und Verwaltung aufzugeben. Einheit der Kirche sei auch dann noch nicht genügend gegeben, wenn Kirchen sich gegenseitig voll als Kirche Jesu Christi anerkennen, miteinander begrenzte oder volle Abendmahlsgemeinschaft aufnehmen und den Amtsträgern der anderen Kirchen gestatten, ihre Funktionen in der eigenen Kirche auszuüben, aber organisatorisch voneinander unabhängig bleiben und insofern weiterhin als getrennte Kirchen in Erscheinung treten. Das eigentliche Ziel aller Einigungsbemühungen müsse vielmehr sein, daß bisher getrennte Kirchen ein gemeinsames Glaubensbekenntnis erarbeiten, Übereinstimmung über die Sakramente und das kirchliche Amt erzielen, sich ferner eine gemeinsame organisatorische Struktur geben und auf diese

* Überarbeitete Fassung eines Referats im Rahmen eines gemeinsamen Oberseminars der ökumenischen Institute der Universität München unter der Leitung der Professoren Dr. H. Fries und Dr. W. Pannenberg über „Zielvorstellungen christlicher Einheit" (Sommersemester 1973).

[1] Einige Literaturhinweise zur allgemeinen Orientierung: Art. Kirchliche Einigungsbestrebungen, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG) ^{3}II, 379–404; Art. Unionen im Protestantismus, ebd. VI, 1140–1148; R. Rouse – S. C. Neill, Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517–1948, 2 Bde. (Göttingen 1957), bes. II, 52–132 (zit. Rouse – Neill); J. W. Winterhager, Kirchenunionen des 20. Jahrhunderts (Zürich, Frankfurt 1961) (zit. Winterhager); J. Macha, Kirchenbünde und Kircheneinheit. Soziologische Erwägungen zu den Einigungsbestrebungen der Kirchen, in dieser Zschr. 184 (1969) 404–417; Kirchenunionen und Kirchengemeinschaft, hrsg. v. R. Groscurth (Frankfurt 1971) (zit. Groscurth); vgl. auch: Vorstellungen der Einheit und Modelle der Einigung. Ein vorläufiges Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (Oktober 1972).

Weise zu einer neuen Gemeinschaft zusammenwachsen, die es ihnen erlaubt, in Zukunft als *eine* Kirche in Erscheinung zu treten.

Motive und Schwierigkeiten der Unionsbewegung

Eines der theologischen Hauptmotive bei den Bemühungen um Kirchenunion[2] war die *Neubesinnung auf das Wesen der Kirche* und deren Einheit als ein Wesensmerkmal ihres Daseins und die sich daraus ergebende Aufgabe, dieser Einheit sichtbaren Ausdruck zu verleihen. Bedeutende Zeugnisse dieser Neubesinnung sind das sog. „Lambeth-Quadrilateral" der dritten Lambeth-Konferenz von 1888, die Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910, der „Appeal to all Christian People" der Lambeth-Konferenz von 1920 und ein Aufruf des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel an alle Kirchen Christi zur Bildung eines Kirchenbunds aus dem gleichen Jahr.

Ein weiteres Motiv ergab sich aus der Erfahrung insbesondere der jungen Kirchen: Eine *wirksame Missionsarbeit* und eine wirkliche „enculturation" ist nur möglich, wenn die Kirchen einer bestimmten Region einig sind. Der kräftigste und bekannteste Ausdruck dieser Erfahrung ist eine Erklärung der Konferenz des Internationalen Missionsrats in Tambaram/Madras 1938: „Uneinigkeit ist ein Stein des Anstoßes für die Gläubigen und ein Gegenstand des Spottes für die Ungläubigen . . . Die Repräsentanten der jungen Kirchen . . . gaben einstimmig ihrem leidenschaftlichen Verlangen, das in allen Ländern gleich stark ist, nach sichtbarer Einigung Ausdruck."[3] Um wirksam missionieren und die Aufgabe der „enculturation" bewältigen zu können, legte es sich fast zwangsläufig nahe, daß sich die Kirchen einer Missionsregion mehr und mehr aus der unmittelbaren Abhängigkeit gegenüber den abendländischen Mutterkirchen lösten (diese konnten ihnen bei ihren speziellen Problemen kaum helfen) und untereinander enger zusammenrückten zu Föderationen oder auch zu korporativen Unionen.

Diese theologischen Motive verbanden sich unlöslich mit bestimmten *politischen Ideen*. Die eine wesentliche Idee war die *Idee des „Völkerbunds"*, die die ökumenische Bewegung ganz allgemein stimulierte, aber auch dem Bestreben vor allem der jungen Kirchen entgegenkam, sich innerhalb einer Region zu vereinigen und als die eine Kirche eines bestimmten Lands oder Distrikts mit den Kirchen anderer Länder in eine Gemeinschaft Gleichberechtigter einzutreten. Die zweite wichtige Idee war der *Nationalismus*. Dies ist besonders deutlich bei den Kirchen jener Völker, die gerade daran waren, die europäische Kolonialherrschaft abzuschütteln; so wurde beispielsweise der Unionsplan zur Church of South India verstanden als „ein Weg, der dem nationalen Erwachen des indischen Menschen entgegenkam und eine christliche Existenz ohne Bindungen an die alte Mission des Westens ermöglichen sollte"[4]. Aber auch in den europäischen

[2] Vgl. zum Folgenden: Rouse – Neill II, 52–57; RGG II, 394.
[3] Zit. RGG II, 401.
[4] Zit. Winterhager, 114.

und amerikanischen Kirchenunionen spielte der Gedanke der einen Nation, die in einer einzigen Kirche geeint sein müsse, eine erhebliche Rolle.

Als *Hindernisse* spielten natürlich *theologische Erörterungen* bei den Unionsplänen eine zentrale Rolle. An der Frage nach einem gemeinsamen Glaubensbekenntnis scheiterten nahezu alle Versuche einer Union zwischen Lutheranern und Nicht-Lutheranern. Die Frage des historischen Episkopats gestaltete alle Verhandlungen zwischen anglikanischen und nicht-anglikanischen Kirchen äußerst schwierig und ließ die Idee einer Union mit römisch-katholischen Kirchen gar nicht aufkommen. Am Kirchenverständnis zerschlugen sich alle etwaigen Pläne einer Union mit orthodoxen Kirchen.

Indes zeigt sich[5], daß auch diejenigen Unionsvorhaben, bei denen man sich über Fragen der Glaubenslehre oder über das Wesen des geistlichen Amts von vornherein einig war (bei den Unionen innerhalb einer Konfession) oder ziemlich leicht einigen konnte (etwa bei dem Plan zur United Church of Canada), mit nicht geringen Schwierigkeiten zu kämpfen hatten, die den Weg zur Union mühsam und langwierig machten. So stritt man beispielsweise – bei aller Einmütigkeit über das Wesen des geistlichen Amts – sehr zeitraubend über Fragen der Pfarrerausbildung und über den konkreten Vollzug der Integration der kirchlichen Verwaltung (z. B. Kanada). Oder man konnte sich lange über das rechte Verhältnis von Kirche und Staat nicht einigen (z. B. Schottland). Weitere Hindernisse, die bewußt oder unbewußt immer wieder eine Rolle spielen, sind soziale Spannungen, sei es zwischen verschiedenen Rassen (z. B. The Methodist Church [USA] und COCU) oder zwischen den sozialen Schichten, in denen die einzelnen Partnerkirchen vornehmlich beheimatet sind, ferner atmosphärische Mentalitätsunterschiede oder auch aktuelle politische Auseinandersetzungen (z. B. Kanada).

Es scheint ein sozialpsychologisches Gesetz zu sein, daß die *nicht-theologischen Barrieren* um so stärker hervortreten, je näher der Termin der Union heranrückt, und auch nach der Union der neugegründeten Kirche eine längere Zeit erhebliche Krisen bereiten. Die schwer faßbaren Mentalitätsdifferenzen treten dabei gerne in der Form zutage, daß man sich über an sich triviale Dinge streitet: Die von den Geistlichen der einen Kirche herkömmlicherweise getragenen Gewänder sind Mitgliedern der anderen Kirche unannehmbar; man streitet sich über die Frage, ob beim Abendmahl künftig der Einzelkelch oder der gemeinsame Kelch üblich sein solle; man klammert sich an liebgewordene Details der herkömmlichen Gottesdienstformen usw. Nicht selten versucht man, der in solchem Streit zutage tretenden Abneigung gegen die geplante Union durch neueingeführte theologische Argumente Legitimation und Seriosität zu verleihen, um so der schließlichen Ablehnung des Unionsplans den Charakter einer Glaubens- und Gewissensentscheidung geben zu können. Nahezu jede durchgeführte Kirchenunion führte zur Abspaltung von Minderheiten der an der Union beteiligten Kirchen – ein Faktum, das von Gegnern der Unionsbewegung gerne als Argument ins Feld geführt wird, obwohl sich diese Minderheiten nicht selten schon nach kurzer Zeit der neugeschaffenen Union nachträglich angeschlossen haben.

[5] Vgl. zum Folgenden: Rouse – Neill II, 111–115; RGG II, 398.

Es fällt auf, daß innerkonfessionelle Unionsvorhaben ebensoviel Zeit zur Durchführung brauchen wie überkonfessionelle Unionspläne. Offenbar machen es vor allem die nicht speziell theologischen, sondern sozialpsychologisch begründeten Hindernisse nötig, für jedes Unionsprojekt eine Zeitdauer von ein oder zwei Generationen anzusetzen – dies auch dann, wenn zwischen den beteiligten Kirchen ein theologischer Dissens nicht besteht. Eine Beschleunigung scheint kaum möglich zu sein, wie das Scheitern des anglikanisch-methodistischen Unionsprojekts in England 1969 wohl zeigt.

Diese Beobachtungen legen den Schluß nahe, der sich auch an Hand anderer Vorgänge im Zusammenhang der ökumenischen Bewegung bestätigen läßt, daß nämlich die Kirchen ihre Identität und ihre Kontinuität keineswegs ausschließlich oder auch nur vornehmlich durch ein gemeinsames Bekenntnis, durch ein gemeinsames Glaubensverständnis oder durch ein bestimmtes Amtsverständnis wahren, sondern durch sehr komplexe soziale Mechanismen und Verhaltensmuster, deren Eigenart und deren Bedeutung der theologischen Reflexion nicht selten so lange verborgen bleibt, als sie fraglos funktionieren können, deren stabilisierende Energie aber offenkundig wird, sobald die rationale theologische Diskussion zu Ergebnissen kommt, die die Legitimationsbasis dieser bestehenden Mechanismen bedroht. Wenn beispielsweise in der Bundesrepublik die kritischen Stimmen gegen eine Annäherung der Kirchen um so zahlreicher zu hören sind, je weiter die Annäherung in den grundlegenden theologischen Positionen voranschreitet[6], dann scheint dieser Vorgang kaum mehr durch theologische Diskussion allein bewältigt werden zu können; er muß wohl auch sozialpsychologisch verständlich gemacht und mit entsprechenden Methoden bewältigt werden. Die COCU scheint in ihren Planungen diesem Sachverhalt sehr bewußt Rechnung zu tragen.

Im folgenden sind solche Unionen oder Unionsprojekte dargestellt, die in der ökumenischen Diskussion paradigmatische Bedeutung erlangt haben. Die Beispiele der Church of Scotland und der Methodist Church in USA sollen eine Anschauung von den Schwierigkeiten vermitteln, die sich zwischen Kirchen ergeben, zwischen denen keine Lehrdifferenzen bestehen. Die United Church of Canada gilt als Idealtyp einer Kirchenunion nach dem von N. Söderblom vertretenen Prinzip der gegenseitigen Ergänzung und Bereicherung von stetig ineinander wachsenden Traditionen; der Unionsvorgang der Church of South India kann demgegenüber als Musterbeispiel einer Kirchenunion gelten, die sich von dem Prinzip leiten läßt, daß für das neue Leben in der Einheit als Preis das Absterben der Teilkirchen zu zahlen sei; dieses Prinzip wurde von E. J. Palmer auf der zweiten Weltkonferenz von Faith and Order 1937 formuliert und erhielt nach dem Zweiten Weltkrieg unter dem Einfluß Karl Barths verstärkten Auftrieb[7]. Die Church of South India und der anglikanisch-methodistische Unionsplan in England sind typische Modelle der Integration der kirchlichen Ämter bei Unionen von Kirchen mit historischem Episkopat und nicht bischöflich verfaßten Kirchen.

[6] Vgl. H. Fries, Marsch ins Getto im Bereich der Ökumene?, in: Marsch ins Getto? Der Weg der Katholiken in der Bundesrepublik, hrsg. v. K. Lehmann und K. Rahner (München 1973) 40–55.

[7] Vgl. Winterhager, 21 f.

Korporative Unionen, innerkonfessionell

1. *The Church of Scotland (1929)*

Seit der Reformation ist Schottland ganz überwiegend ein presbyterianisches Land. Trotz des gemeinsamen Bekenntnisses und einer gemeinsamen Kirchenordnung kam es im Lauf der Zeit zu vielen Spaltungen. „Aber so fruchtbar die Presbyterianer in Spaltungen sind, so fruchtbar sind sie in ihrer Begabung und Geduld bei der Beseitigung von Spaltungen."[8] Im 19. Jahrhundert kam es zu mehreren Unionen kleiner freikirchlicher Gruppen. Als im Oktober 1900 die Free Church of Scotland und die United Presbyterians zur United Free Church verschmolzen, galt es im wesentlichen nur noch eine Hauptspaltung zu überwinden: 90% der Presbyterianer Schottlands (70% der Gesamtbevölkerung) gehörten entweder zur Church of Scotland oder zur United Free Church.

Obwohl es keine theologischen Differenzen im engeren Sinn zwischen beiden Kirchentümern gab, waren doch die *Schwierigkeiten* auf dem Weg zur Union beträchtlich. Einmal herrschte in beiden Kirchen eine *unterschiedliche Mentalität:* Die Church of Scotland war „ein wenig starr in ihrer Orthodoxie, an überkommene Traditionen gebunden und zu schwerfällig, um sich umzustellen". Die United Free Church hatte bereits erfahren, welche Anforderungen eine Union stellt; sie war wendiger in ihrer liturgischen Haltung und in ihrem Verhältnis zu den historischen Bekenntnissen.

Die Hauptschwierigkeit war jedoch, daß die Church of Scotland *Staatskirche* war und an diesem Status zunächst hartnäckig festhalten wollte. Die United Free Church erklärte demgegenüber auf ihrer Generalsynode 1908, die Entstaatlichung der Church of Scotland und die Verselbständigung ihres Vermögens sei im Interesse sowohl des Staats als auch der Kirche gelegen und eine unverzichtbare Voraussetzung für eine Union.

Innerhalb der Church of Scotland kam es daraufhin zu einem Prozeß des Umdenkens. Nach langwierigen Verhandlungen mit dem Parlament verabschiedete dieses 1921 eine Vorlage, durch die einerseits der Kirche das Recht zugesichert wurde, in allen Fragen der Lehre und des kirchlichen Lebens autonom ihr eigenes Recht zu schaffen, andererseits die Nation in ihrer Gesamtheit auf ihre Pflicht hingewiesen wurde, Gott und Christus zu dienen und das Reich Gottes zu fördern. Auf dieser Basis konnten beide Kirchen den Einigungsprozeß vollenden. 1928 legten die Kirchen die endgültigen Vorschläge zur Union vor; 1928/29 fanden nach und nach in den Kirchenkreisen, den Presbyterien und Gemeinden die Abstimmungen statt.

Die Union wurde am 2. Oktober 1929 vollzogen. Zum letzten Mal kamen die Generalsynoden der beiden Kirchen getrennt zusammen. Zwei Züge machten sich auf den Weg zur St.-Giles-Kathedrale; als sie sich trafen und zu einem einzigen Zug wurden, stimmte man den Psalm 133 an: „Siehe, wie fein und lieblich ist es, wenn Brüder ein-

[8] Rouse – Neill II, 57; vgl. zum Folgenden ebd. 57–60.

trächtig beisammen wohnen." Nach dem gemeinsamen Gottesdienst begaben sich alle zusammen zur ersten gemeinsamen Generalsynode. Einmütig wurde die Entschließung gefaßt, daß die beiden Kirchen „jetzt und für immer eine Kirche bilden und daß der Name der Kirche lauten soll: The Church of Scotland".

Die Zeit nach der Gründung der neuen Kirche war nicht leicht. Beide Kirchen waren nahezu in jedem Pfarrort Schottlands vertreten, und es gab im Zug des Zusammenschlusses vielerorts heikle Probleme der Anpassung, Ärger und Animositäten – nicht angesichts von Grundsätzen, sondern in Detailfragen. Eine kleine Minderheit von etwa 10% konnte sich mit dem Unionsplan nicht einverstanden erklären und hielt an der Trennung fest; diese weiterbestehende United Free Church of Scotland umfaßte 1956 etwa 25 000 Mitglieder.

2. *The Methodist Church (USA) (1939)*

Diese Union ist eine der größten, die unter protestantischen Kirchen erreicht wurde, ohne irgendeine bedeutende abweichende Minderheit zu hinterlassen; 1955 hatte die Methodist Church über 9 Millionen Mitglieder[9].

Die Hauptprobleme auf dem Weg zu dieser Union waren nicht theologischer oder verfassungsmäßiger Art, sondern die Überwindung der emotional aufgeladenen sozialen Spannungen zwischen den Nord- und den Südstaaten, die 1844 zur Spaltung geführt hatten. Damals behandelte die Generalkonferenz der Methodist Episcopal Church den Fall eines Bischofs, der durch seine zweite Heirat Eigentümer einiger Sklaven geworden war, und beschloß, „daß er sein Amt nicht ausüben darf, solange dieses Hindernis vorliegt". Mit dieser Verurteilung der Sklaverei konnten sich die Südstaatler nicht abfinden; sie leiteten die Trennung ein, und es kam zur Gründung der Methodist Episcopal Church, South. Die Taktlosigkeit der Eroberer aus den Nordstaaten gegenüber dem Süden im amerikanischen Bürgerkrieg führte zu einer tiefen Verbitterung, die eine Wiederaufnahme christlicher Beziehungen zwischen beiden Kirchen bis auf weiteres unmöglich machte.

Dreißig Jahre nach der Trennung, 1874, knüpfte man erste lose Kontakte an. 1910 kam eine gemeinsame Kommission zustande, die die Wiedervereinigung planen sollte. Nach einem Mißerfolg im Jahr 1920 scheiterte ein Unionsversuch im Jahr 1923 wesentlich daran, daß man im Süden fürchtete, weiße Gemeinden könnten schwarzen Bischöfen unterstellt werden. 1934 nahm man die Verhandlungen wieder auf – nunmehr unter Beteiligung der Methodist Protestant Church, die sich um 1830 von der Episcopal Church getrennt hatte und eine vergleichsweise demokratische Verfassung hatte. Damit stellte sich noch zusätzlich das Problem einer Integration verschiedener Verfassungsstrukturen.

Die abschließende Einigungskonferenz von 50 Bischöfen und 900 Delegierten fand April/Mai 1939 in Kansas City statt. Der vorliegende Unionsplan wurde einstimmig

[9] Vgl. zum Folgenden Rouse – Neill II, 60–64.

angenommen. Das Bemühen, eine dreißig Jahre währende Spaltung zu überwinden, hatte damit nach 65 Jahren Erfolg.

Korporative Unionen, überkonfessionell, zwischen nicht-bischöflich verfaßten Kirchen

1. *The United Church of Canada (1925)*

Dieser organische Zusammenschluß von vier kanadischen Kirchen (Presbyterianer, Methodisten, Kongregationalisten, Union örtlicher Gruppen) war der vorläufig letzte Schritt eines langen Einigungswegs[10]. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts gab es in Kanada etwa 40 verschiedene kirchliche Gemeinschaften; es war keineswegs ungewöhnlich, in einer Ortschaft mit nur 500 Einwohnern sechs um ihre Existenz ringende Kirchen zu finden. Dieser unerträgliche Zustand ließ den Willen zur Einigung erstarken. Das 19. Jahrhundert war die Epoche der Einigung innerhalb der Konfessionen; nach insgesamt achtzehn innerkonfessionellen Wiedervereinigungen gab es zu Beginn unseres Jahrhunderts im wesentlichen acht Kirchengemeinschaften – die genannten vier, dazu die römisch-katholische Kirche, die Anglikaner, die Lutheraner und die Baptisten.

1902 erklärte die Generalsynode der Methodist Church, angesichts des wachsenden kirchlichen Notstands im kanadischen Westen sei nun die Zeit für einen entschlossenen Schritt zum engeren Zusammenschluß zwischen den Kirchen gekommen. Im April 1904 kamen Methodisten, Presbyterianer und Kongregationalisten in einer vorbereitenden Besprechung überein, daß eine organische Union wünschenswert und durchführbar sei, das Ziel sei eine die Mehrheit der Nation umfassende Kirche als ein wesentliches Moment der nationalen Integration Kanadas. Die Geschichte der Gründung der United Church of Canada läßt sich am besten in vier Phasen darstellen:

a) Ausarbeitung der Unionsbasis (1904–1910): Bis zum Jahr 1908 konnte sich ein offizieller Ausschuß über eine Lehrgrundlage ohne größere Schwierigkeiten einigen; auch über das Wesen des geistlichen Amts gab es keine Lehrdifferenzen. Im Bestreben, möglichst viele Kirchen in der geplanten Union zusammenzuführen, führte man Gespräche mit Anglikanern, Lutheranern und Baptisten, jedoch ohne Ergebnis. Man bemühte sich aber, die Unionsbasis so zu gestalten, daß die Differenzen zu diesen an der geplanten Union nicht beteiligten Kirchen möglichst gering blieben und auf diese Weise Wege offenbleiben könnten, um in fernerer Zukunft eine Union auch mit diesen Kirchen in Angriff nehmen zu können.

Der Ausschuß hegte zunächst die Hoffnung, daß mit dem theologischen Konsens schon die entscheidende Hürde auf dem Weg zur Union genommen sei. Indes traten die wirklich schwierigen Probleme auf, als die Verhandlungen von der Theorie zur Praxis, von theologischen zu nicht-theologischen Problemen, von den Fragen der Lehre zu denen der Pfarrerausbildung, von der Erörterung des Wesens des geistlichen Amts

[10] Vgl. zum Folgenden Rouse – Neill II, 64–70; Winterhager, 37–111.

zu konkreten Fragen der Verfassung, der Verwaltung und der Gesetzgebung voranschritten. Im Bereich der Verwaltung beispielsweise ergab sich die Schwierigkeit, daß die Methodisten an ihrer Tradition eines orts- und gemeindeungebundenen Amts festhalten wollten, die Presbyterianer und Kongregationalisten jedoch der Überzeugung waren, der Pfarrer müsse von seiner Gemeinde berufen werden und dürfe nicht von ihr getrennt werden können. Eine weitere Schwierigkeit war, daß der Generalsuperintendent der kanadischen Methodistenkirche auf acht Jahre, die Vorsitzenden der beiden anderen Kirchen hingegen nur auf ein Jahr gewählt wurden. Eine Kompromißlösung, die die Vorzüge der verschiedenen Verwaltungssysteme vereinigte und dazu auch noch die Aussicht hatte, von den Gemeindeversammlungen der verschiedenen Kirchen angenommen zu werden, war offenbar nur schwer zu finden.

b) Verpflichtung der Kirchen auf die Unionsbasis (1910–1917): 1910 gaben die gesetzgebenden Organe der beteiligten Kirchen ihre vorläufige Zustimmung zur ausgearbeiteten Unionsbasis. Typisch erscheint, daß von dem Augenblick an, da die Union in greifbare Nähe rückte, die kritischen Stimmen gegen das Projekt stärker wurden. Bis 1916 war die Gegnerschaft bei den Presbyterianern auf 40% angewachsen; das Zentrum des Widerstands lag in den größten und bestorganisierten, wohl auch reichen Gemeinden des Ostens. Bei dieser presbyterianischen Opposition spielten neben religiösen Motiven und insbesondere der Furcht, daß die großartige alte Tradition presbyterianischen Glaubens in der Union aufs Spiel gesetzt würde, auch weniger religiöse Motive eine erhebliche Rolle: Man mochte die gefühlsbetonte Form der methodistischen Gottesdienste nicht leiden oder war über die Rolle verärgert, die die Methodisten im Feldzug für das Verbot alkoholischer Getränke spielten.

c) Werbung um kritische Minderheiten (1917–1921): Angesichts dieser wachsenden Opposition kamen die Kirchen überein, den Vollzug der Union hinauszuschieben und die Zeit bis 1921 ausschließlich dafür zu verwenden, die presbyterianische Minderheit zum Nachgeben zu bewegen. Der Erfolg blieb aus. Das Verhältnis zwischen Gegnern und Befürwortern der Union war 1921 fast genauso wie 1917.

d) Letzte Vorbereitungen (1921–1925): Zum endgültigen Vollzug der Union mußten das Parlament des Dominions und die Provinzparlamente um sogenannte „Ermächtigungsgesetze" angegangen werden, die der Union eine öffentlich-rechtliche Gültigkeit sichern und die Gefahr späterer Rechtsstreite vermeiden sollten. Der Streit zwischen Gegnern und Befürwortern wurde in den Parlamentsausschüssen noch einmal ausgefochten und durch einen Streit um Zuständigkeitsfragen ergänzt. Da klar war, daß im Fall einer Union eine Spaltung der presbyterianischen Kirche unvermeidlich war, wurde in den presbyterianischen Gemeinden nochmals über die Union abgestimmt, damit bei der Trennung das Vermögen gerecht aufgeteilt werden könnte. Über ein Drittel der Presbyterianer stimmte nochmals gegen die Union; die Spaltung ging teilweise quer durch die Familien. Am 19. Juli 1924 erhielt das Ermächtigungsgesetz die königliche Zustimmung und wurde kanadisches Recht.

Am 10. Juni 1925 wurde die United Church of Canada in der „Arena" zu Toronto

feierlich gegründet. In der „Manifestation der Heiligung", dem Kernstück des Gründungsgottesdienstes, kam der Grundgedanke der Union deutlich zum Ausdruck, daß nämlich die bisher gegeneinander wirkenden Traditionen der beteiligten Kirchen in Zukunft gemeinsam „Glieder im Dienst der Heiligung des ganzen Volkes" sein wollten. Die Vertreter der unierenden Teilkirchen traten nacheinander auf und verkündeten, was sie als „Beiträge ihrer Denominationen" in die geeinte Kirche mitbrachten.

Der presbyterianische Vertreter: „Wir bringen das Wächteramt der Kirche mit, das dem Bundesvolk Gottes das Recht auf Unterweisung in der Heiligen Schrift gewährleistet." Der Vertreter der Methodisten erklärte: „Wir bringen mit das missionarische Zeugnis von des Menschen Erlösung, die persönliche Erfahrung vom Heiligen Geist in uns und den Dienst zu Seiner Ehre in Worten und heiligen Gesängen." Der Vertreter der Kongregationalisten fuhr fort: „Wir bringen die freie Ausübung des prophetischen Amts und im öffentlichen Leben den Einsatz für Gerechtigkeit und für Freiheit des Menschen." Der Vertreter der örtlichen Union erklärte: „Wir bringen als unser Geschenk an die Kirche vertrauensvoll das Anliegen mit, daß im Reich Gottes immer auch ein Platz sein möge für eine intensive Pflege des Gemeindelebens auf örtlicher Ebene."[11]

Die neue unierte Kirche gab sich mit dem Erreichten nicht zufrieden. Auf der zwei Monate später in Stockholm tagenden Weltkonferenz für Praktisches Christentum und auf der ersten Weltkonferenz für Glaube und Kirchenverfassung (Lausanne 1927) war die Kanadische Union Thema ausführlicher Diskussion. 1968 kam es zu einer weiteren Union mit der Evangelischen Brüder-Unität; heute steht die Union in Verhandlungen mit der Anglikanischen Kirche von Kanada und der Christlichen Kirche in Kanada[12]. Sie hat wesentlichen Anteil an der Vereinigung des Reformierten Weltbunds und des Internationalen Kongregationalistenrats im August 1970 in Nairobi[13].

2. *„Kirche Christi in Japan" (Nippon Kirisuto Kyodan) (1941)*

Diese Union ist insofern ein beachtenswerter Sonderfall, als der Anstoß dazu nicht von den Kirchen ausging, sondern von der japanischen Regierung[14]. Am 1. April 1940 verabschiedete die Regierung ein Gesetz über religiöse Körperschaften; es brachte einerseits den Kirchen den Vorteil staatlicher Anerkennung neben Shintoismus und Buddhismus, andererseits den Nachteil einer „quälenden amtlichen Kontrolle eines Glaubens, dessen Grundsätze der Unvereinbarkeit mit den imperialen Zielen Japans verdächtigt wurden". 1938 gab es in Japan neben der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche eine Christenheit von etwas über 200 000 Gliedern in 68 Organisationen. Da der nahezu allmächtige Erziehungsminister wissen ließ, daß jede religiöse Körperschaft mit weniger als 5000 Mitgliedern nicht mit gesetzlicher Zulassung rechnen könnte,

[11] Zit. Winterhager, 38 f.

[12] Groscourth, 105, 112.

[13] Vgl. R. Groscurth, Kirchliche Union – unierte Kirchen, in: Evang. Kommentare 3 (1970) 398–401, 400; H. J. Schabram, Ökumenische Impulse aus Nairobi. Ein neuer Reformierter Weltbund stellt sich vor, in: Luth. Monatshefte 9 (1970) 514–516.

[14] Vgl. zum Folgenden: Rouse – Neill II, 72–76; RGG VI, 1147; Groscurth 106.

sahen sich 42 denominationelle Gruppen gezwungen, sich 1941 zu einer „Kirche Christi in Japan" zu vereinigen.

Der Kyodan umfaßte in seiner endgültigen Gestalt Presbyterianer, Methodisten, Baptisten, Lutheraner, Jünger Christi, eine Anzahl kleinerer Gruppen und 68 anglikanische Gemeinden (von insgesamt 229) mit drei Bischöfen; diese drei Bischöfe weihten 1943 sieben andere, um die bischöfliche Sukzession in Zeiten der Gefahr zu sichern. Auf Anordnung des Staats mußte der Kyodan straff organisiert werden, außerdem mußte seine Verfassung mit nationalistischem Gedankengut angereichert werden; so hieß es darin beispielsweise, daß der japanische Christ „seinen Christenglauben stärken solle, indem er den Weg der traditionellen japanischen Ethik genau befolgt und so seinen Beitrag leistet für die Zukunft des japanischen Reichs".

1945 hoben die Besatzungsmächte das Gesetz über religiöse Körperschaften auf. Einige kleinere Gruppen zogen sich sofort aus der Union zurück. Die Lutheraner forderten, daß sich der Kyodan nicht als Kirche, sondern als Bund verstehen solle, drangen damit aber nicht durch und gaben aus Treue zu ihrer Konfession die Mitgliedschaft mit Bedauern auf. Die sechs überlebenden anglikanischen Bischöfe wurden auf Empfehlung der Lambeth-Konferenz von 1948 von der inzwischen wiedergegründeten anglikanischen Kirche Japans als zwar gültig, aber wider die Ordnung geweihte Bischöfe ohne Jurisdiktion übernommen. Die Spannungen zwischen den im Kyodan verbleibenden Gruppen waren erheblich. Man bezichtigte die Führer aus der Kriegszeit der Kollaboration mit der Regierung und verlangte ihren Rücktritt. Man mußte sich über eine gemeinsame Bekenntnisgrundlage einigen; dies gelang 1956. Man mußte eine neue Verfassung erarbeiten, die den einzelnen Gruppen und ihren religiösen und theologischen Traditionen größeren Spielraum gewährt, und somit alle Diskussionen leidvoll nachholen, die gewöhnlich der Gründung einer Union vorausgehen. Der Kyodan hat sich inzwischen konsolidiert; 1970 vereinigte er sich mit der Vereinigten Kirche von Okinawa.

Korporative Unionen von bischöflich und nicht-bischöflich verfaßten Kirchen

The Church of South India (CSI) (1947)

Diese Union war die erste, die eine Kirche mit historischem Episkopat und Kirchen ohne bischöfliche Verfassung vereinigte[15]. Beteiligt waren vier anglikanische Diözesen Südindiens, die vier methodistischen (nicht-episkopalen) Synoden dieser Region und eine 1908 gegründete föderative Gemeinschaft aus Kongregationalisten, Presbyterianern und anderen reformierten Gruppen (die sogenannte „South India United Church") mit insgesamt ca. 1 Million Mitgliedern.

[15] Vgl. zum Folgenden: Rouse – Neill II, 89–93; Winterhager, 112–223; B. Sundkler, Art. Südindien, in: RGG ³VI, 468–472.

Hauptmotive für die Einigung waren einmal das Bestreben nach einer wirksamen Missionsarbeit, ferner der aufkommende indische Nationalismus (sechs Wochen vor der Konstituierung der Union war Nehru als Ministerpräsident der Indischen Union vereidigt worden), der den einzelnen Kirchen nahelegte, sich aus der Abhängigkeit der Mutterkirchen des Westens zu lösen, ihren eigenen indischen Weg zu suchen, als gleichberechtigte Partner gegenüber den Kirchen des Westens aufzutreten und sie sogar mit neuen Vorstellungen von der Sichtbarkeit der Einheit der Kirche herauszufordern.

Einen ersten konkreten Anstoß zur Union gab die Konferenz von Tranquebar im Mai 1919. Von 1920 bis 1929 wurde eine erste Ausgabe eines Scheme of Church Union in South India erarbeitet. Die Diskussion und wiederholte Korrektur dieses Plans zog sich über ein Jahrzehnt hin. In den Jahren 1943 bis 1946 fanden in den einzelnen Kirchen die letzten Abstimmungen über den endgültigen Unionsplan statt. Am 27. September 1947 wurde die CSI konstituiert.

Bezüglich der *Bekenntnisgrundlage* einigte man sich im wesentlichen auf das anglikanische Lambeth-Quadrilateral von 1888 und dessen revidierte Form von 1920; demnach ist 1. die heilige Schrift als höchste und zureichende Autorität für Glaube und Leben anzuerkennen; 2. Nicänum und Apostolicum sind gemeinsames Glaubensbekenntnis; 3. Taufe und Abendmahl gelten als von Christus eingesetzte Sakramente; 4. das „historische Bischofsamt" wird übernommen.

Der eigentlich springende Punkt des Unionsplans ist die Art und Weise, wie man die anglikanische *Tradition des „historischen Episkopats"* mit den nicht-bischöflichen Verfassungstraditionen der anderen beteiligten Kirchen zum Ausgleich bringen wollte. Man entschied sich für das historische Bischofsamt und verfügte, daß es vom Zeitpunkt der Union an in der CSI nur mehr die bischöfliche Ordination von Amtsträgern geben solle. Zugleich wurde bestimmt, daß die nicht-bischöflich ordinierten Amtsträger, die zum Zeitpunkt der Gründung der Union schon ein Amt innehaben, wie bisher ihr Amt weiterhin ausüben dürfen; sie sollen gleiches Recht und gleichen Status haben wie die bischöflich ordinierten Amtsträger; allerdings sollen die Gläubigen dagegen gesichert sein, daß ihnen ein Amt aufgezwungen würde, das sie gewissensmäßig nicht bejahen könnten. Die Frage nach der theologischen Bewertung des Amts und der vom Zeitpunkt der Union an bestehenden verschiedenen Ämtertypen darf laut Verfassung dreißig Jahre lang nicht diskutiert werden.

Der diesen Bestimmungen und dem befristeten Verzicht auf eine theologische Definition des Amts zugrunde liegende Gedanke war, daß sich dieser anomale Zustand nach dreißig Jahren via facti normalisiert haben werde in dem Sinn, daß dann alle nicht bischöflich ordinierten Amtsträger beispielsweise aus Altersgründen aus dem Dienst geschieden sein werden, es nur mehr bischöflich ordinierte Amtsträger geben werde, sich damit eine weitere Diskussion über das theologische Verhältnis der verschiedenen Ämtertypen erübrigen werde und sich die Frage nach dem Wesen des Amts leicht lösen lasse. Nach Ablauf der dreißig Jahre (also 1977) soll dann noch darüber entschieden werden, unter welchen Bedingungen neu eingereiste ausländische Missio-

nare ohne bischöfliche Ordination in der CSI ein Amt ausüben dürfen. Diese typische Grundidee, einen theologischen Schwebezustand für dreißig Jahre in Kauf zu nehmen, um nicht 1947 über Fragen entscheiden zu müssen, in denen vielleicht kaum Einigung zu erzielen gewesen wäre und die sich nach Ablauf einer Generation von selbst erledigt haben würden, war Gegenstand weltweiter Erörterungen und ist so nie mehr wiederholt worden.

Der einschlägige Abschnitt der Verfassung der CSI lautet: „Die Kirche von Südindien übernimmt den historischen Episkopat und wird ihn in einer konstitutionellen Form beibehalten. Die Übernahme bedeutet jedoch keinerlei Verpflichtung auf eine bestimmte theologische Interpretation des bischöflichen Amts. Weder in bezug auf das bischöfliche Amt noch auf andere Ämter und Dienste wird von einem Geistlichen, der in den Dienst dieser Kirche eintritt, eine theologische Wertung gefordert werden . . . Vom Tag der Verkündigung der Union an werden für dreißig Jahre die Geistlichen aller Kirchen, deren Missionen die früher getrennt existierenden Teilkirchen gegründet haben, als Diener (Ministers) der Kirche von Südindien zugelassen werden . . . Nach Ablauf der dreißig Jahre wird die Kirche von Südindien entscheiden, ob es weiterhin Ausnahmen geben soll für die in der Regel bischöflich zu ordinierenden Geistlichen. Ebenso wird nach Ablauf der dreißig Jahre eine allgemeine Entscheidung darüber getroffen werden, unter welchen Bedingungen Geistliche anderer Kirchen in den Dienst der Kirche von Südindien aufgenommen werden sollen. Durch diese Entscheidungen sollen zwei Grundsätze betont werden: (1) Es soll in der Kirche von Südindien ein einheitliches Amt geben. (2) Die Kirche von Südindien soll volle Sakramentsgemeinschaft und Lebensgemeinschaft pflegen mit den Konfessionen, aus denen die Kirche von Südindien hervorging."[16]

Gegenwärtige Unionsverhandlungen

1. *Verhandlungen zwischen Anglikanern und Methodisten in England*

1946 rief der damalige Erzbischof von Canterbury, G. Fisher, die englischen Freikirchen auf, „to take episcopacy into their system". 1953 beschlossen die Methodisten, mit der Kirche von England Unionsverhandlungen aufzunehmen[17]. Eine gemischte Kommission arbeitete von 1956 bis 1963; sie kam zu dem Ergebnis, daß die Einigung zwischen Anglikanern und Methodisten in einem *Zwei-Stufen-Plan* verwirklicht werden solle: Während der ersten Stufe sollen beide Kirchen in volle Gemeinschaft miteinander treten, ohne ihre Identität aufzugeben; in der zweiten Stufe soll dann eine vereinigte Kirche gebildet werden. Dieser Zwei-Stufen-Plan ähnelt in den Grundzügen dem Unionsplan der CSI (Die Stufe 1 des englischen Plans entspricht den ersten dreißig Jahren [1947–1977] der CSI). Im Unterschied zum südindischen Plan und in Anlehnung an die Unionsprojekte von Nordindien und Ceylon sieht der englische Plan jedoch am Beginn der ersten Stufe Rekonziliationsgottesdienste vor, die der Integra-

[16] Zit. Winterhager, 197, 201.

[17] Folgende Darstellung und Zitate aus dem Scheme (mit Seitenzahl) nach: E. W. Heese, Anglikaner und Methodisten auf dem Weg zur Einheit, in: Internat. Kirchl. Zschr. 59 (1969) 135–149; ferner ebd. 154 f., 235 f.

tion beider bestehender Amtsformen dienen sollen. 1965 stimmten beide Kirchen diesem Plan grundsätzlich zu. Man gründete eine offizielle Anglikanisch-Methodistische Einheitskommission. Diese veröffentlichte 1967 einen Zwischenbericht, 1968 den endgültigen Bericht in zwei Teilen: „Anglican-Methodist Unity, Part 1 The Ordinal" und „Anglican-Methodist Unity, Part 2 The Scheme".

Bezüglich der *Lehre* stellt der Scheme fest, „daß uns keine substantiellen Lehrfragen voneinander trennen" (Scheme, 7); zwar gebe es ungelöste Glaubensunterschiede, aber sie folgen nicht den traditionellen Konfessionsgrenzen, sondern überschneiden sie. Im ganzen ist der Scheme geprägt vom Geist der anglikanischen „comprehensiveness".

Wie in allen Unionsverhandlungen, die von anglikanischer Seite geführt werden, nimmt die Erörterung der *Amtsfrage* im Scheme einen breiten Raum ein. Die Anglikaner hatten 1965 der Aufnahme formeller Unionsverhandlungen u. a. auf folgender Grundlage zugestimmt: „Die Annahme des Bischofsamts in Kontinuität mit dem historischen Episkopat durch die Methodistenkirche und die unveränderliche Praxis der bischöflichen Ordination ihrer Amtsträger in der Zukunft" (Scheme, 179). Im Zwischenbericht 1967 wird festgestellt, daß die Methodisten das Bischofsamt übernehmen werden „als ein Zeichen und Unterpfand der Einheit und der Kontinuität der Kirche Jesu Christi" (Scheme, 8). Schon früher hatten die Methodisten erklärt, daß sie in der Übernahme des Episkopats nicht bloß eine Frage kirchlicher Verwaltung sehen, daß sie sich vielmehr bewußt sind, „daß sie sich hier nicht im Kontext des bloßen Namens oder der Jurisdiktion bewegen, sondern in dem der Apostolizität, mit allem, was dies für die Lehre von Gott und seiner Kirche bedeutet" (Scheme, 38).

Um kritischen Einwänden von Methodisten zu begegnen, weist der Scheme ausdrücklich darauf hin, daß die traditionelle Kritik der Methodisten am Bischofsamt nicht sosehr gegen dieses selbst als gegen bestimmte Theorien gerichtet gewesen sei, die aber auch von vielen Anglikanern abgelehnt würden; die Anglican Communion habe niemals offiziell irgendeine besondere Theorie über den Ursprung des historischen Bischofsamts, seine genaue Beziehung zum Apostolat und den Sinn, in dem es als von Gott gegeben aufgefaßt werden müsse, vertreten; die gleiche Freiheit der Interpretation, wie sie unter den Anglikanern herrsche, müsse auch den Methodisten eingeräumt werden.

Die Methodistenkirche und die künftige Union, so heißt es im Scheme weiter, solle nicht auf ein bestimmtes Modell des bischöflichen Amts aus dem 3. oder 4. Jahrhundert oder aus dem englischen 18. Jahrhundert verpflichtet werden; vielmehr wolle man im Lauf der ersten Stufe eine neue Gestalt des Bischofsamts suchen, das für die Zukunft gültig sein könne (vgl. Scheme, 38). Als unverzichtbare Elemente des Bischofsamts nennt der Scheme: Aufsicht, „leadership in thought and action", Ausübung der kirchlichen Disziplin, Seelsorge an den Geistlichen; dem Bischof kommt ferner die Ordination aller Geistlichen und die Teilnahme an der Konsekration anderer Bischöfe zu; Ordination und Konsekration sollen lebenslang gültig sein. Der Scheme hält es für richtig, wenn der jeweilige Präsident der Methodistenkonferenz zum Bischof konsekriert wird,

ungeachtet der Tatsache, daß seine Amtsdauer herkömmlicherweise auf ein Jahr beschränkt ist.

Ab Beginn der ersten Stufe soll in beiden Kirchen ein neu erarbeiteter *gemeinsamer Ordinationsritus* eingeführt werden, der als Part 1 The Ordinal 1968 veröffentlicht wurde. Als das Wesentliche im Ritus gilt Ordinationsgebet und Handauflegung. In Einzelheiten nimmt sich der Ordinationsritus den der Kirche von Südindien zum Muster. Ein römisch-katholischer Theologe, P. Lecuyer, urteilte, nach seiner Meinung könne dieser Ritus von der römisch-katholischen Kirche vollständig als Ordinationsritus übernommen werden.

Das charakteristische und auch am meisten kritisierte Stück des Unionsplans sind die vorgesehenen *Versöhnungsgottesdienste* am Beginn der ersten Stufe. Neben dem „Central Service", in den anglikanischerseits hauptsächlich die Bischöfe einbezogen sein sollen, sollen „Local Services" stattfinden, in denen es um die Integration der anglikanischen und methodistischen Amtsträger in den einzelnen Distrikten geht. Das Kernstück dieser Gottesdienste soll laut Scheme die „Handauflegung mit Gebet auf jeden Diener der Kirche durch einen höheren Amtsträger der anderen" sein (Scheme, 120). Das Ziel der Acts of Reconciliation soll sein, die vor Gott und den Menschen von beiden Kirchen übernommene Verpflichtung zur Einheit öffentlich zum Ausdruck zu bringen, auf diese Weise eine lange Periode der Isolierung und Unabhängigkeit zu beenden und durch den Akt der Handauflegung die Amtsträger zusammenzuführen „als Mit-Presbyter nach der Gestalt und der Lehre des Amts, worauf sich beide Kirchen geeinigt haben" (Scheme, 127). Der Scheme betont zwar, daß durch diesen Akt gegenseitiger Handauflegung die geistliche Wirklichkeit des Amts in der Methodistenkirche, wie es bisher ausgeübt wurde, nicht in Frage gestellt sein soll; er läßt aber bewußt offen, ob es sich bei dieser Handauflegung für die methodistischen Amtsträger um eine Reordination oder eine bedingte Ordination oder nur um ein Symbol der gegenseitigen Anerkennung handeln soll. So tritt an die Stelle des dreißigjährigen theologischen Schwebezustands in der Kirche von Südindien eine – von Kritikern so genannte – „kalkulierte Zweideutigkeit" der Versöhnungsgottesdienste nach dem englischen Plan[18].

Dieser Gedanke der Versöhnungsgottesdienste spielt übrigens auch in anderen interkonfessionellen Lehrgesprächen über das kirchliche Amt eine Rolle. Das Dokument „Teilkonsens über das kirchliche Amt" der Theologengruppe von Dombes beispielsweise schlägt der römisch-katholischen und den protestantischen Kirchen ebenfalls vor, die gegenseitige Anerkennung und Wiederannahme der Ämter durch eine wechselseitige Handauflegung mit „polyvalentem Charakter" zu vollziehen[19].

Offene Probleme, wie die genauere Gestalt der zukünftigen gemeinsamen Ämterstruktur, der Gebrauch unfermentierten Weins beim methodistischen Abendmahl, die Behandlung der übrigbleibenden konsekrierten Abendmahlselemente, die zeitweise

[18] Zit. in: Nach dem Scheitern des Unionsplanes zwischen Anglikanern und Methodisten, in: HerdKorr 23 (1969) 354 f.

[19] Deutsche Übersetzung dieses Dokuments in: HerdKorr 27 (1973) 36–39, 39.

noch weiterbestehende Feier des Abendmahls durch autorisierte Laien bei den Methodisten, die verschiedene Behandlung Geschiedener in beiden Kirchen, das unterschiedliche Verhältnis von Kirche und Staat sollen laut Scheme im Laufe der ersten Stufe einer Lösung zugeführt werden.

Die *Internationale altkatholische Bischofskonferenz* kam in einer vorsichtigen Stellungnahme vom 1. Mai 1969 in Bonn zu dem Schluß, „dem Ordinal gegenüber ein klares Ja sagen zu müssen, dem Scheme gegenüber kein absolutes Nein sagen zu dürfen . . . Im Vertrauen darauf, daß die Kirche von England ihren katholischen Charakter bewahrt, wartet die IBK die weitere Entwicklung ab in dem Sinne, daß sie ihr endgültiges Urteil erst abzugeben vermag, wenn Stufe I erreicht ist und eine Zeitlang gedauert haben wird." [20]

Dem Unionsplan war bislang *kein Erfolg* beschieden. Man war übereingekommen, daß er durchgeführt werden solle, wenn er in beiden Kirchen eine Mehrheit von 75% erreichen könne. Die entscheidende Abstimmung fand am 8. Juli 1969 statt. Die in London tagenden anglikanischen Konvokationen von Canterbury und York konnten jedoch nur 69% der Stimmen auf den Plan vereinigen. Damit war der Plan vorläufig gescheitert, obwohl die gleichzeitig in Birmingham tagende Methodistenkonferenz eine Mehrheit von 77,4% zugunsten der Union ergab.

Die Verantwortlichen beider Kirchen sind sich einig, daß dieses Scheitern nicht als endgültig betrachtet werden darf – schon allein deshalb, weil viele Gemeinden, die für die Union gestimmt hatten, ihrer Enttäuschung dadurch Luft machten, daß sie demonstrativ gemeinsam das Abendmahl feierten, nicht wenige Gläubige im Scheitern dieses Plans einen endgültigen Beweis für die Unfähigkeit der institutionellen Kirche sehen, „den dringendsten Nöten des christlichen Lebens gerecht zu werden", so etwas wie eine „dritte Konfession" im Entstehen begriffen ist und somit eine unkontrollierte Entwicklung von unten Platz greift [21].

Die *Gründe* für das Scheitern der Union dürften kaum theologischer Art sein. Ein Kommentator meint: „Das Unbehagen der anglikanischen Bourgeoisie vor den kleinen Leuten in den methodistischen Gemeinden, wo der Laie das alkoholfreie Abendmahl austeilt, ist im Grunde der einzige miserable Hemmschuh zu einer neuen Entwicklung." [22]

2. *Consultation on Church Union (COCU) (seit 1960)*

An diesem bisher größten Unionsprojekt in der Geschichte der ökumenischen Bewegung beteiligten sich neun Denominationen mit insgesamt 26 Millionen Mitgliedern [23].

[20] Stellungnahme der IBK in: Internat. Kirchl. Zschr. 59 (1969) 150–153.

[21] Vgl. M. Smart, Nach der Abstimmung über den anglikanisch-methodistischen Unionsplan. Die Situation in der Sicht eines anglikanischen Laien, in: Evang. Kommentare 2 (1969) 602–604.

[22] Nach dem Scheitern . . ., a. a. O. 355.

[23] Vgl. zum Folgenden: P. A. Crow, Auf dem Wege zur Kirchenunion – Aufruf zur Begegnung, in: Groscurth, 79–96; E. Rohland, Amerikanische Kirchen auf dem Weg zur Einheit, in: Ökumenische Rundschau 18 (1969) 487–494; J. R. Nelson, Vereinigte Staaten – Vereinigte Kirche?, ebd. 19 (1970) 167–173;

Manche der beteiligten Kirchen sind selbst aus früheren Kirchenunionen hervorgegangen. So vereinigte sich beispielsweise die 1939 entstandene Methodist Church (siehe oben S. 764) im Jahr 1968 mit der Brüderunität und nimmt nun als United Methodist Church an den Verhandlungen teil. Nicht offiziell beteiligt sind neben den römischen Katholiken und den Orthodoxen die Lutheraner, Baptisten, Mennoniten und Brüder.

Die COCU ist vor allem deshalb bedeutsam, weil sich an ihr nach wie vor schwarze und weiße Kirchen beteiligen, obwohl der „institutionalisierte Rassismus" eine dauernde erhebliche Belastung der Verhandlungen bedeutet, weil sie ferner den bei jedem Unionsprojekt entstehenden sozialpsychologisch begründeten Schwierigkeiten mit einem erheblichen organisatorischen Aufwand zu steuern versucht. Sie bemüht sich auch, allen kritischen Stimmen gegen dieses Projekt sorgfältig Rechnung zu tragen. Kritisch wird gegen die COCU eingewandt, hier bestehe die Gefahr eines kirchlichen Narzißmus oder sie leiste einem unreflektierten Nationalismus nach dem Motto „ein Volk, eine Kirche" Vorschub; da ferner große Konfessionen wie etwa die römisch-katholische Kirche oder die Lutheraner nicht beteiligt seien, sei eine neuerliche Konfessionalisierung des amerikanischen kirchlichen Lebens – ärger als vorher – zu befürchten.

Im März 1970 verabschiedete die 9. Vollversammlung der COCU einen ersten Entwurf eines Unionsplans und übergab ihn den Kirchen und den einzelnen Gemeinden zu Studium und Stellungnahme. Inzwischen haben sich rund 400 000 Kirchenglieder an der Diskussion des Plans beteiligt. Die 11. Vollversammlung zog im Frühjahr 1973 folgende Bilanz: „Fast ohne Ausnahme erkennen die Teilnehmer die fundamentale Wirklichkeit der Einheit der Kirche und bekennen sich zum Auftrag des Evangeliums, die Einheit, die in Christus gegeben wurde, sichtbar zu machen. Überdies zeigen die Reaktionen eine allgemeine Übereinstimmung der Kirchen hinsichtlich Glauben, Gottesdienst und die grundlegende Art des geistlichen Amts der Kirche. Aber man war im allgemeinen noch nicht bereit, die organisatorischen Strukturen, die für eine kirchliche Einheit vorgeschlagen wurden, zu akzeptieren." Man sei sich klar geworden, daß entwicklungsfähige Vorschläge für organisatorische Strukturen erst „aus der Erfahrung gemeinsamen Lebens und Arbeitens entstehen" könnten. Man empfehle daher, die Beziehungen auf allen Ebenen zu intensivieren, 30 „dynamische Gemeinschaften" zu schaffen, die die künftige Kirchenunion auf lokaler Ebene vorbereiten sollen, und eine „Interims-Abendmahlsgemeinschaft" aufzunehmen. Aus den dabei gewonnenen Erfahrungen könne dann „ein vollständiger Unionsplan für eine kirchliche Einheit – der römisch-katholischen Kirche, der evangelischen und der reformierten Kirchen – entstehen" [24].

H. Bornhäuser, Kommt eine Kirchenunion in Nordamerika?, ebd. 19 (1970) 314–318; G. Gassmann, Die sich vereinigende Kirche. Ein umfassender Unionsplan für die Kirchen der USA, in: Luth. Monatshefte 9 (1970) 281–283; R. Groscurth, „Union" auf amerikanisch, in: Evang. Kommentare 3 (1970) 730–733; Amerikanisches Unionsprojekt auf dem Prüfstand, in: HerdKorr 22 (1968) 218–220; P. A. Crow, Ecumenism and the Consultation on Church Union, in: Journal of Ecumenical Studies 4 (1967) 581–602 (Lit.!); dazu E. A. Smith, Editorial Response, ebd. 603–610.

[24] Zit. in: Ökum. Pressedienst, Nr. 14 (17. 5. 1973) 5–8.

Die Kirchenunionen und die konfessionellen Weltbünde

Das Verhältnis zwischen den lokalen Kirchenunionen und den konfessionellen Weltbünden war lange Zeit *prekär*[25]. Ursache dafür war eine verschiedene Akzentsetzung des Verständnisses von Kircheneinheit: Die Unionskirchen sind die Verkörperung des Gedankens, daß Einheit der Kirche vor allem sichtbare Einheit der Christen, die konkret in einem Land miteinander leben, bedeuten müsse. Die Bildung der konfessionellen Weltbünde war demgegenüber von dem Wunsch getragen, „der über die einzelnen Länder, Nationen und Kontinente hinausgreifenden universalen Dimension der Kirche und ihrer Einheit Ausdruck zu verleihen“[26]. In der Vergangenheit wurden diese verschiedenen Akzente weithin faktisch als miteinander konkurrierende und sich gegenseitig behindernde, störende oder gar ausschließende Prinzipien empfunden.

Ein *positiveres Verhältnis* zwischen Weltbünden und Unionskirchen entwickelte sich im Lauf der letzten zwölf Jahre. Die dritte Vollversammlung des Weltkirchenrats in Neu-Delhi 1961 machte sich zum Anwalt der Unionskirchen und forderte die Weltbünde auf, sich die Auffassung zu eigen zu machen, „daß die Einheit aller Christen an jedem Ort, die natürlich stets eine Einheit in Wahrheit zum Ziel haben muß, von zentraler Wichtigkeit ist“[27]. Umgekehrt machte sich die vierte Vollversammlung in Uppsala 1968 zum Anwalt der universalen Einheitsvorstellung der Weltbünde und richtete in einer gewissen Korrektur und Ergänzung der Sicht von Neu-Delhi an die Adresse der Unionskirchen die Erklärung, daß dem Prinzip der „Einheit aller Christen an jedem Ort“ von Neu-Delhi das Prinzip der „Einheit aller Christen an allen Orten“ hinzugefügt werden müsse. „Das fordert die Kirchen an allen Orten (nicht zuletzt sind die Unionskirchen gemeint!) zur Einsicht auf, daß sie zusammengehören und aufgerufen sind, gemeinsam zu handeln. In einer Zeit, in der die Menschen so offensichtlich voneinander abhängig sind, ist es um so dringlicher, die Bande sichtbar zu machen, die die Christen in einer universalen Gemeinschaft zusammenführen.“[28] Sowohl die Weltbünde als auch die Unionskirchen haben sich dieser Kritik gestellt. An die Stelle gegenseitiger Zurückhaltung ist heute im Verhältnis zwischen ihnen die Bereitschaft zu gegenseitiger Ergänzung im gemeinsamen Bemühen um Einheit getreten.

Die Einstellung der Weltbünde zu den Unionskirchen, in denen eine ihrer Mitgliedskirchen aufgegangen ist, läßt sich vor allem an zwei Fragen ablesen, einmal an der Frage, inwieweit und unter welchen Bedingungen eine volle kirchliche Gemeinschaft zwischen den neuen Unionskirchen und den konfessionellen Weltbünden aufrechterhalten wird und inwieweit eine Unionskirche Mitglied in den Weltbünden sein kann, aus denen die vereinigten Partnerkirchen stammen, zum andern an der Frage, ob die Welt-

[25] Vgl. zum Folgenden: H. Meyer, Das Verhältnis zwischen Unionskirchen und konfessionellen Weltbünden, in: Groscurth, 48–65.

[26] A. a. O. 49.

[27] Neu-Delhi 1961. Dokumentarbericht (Stuttgart 1962) 148.

[28] Uppsala 68 spricht. Sektionsberichte (Genf 1968) 14.

bünde bereit sind, den Unionskirchen weiterhin finanzielle Unterstützung zu gewähren[29].

Für den *Reformierten Weltbund* beispielsweise ergab sich nie eine Schwierigkeit, diese Fragen positiv zu beantworten. In der bis 1970 gültigen Verfassung hieß es: „Unierte Kirchen, die in ihrem Bekenntnis, ihrem Leben und ihrer Kirchenordnung einen ausreichenden und wesentlichen Teil des reformierten Erbes bewahrt haben, . . . sind ebenfalls berechtigt, sich um die Mitgliedschaft im Reformierten Weltbund zu bewerben." Nach einer Erklärung von 1964 ermuntert der Reformierte Weltbund die Kirchen, „mit anderen reformierten Kirchen oder Kirchen anderer Traditionen die Möglichkeit einer engeren Gemeinschaft, gemeinsamen Handelns oder sogar einer Union zu untersuchen".

Für die *Anglican Communion* läßt sich die Änderung der Haltung gegenüber Unionen am Testfall der Kirche von Südindien (CSI) ablesen. Die Lambeth-Konferenz von 1930 antwortete auf die Frage, wie sich die Beziehung zwischen der Anglican Communion und der CSI gestalten werde, die CSI werde „keine anglikanische Kirche" sein, jedoch sei eine „begrenzte Interkommunion" möglich, in folgendem Sinn: „Ihre bischöflich ordinierten Amtsträger . . . werden berechtigt sein, entsprechend den üblichen Bestimmungen in den Kirchen der Anglikanischen Gemeinschaft das Abendmahl auszuteilen. Ihre Kommunikanten werden berechtigt sein, in den Kirchen der Anglikanischen Gemeinschaft das Abendmahl zu empfangen." Jene Amtsträger der CSI, die nicht bischöflich ordiniert sind, hätten hingegen kein entsprechendes Recht in den Kirchen der Anglikanischen Gemeinschaft. Die Lambeth-Konferenzen von 1948 und 1958 behalten diesen Standpunkt im wesentlichen bei. Eine neue Einstellung gewinnt erst die Konferenz von 1968: „Da die Kirche von Südindien sich als eine bischöflich verfaßte darstellt und alle ihre Glieder in Gemeinschaft mit dem Bischof stehen, sind wir . . . der Meinung, daß nunmehr für die Kirchen der Anglikanischen Gemeinschaft der Weg offen ist zur Herstellung der vollen Abendmahlsgemeinschaft mit der Kirche von Südindien."

Sehr zurückhaltend verhielt sich der *Lutherische Weltbund (LWB)*. Erst die Vollversammlung des LWB in Evian 1970 brachte eine Öffnung. Sie erklärt: „Der LWB achtet die Gemeinschaft und Autonomie seiner Mitgliedskirchen und versucht deshalb nicht, diese Kirchen von Unionsgesprächen abzuhalten, sondern steht ihnen vielmehr darin auf Verlangen bei." Als Kriterium, ob eine Vereinigung von Kirchen „als echter Ausdruck der Einheit der Kirche" verstanden werden könne, nennt der LWB die wesentliche Übereinstimmung der Glaubenserklärung mit der Lehrbasis des LWB. Bezüglich der Frage, ob eine unierte Kirche Mitglied im LWB werden könne, erklärt der LWB, das sei in jedem einzelnen Fall eigens zu untersuchen. Der LWB erklärt sich bereit, die Unionskirchen auch weiterhin finanziell zu unterstützen.

Angemerkt sei, daß die Frage, ob die Unionskirchen eine Mitgliedschaft in konfessionellen Weltbünden anstreben sollen, von den Unionskirchen unterschiedlich beurteilt wird. Manche Unionskirchen lehnen eine solche Mitgliedschaft als „Rekonfessionali-

[29] Zum Folgenden vgl. die Zitate bei H. Meyer, in: Groscurth, 50–58.

sierung" ab, andere (z. B. United Church of Canada) sind Mitglied in mehreren Weltbünden und bilden ein wichtiges Ferment, um die Weltbünde einander näherzubringen.

In der Vergangenheit haben die Weltbünde die Kirchenunionsbewegung – wenn überhaupt – fast nur in der Weise unterstützt, daß sie den an einem Unionsprojekt beteiligten Mitgliedskirchen theologische und finanzielle Hilfe gewährten. In den letzten Jahren ist es dabei nicht geblieben: Die Weltbünde treten nun auch unmittelbar miteinander in den theologischen Dialog; bekanntes Beispiel ist der Dialog zwischen der Anglican Communion und dem LWB[30]. Man versucht – bei aller Achtung vor der Autonomie der Mitgliedskirchen –, die in den regionalen Unionsverhandlungen auftauchenden universalen Fragen des Glaubens und der Kirchenverfassung auf der ihnen entsprechenden universalen Ebene einem Konsens zuzuführen. Die Weltbünde können auf diese Weise die regionalen Unionsverhandlungen von Problemen entlasten, die erfahrungsgemäß solche Verhandlungen in erhebliche Krisen führen können; ferner ergeben sich so zwischen Weltbünden und Unionskirchen von Anfang an Möglichkeiten eines engeren Kontakts; schließlich wirken die Ergebnisse des Dialogs zwischen den Weltbünden möglicherweise als Anregung, neue Unionsprojekte auf regionaler Ebene in Angriff zu nehmen.

Die Kirchenunionen und die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung

Die Bewegung bzw. die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung[31] hat zwar *in der Vergangenheit* enge Kontakte mit den verschiedenen Bemühungen um Kirchenunionen gehalten, ihnen Impulse vermittelt und ihrerseits Anregungen aus den Unionsverhandlungen gewonnen; aber sie hat sich strikt davor gehütet, direkt in die Organisation von Unionsverhandlungen einzugreifen, und sogar gezögert, auf Anfragen hin mit irgendwelchen Empfehlungen zu antworten. Sie hat sich damit fast überstreng an die Verfassung der Kommission gehalten: „Nur die Kirchen selbst haben die Befugnis, Schritte in Richtung auf eine Union einzuleiten, indem sie miteinander in Verhandlungen treten." Diese Zurückhaltung war zu einem Gutteil wohl auch dadurch erzwungen, daß die orthodoxen und lutherischen Vertreter erklärt hatten, sie würden ihre Mitarbeit in der Kommission aufkündigen, falls diese an Unionsverhandlungen helfend mitwirke[32].

Heute besteht zwar der Grundsatz der Nichteinmischung weiter. Aber die Kommission ist aktiver geworden. Sie sorgt für einen regelmäßigen Austausch von Informationen über die verschiedenen Unionsverhandlungen. Vertreter der Kommission nehmen – anders als früher – auf Wunsch von Unionsausschüssen an wichtigen Sitzungen ihrer

[30] Vgl. den Schlußbericht der anglikanisch-lutherischen Lehrgespräche (April 1972) in: Luth. Rundschau 22 (1972) 505–522; Teilabdruck in: HerdKorr 26 (1972) 610–616.

[31] Vgl. zum Folgenden: L. Vischer, Unionen in der ökmenischen Bewegung heute, in: Groscurth, 25–47.

[32] Vgl. J. P. Michael, Art. Faith and Order, in: LThK ²IV, 1 f.

Verhandlungen teil. Sie liefert theologische Spezialstudien zu Fragen, die ihr von Unionskirchen oder Unionsausschüssen vorgelegt werden.

Von besonderer Bedeutung war zweifelsohne ein Beschluß der Kommission im Jahr 1964, zu *internationalen Konferenzen über Union und Unionsverhandlungen* einzuladen, um den Unionskirchen und Unionsausschüssen Gelegenheit zu geben, Erfahrungen und Probleme miteinander auszutauschen, auch ihre Stellung gegenüber den konfessionellen Weltbünden zu klären und durch diese umfassendere Horizonte eröffnenden Kontakte der Gefahr eines kirchlichen Provinzialismus und Nationalismus zu entgehen. Inzwischen fanden zwei dieser Konferenzen statt: in *Bossey 1967* und in *Limuru (Kenia) 1970*. In Limuru waren sieben Unionskirchen und 23 Unionsverhandlungen vertreten, dazu kamen Vertreter von sechs konfessionellen Weltbünden und zwei Mitarbeiter des römischen Einheitssekretariats [33]. Neben Grundsatzdiskussionen – beispielsweise über die Identität der Kirche, über die Frage, in welchem Maß die Einheit der Kirche auf ein formuliertes Bekenntnis gegründet sein könne und müsse, oder welcher Zusammenhang zwischen Lehre und ethischen Forderungen zu bestehen habe – werden auf diesen Konferenzen auch sehr praktische Fragen erörtert, beispielsweise die Frage, in welchem Stadium von Unionsverhandlungen man mit der zunächst fakultativen Einführung neuer gemeinsamer Gottesdienstformulare beginnen solle, oder die Frage, wie man die Kluft zwischen dem Diskussionsstand des Unionsausschusses und dem Glaubensbewußtsein in den Gemeinden besser überbrücken könne. Denn die Erfahrung lehrt, so stellte man in Limuru fest, „daß es von ausschlaggebender Bedeutung ist, die ganze Kirche an den Diskussionen und Verhandlungen zu beteiligen", weil sich Verzögerungen und Schwierigkeiten meist dann ergaben, wenn „die Gemeinde nicht in die Überlegungen mit einbezogen worden war und auch nicht von Anfang an aufgefordert wurde, zu den von den Unterhandlungsausschüssen und Kommissionen ausgearbeiteten Vorschlägen Stellung zu nehmen" [34]. Nach einem Beschluß von Limuru sollen solche Konferenzen in Zukunft alle drei Jahre stattfinden.

Auf der Konferenz in Limuru betonte man, daß es für Unionspläne kein einheitliches Schema geben könne: „Vereinigte Kirchen sind so vielgestaltig, daß sie sich einer Definition oder Beschreibung entziehen." [35] Man müßte also im einzelnen prüfen, welche Folgerungen sich aus den Erfahrungen der Unionen und Unionsverhandlungen beispielsweise für die ökumenische Bewegung in Deutschland ziehen lassen. Eine besondere Schwierigkeit ist in diesem Zusammenhang, daß hier in Deutschland an einem Unionsplan sicher auch die römisch-katholische Kirche beteiligt sein müßte. In der römisch-katholischen Kirche sind aber die Teilkirchen nicht in der gleichen Weise autonom wie die einzelnen reformatorischen Kirchen und Denominationen innerhalb ihrer Weltbünde. Man müßte deshalb neue, differenziertere Lösungen finden, für die es bisher

[33] R. Groscurth (s. Anm. 13), 399.
[34] Vgl. Zusammenfassung der Diskussion in Limuru, in: Groscurth, 133–151, Zitate ebd. 147.
[35] Groscurth, 150.

noch keine Vorbilder gibt. Vermutlich kann man dazu aus den Erfahrungen von COCU einiges lernen.

Drei Gesichtspunkte seien abschließend wenigstens genannt, denen ein Unionsplan jedenfalls Rechnung tragen muß: Erstens muß jeder kirchliche Einigungsprozeß als ein *vieldimensionaler Prozeß* begriffen werden. Die theologische Forschung, das kirchliche Amt, das Glaubensbewußtsein in den konkreten Gemeinden mit seinen vielfältigen Lebensäußerungen können nicht je für sich allein die Einheit der Kirche schaffen: sie sind eigenständige, spezifische Momente innerhalb des Einigungsprozesses, die einander anerkennen, ermöglichen, kritisch fördern und vorantreiben müssen [36].

Es dürfte ferner nicht möglich sein, einen detaillierten Gesamtplan für den Einigungsprozeß zu erstellen, der von den ersten Schritten bis zum endgültigen Ziel den Weg zur Einheit im einzelnen vorzeichnet und seine Einhaltung sicherstellt. Angesichts der unübersehbaren Vielschichtigkeit des Einigungsvorgangs gilt es, einen *Stufenplan* zu entwickeln, der im Rahmen einer allgemeinen Zielvorstellung und einer ungefähren Gesamtkonzeption des Einigungswegs zunächst einmal die ersten Stufen im einzelnen plant. Die jeweils nächsten Stufen können dann im Verlauf der vorhergehenden Stufen auf Grund der dabei gewonnenen Erfahrungen und unter Berücksichtigung der aufgetretenen Schwierigkeiten konkretisiert werden. Gegebenenfalls muß man von Stufe zu Stufe auch die Gesamtkonzeption und die Zielvorstellung revidieren.

Schließlich zeigen die Erfahrungen, daß ein solcher Einigungsprozeß, der alle Dimensionen kirchlichen Lebens umfassen will, immer ein *langwieriger* Prozeß sein wird. Das mag zunächst manche Ungeduld ernüchtern. Wenn man sich aber grundsätzlich darin einig ist, daß die Einheit der Kirche ein erstrebenswertes Ziel ist, dann folgt aus dieser Einsicht um so mehr die Forderung, diesen Prozeß möglichst bald in Gang zu bringen. Man sollte weniger bloß auf dem beharren, was man heute „noch nicht" für möglich hält, vielmehr alles fördern, was heute schon möglich ist, und mutig die Schritte tun, die auf dem Weg zur Einheit weiterführen.

[36] Näheres: H. Fries – W. Pannenberg, Einheit und Vielfalt des Glaubens (Seminarbericht), in: Una Sancta 28 (1973) 123–144, bes. 138 ff.

Hans Zwiefelhofer SJ

Entwicklungspolitik in der Sackgasse?

Am 12. September haben in Tokio die multilateralen Handelsgespräche der GATT-Runde (General Agreement on Tariffs and Trade) begonnen. Fast zum gleichen Termin, am 24. September, wurde in Nairobi die Jahrestagung des Internationalen Währungsfonds (IWF) eröffnet. Die Kommentare über diese beiden Konferenzen tun so, als handle es sich um routinemäßige Gespräche über Probleme von Experten und Fachleuten der Finanz- und Wirtschaftswelt. In Wirklichkeit aber geht es um den Versuch einer Parallelität von Handels- und Währungsgesprächen und um eine neue Ordnung aller Lebensverhältnisse auf Weltebene, nicht nur um Vereinbarungen oder gar um einen Verzicht der reichen Länder auf einen Teil ihres Überflusses. Eigentlich geht es darum, in dem mühsam und bisher fast erfolglosen Prozeß, die sogenannten Entwicklungsländer in eine neue internationale Ordnung einzubauen, einen Schritt weiterzukommen. Es wäre fatal, die Handelsgespräche auf die technologische Ebene herunterzuspielen und zu vergessen, daß es um das Problem einer „unterentwickelten Welt" geht.

Die bitteren Erfahrungen der ersten Entwicklungsdekade der Vereinten Nationen und der Verlauf und die Ergebnisse der dritten Konferenz der Vereinten Nationen für Handel und Entwicklung (1972 in Santiago de Chile) haben mit aller Deutlichkeit gezeigt, daß das Problem der Handelsbeziehungen zwischen Entwicklungsländern und Industrieländern nicht nur ein Problem der sogenannten „Dritten Welt" ist, sondern die soziale Frage der Gegenwart darstellt, die als wachsender Nord-Süd-Konflikt unsere gesamte Welt und alle in ihr lebenden Menschen betrifft. Zwar sind wir immer noch geneigt, die ganze Breite und Schärfe dieses Weltproblems zu verharmlosen, aber spätestens seit der Veröffentlichung der „großen Programme" und Pläne zur Entwicklungsdekade 1970–1980 sollten wir wissen, daß es mit „kleinen Schritten" und mit einem Abschieben der Verantwortung auf jene „Dritte Welt" nicht getan ist. Auch Entwicklungshilfe genügt nicht, wenn sie nicht in den Rahmen einer internationalen Entwicklungspolitik gestellt wird, die auf einem möglichst breiten Konsens der Nationen und Menschen aufbaut, welcher letztlich, soll er effektiv und beständig sein, in einem solidarischen Verantwortungsbewußtsein aller Menschen für den Aufbau einer gerechten und friedlichen Welt verwurzelt sein muß. Das Problem der „unterentwickelten Länder" ist nicht nur ein Problem der „unterentwickelten Welt", sondern letztlich und genau besehen ein Problem „unterentwickelter Menschen" unserer Welt. Dies zeigt sich bereits bei jenem Dilemma der Entwicklungspolitik, das mit der Definition ihrer Zielsetzungen beginnt, wie sie von „Nehmer"- und „Geber"-Ländern und internationalen Organisationen formuliert werden.

Die Charta der Vereinten Nationen (1945) enthielt die entwicklungspolitische Zielsetzung: durch Fortschritt und Entwicklung auf wirtschaftlichem und sozialem Gebiet sollen die Voraussetzungen für Stabilität und Wohlstand in der Welt geschaffen und ein menschenwürdiges Mindestmaß an Lebensstandard gesichert werden. Die Anwendung solcher unverbindlicher und allgemeiner Forderungen auf die nationalstaatliche Politik erwies sich vor allem dort als schwierig, wo die Verwirklichung eigener Interessen gefährdet schien. In der Folge waren die nationalstaatlichen Zielsetzungen der Entwicklungspolitik eine Fortschreibung eigener Ziele und Ideologien der sogenannten „Geber"-Länder. Daß die vordergründigen Eigeninteressen in der Zwischenzeit mehr und mehr zurückgestellt werden, bedeutet noch nicht, daß Entwicklungspolitik als „Investition in eine gemeinsame Zukunft ... in Partnerschaft" (E. Eppler) von Industrie- und Entwicklungsländern aufgefaßt wird. Die für die Zukunft entscheidende Frage lautet: Werden die Industrieländer die praktischen Implikationen aus der von ihnen selbst anerkannten Notwendigkeit einer wirksamen Berücksichtigung der Forderungen der Dritten Welt in ihrer eigenen Wirtschafts- und Strukturpolitik zu ziehen bereit und in der Lage sein, oder wird es bei offiziellen Lippenbekenntnissen bleiben? Das ist auch die Frage der GATT-Gespräche.

Wirtschaftswachstum und soziale Gerechtigkeit

Die Forderungen der Entwicklungsländer, wie sie katalogartig von der zweiten Konferenz der „Gruppe der 99" auf Ministerebene (Lima 1971) erhoben worden sind, beziehen sich in der Hauptsache auf zwei Kategorien: Erstens handelt es sich um den Anspruch der Entwicklungsländer auf eine präferenzielle Behandlung ihrer Waren beim Zugang zu den Märkten der Industriestaaten, und zweitens ist es die Forderung nach einer kontinuierlichen Kapitalhilfe, die bis 1975 möglichst 1% des Bruttosozialprodukts der einzelnen Geberländer erreichen und zu 70% aus öffentlichen Mitteln bestehen soll. Diese Forderungen nach Kapital- und Handelshilfe lassen sich dadurch begründen, daß es für die Reduzierung der Beseitigung des chronischen Kapital- und Devisenmangels der Entwicklungsländer nur zwei Wege gibt: Kapital-Transfer und Erhöhung der Exporterlöse. Entwicklungspolitische Maßnahmen, die auf diese beiden Ziele ausgerichtet sind, sollen die Ausgangslage verändern helfen, die allgemein als unbefriedigend angesehen wird.

Im Jahr 1969 lag das Pro-Kopf-Einkommen im Durchschnitt aller Entwicklungsländer bei 190 US-Dollar pro Jahr. Es schwankte zwischen 110 US-Dollar in Asien und 380 US-Dollar in Lateinamerika. Aber innerhalb der Entwicklungsländer sind die Einkommensunterschiede noch größer. Auf der Welthandelskonferenz in Santiago de Chile hat McNamara, Präsident der Weltbank, eine Analyse vorgelegt, der zu entnehmen ist, wie sich in einzelnen Ländern im Jahrzehnt 1960–1970 die Lebensverhältnisse verbessert haben. In den ärmsten Ländern, die ein Bruttosozialprodukt pro Kopf

unter 200 US-Dollar aufweisen, stieg das Pro-Kopf-Einkommen nur um 1,5 % je Jahr; auf diese Gruppe von Ländern entfallen zwei Drittel der Bevölkerung der Entwicklungsländer. In den Staaten mit 200–500 US-Dollar Brutto-Sozialprodukt pro Kopf, ein Fünftel Anteil an der Bevölkerung, stieg das Pro-Kopf-Einkommen um 2,4 % je Jahr. In den Ländern mit über 500 US-Dollar Brutto-Sozialprodukt pro Kopf (ein Zehntel Bevölkerungsanteil) lag eine Zunahme von 4,2 % je Jahr vor. In den Öl-Ausfuhrländern, die 4 % der Bevölkerung der Entwicklungsländer umfassen, lag diese Steigerungsrate bei 5,2 % je Jahr.

Aus diesen Zahlen lassen sich einige wichtige Einsichten ableiten. Eine realistische Entwicklungspolitik muß sich der extremen Lage der über 20 ärmsten Staaten bewußt sein und diese mit gezielten Maßnahmen angehen. Ohne tiefgreifende Strukturänderungen in den weniger entwickelten Ländern werden sich die Unterschiede in Zukunft noch verschärfen. Anpassungsprozesse werden sich angesichts der gegebenen Ausgangslage nach der positiven und nach der negativen Richtung kumulativ beschleunigen (Gunnar Myrdal). Entwicklungspolitik kann nicht mehr als einfacher „Aufholprozeß" in absoluten Größenordnungen des Wirtschaftswachstums im Vergleich zu den Industrieländern verstanden werden. Das Aufholen des quantitativen Wirtschaftswachstums ist zur Erfolglosigkeit verurteilt. Hohe Raten des Wirtschaftswachstums verbürgen keineswegs, daß auch soziale Fortschritte erreicht werden. Quantitative Überlegungen müssen daher durch qualitative ergänzt werden. Wirtschaftswachstum und soziale Gerechtigkeit erscheinen gleichrangig in der wirtschaftspolitischen Konzeption der Entwicklungsländer.

Ob sich eine solche Gleichrangigkeit auch in den Industrieländern durchzusetzen vermag – auf nationaler und auf internationaler Ebene? Blickt man auf das vergangene Jahrzehnt zurück, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die Kurzsichtigkeit kollektiven Egoismus stärker war als die soziale Verantwortung der „entwickelten" Menschen und ihrer Regierungen. Die gesamten Nettoleistungen der westlichen Industrieländer, die 85 % der gesamten Kapitalhilfe aufbringen, gingen von einem Anteil von 0,89 % am Brutto-Sozialprodukt im Jahr 1960 auf einen Anteil von 0,80 % im Jahr 1970 zurück. Der Nettobetrag der gesamten öffentlichen Entwicklungshilfe fiel im gleichen Zeitraum sogar von 0,52 % auf 0,34 % des Brutto-Sozialprodukts dieser Ländergruppe. Und es ist nach Hochrechnungen der Weltbank damit zu rechnen, daß sich an diesem Niveau der öffentlichen Entwicklungshilfe bis 1975 nur wenig oder überhaupt nichts ändern wird. Dabei würden 1,5 % des Zuwachses der Einkommen in den Industrieländern in diesem Jahrzehnt genügen, um das aufgestellte Ziel von 0,7 % Brutto-Sozialprodukt an öffentlicher Hilfe zu erreichen. Gleichzeitig sind seit 1955 die öffentlich garantierten Schulden der Entwicklungsländer und deren Schuldendienstzahlungen um jährlich 14 % gestiegen und betrugen Ende 1971 insgesamt über 60 Milliarden US-Dollar; die Export-Erlöse, aus denen der Schuldendienst geleistet werden muß, sind nur etwa halb so stark gestiegen. Aus diesem Engpaß führt nur eine erhebliche Erweiterung der Handelshilfe.

Wenn die durchschnittliche jährliche Wachstumsrate des Brutto-Sozialprodukts der Entwicklungsländer global wenigstens 6% betragen soll, sind jährliche Steigerungsraten der Importe und Exporte um 7% erforderlich. Das bedeutet, daß die Entwicklungsländer den Ausbau ihrer Wirtschaftsstruktur in zunehmendem Maß – in den sechziger Jahren wurden bereits fünf Sechstel der Investitionen aus eigenen Ersparnissen finanziert – an der Aufnahmefähigkeit des Weltmarkts, d. h. insbesondere der westlichen Industrieländer einerseits und an der Nutzung ihrer komparativen Kostenvorteile andererseits orientieren müssen. In den letzten zwei Jahrzehnten nahm jedoch der Anteil der Entwicklungsländer am Welthandel von knapp einem Drittel auf 18% ab. Die Austauschrelationen (als Verhältniszahl von Export- zu Importpreisen) stiegen bis 1971 (1963 = 100) für die Entwicklungsländer nur um 11%, für die Industrieländer dagegen um 19%. Die Entwicklungsländer mußten also mengenmäßig mehr exportieren, um die gleichen Exporterlöse für den Aufbau ihrer Volkswirtschaft zu erhalten. Mit anderen Worten: die Verminderung der Ausfuhrerlöse durch diese Preisentwicklung auf den Weltmärkten entsprach etwa einem Drittel der öffentlichen Entwicklungshilfe der westlichen Industrieländer.

Wenn man die Exporte der Entwicklungsländer aufgliedert, zeigen sich die Schwierigkeiten, die Ausfuhrerlöse nachhaltig zu steigern. Rund ein Drittel der Gesamtexporte entfällt auf Erdöl; aber nur sehr wenige Entwicklungsländer haben davon einen Vorteil. Bei landwirtschaftlichen und gewerblichen Rohstoffen sind die Chancen sehr gering. Bei Agrarprodukten ist weiterhin mit einer geringen Einkommenselastizität der Nachfrage nach diesen Gütern zu rechnen. Dazu kommen strukturelle Überschüsse und die damit verbundenen handelspolitischen Zugangssperren der Industrieländer. Eine Expansion des Handels mit industriellen Rohstoffen stößt auf eine zunehmende Substitution durch synthetische Materialen. Der wesentliche Beitrag, um die Ausfuhrerlöse der Entwicklungsländer zu steigern, muß daher von den Industrieexporten erwartet werden. In der internationalen Strategie der Vereinten Nationen für die zweite Entwicklungsdekade sind Steigerungsraten von 15% je Jahr vorgesehen. Das bedeutet: die Industrieexporte der Entwicklungsländer müßten bis Ende dieses Jahrzehnts auf das Vierfache des Werts von 1970, nämlich auf 28 Milliarden US-Dollar ansteigen.

Öffnung der Märkte

Es stellt sich die Frage, ob die Industrieländer bereit sein werden, ihre Märkte in diesem Umfang zu öffnen. Bereits auf der ersten Welthandelskonferenz (1964 in Genf) haben die Entwicklungsländer gefordert, daß Importe von Halb- und Fertigwaren aus der Dritten Welt präferenziell zu behandeln sind. Auf der zweiten Welthandelskonferenz (1968 in New Delhi) wurde dann diese Forderung nach einem allgemeinen System nicht-reziproker und nicht-diskriminierender Zollpräferenzen als prinzipiell berechtigt anerkannt. Angesichts der erheblichen und vielfältigen Wettbewerbsvorteile,

die die Industrieländer innerhalb der internationalen Wirtschaftsbeziehungen haben, erscheint eine solche Vorzugsbehandlung der Dritten Welt durch die Industrieländer zum Ausgleich dieser ungleichen Wettbewerbssituation nicht nur vertretbar, sondern im Sinn des Prinzips materieller Gleichbehandlung sogar als geboten. Angefangen von der EWG (1. Juli 1971) haben inzwischen alle wichtigen Industrieländer – mit Ausnahme der USA – das Präferenzsystem eingeführt. Allerdings unterscheiden sich die Regelungen im einzelnen erheblich. Alle ziehen für Halb- und Fertigfabrikate grundsätzlich eine einseitige Zollaussetzung zugunsten der Dritten Welt vor, schränken jedoch praktisch diesen Grundsatz durch Ausnahmeregelungen oder Plafondierungen oder administrative Vorschriften soweit ein, daß eine ernsthafte Gefährdung des Absatzes der Binnenproduktion nicht zu befürchten ist. In besonderer Weise gilt dies für veredelte Agrarprodukte, Textilien, Lederwaren und Erdölprodukte.

Nach kurzer Zeit kann man noch kein endgültiges Urteil über die Wirksamkeit dieser Präferenzregelungen fällen, jedoch läßt sich schon heute sagen, daß ein wirksames Präferenzsystem von einer Reihe von Bedingungen abhängt, die noch nicht gegeben sind. Das Präferenzsystem soll dazu dienen, die Produktion von Halb- und Fertigerzeugnissen der Entwicklungsländer in zunehmendem Maß aufzubauen und diese auf dem Weltmarkt konkurrenzfähig zu machen. Dabei muß man davon ausgehen, daß die Entwicklungsländer bestimmte vergleichsweise günstige Standortbedingungen besitzen, die sich vor allem in relativ hohen Vorräten an agrarischen und industriellen Rohstoffen und in einer vergleichsweise reichlichen Ausstattung mit wenig qualifizierten Arbeitskräften zu geringen Löhnen zeigen. Im Sinn einer weltweiten Arbeitsteilung auf der Basis komparativer Standortvorteile wird die Zukunft der Entwicklungsländer hinsichtlich ihrer notwendigen Deviseneinnahmen vor allem bei Produkten mit relativ rohstoff- und arbeitsintensiver Herstellungsweise zu suchen sein. In der Tat konnten die Entwicklungsländer in solchen Industriebranchen ihre Positionen als Importeure für die Bundesrepublik Deutschland deutlich verbessern: in der Holzbearbeitung, der Elektrotechnik, im Bereich der Spielwaren, der Sport- und Musikinstrumente, in der Ledererzeugung und Lederverarbeitung sowie in der Schuhindustrie, Textilindustrie und Bekleidungsindustrie.

Während diese arbeitsintensiven Verbrauchsgüterindustrien als Devisenquelle der Dritten Welt an Bedeutung gewinnen, nimmt nach dem Gebrauchszolltarif der Bundesrepublik und auch der EWG die nominale Zollbelastung mit dem Grad der Verarbeitung zu. Dadurch erhöht sich der effektive Zollschutz gerade für solche Industrieprodukte, die für den Export der Entwicklungsländer auf Grund ihrer Faktorausstattung von besonderer Bedeutung sind. Hinzu kommen außerdem die zahlreichen nicht-tarifären Einfuhrerschwernisse. Gerade die Situation auf dem Agrarmarkt fast aller Industrieländer legt den Schluß nahe, daß die Industrieländer ihrer eigenen Wirtschaft den höchsten Schutz vor Auslandskonkurrenz gerade in jenen Bereichen gewähren, die für die Verwirklichung der standortbedingten Kostenvorteile der Entwicklungsländer im internationalen Handel und damit für die Verringerung ihrer Devisenlücke von beson-

derer Bedeutung sind. Die Forderung nach einer Öffnung der Märkte gegenüber den Entwicklungsländern wird daraus unmittelbar einsichtig. Der Hinweis darauf, daß die bereits erwähnte Vervierfachung des Angebots an Industriewaren durch die Importe der Entwicklungsländer eine Gefährdung unserer Arbeitsplätze darstelle, sind dahingehend zu korrigieren, daß diese Einfuhren bei der genannten Zielsetzung nur 1 % des Brutto-Sozialprodukts der Industrieländer oder 7 % der Einfuhren aller Industriegüter ausmachen würden.

Partnerschaft und Gleichberechtigung

Es ist nicht zu übersehen, daß Entwicklungspolitik und Entwicklungshilfe durch Interessenkonflikte belastet sind. Vor diesem Hintergrund muß man die Forderungen Papst Pauls VI. sehen: „Wir müssen erreichen, daß eine immer wirksamer werdende weltweite Solidarität es allen Völkern erlaubt, ihr Geschick selbst in die Hand zu nehmen. Die Vergangenheit war zu oft von den Gewalttaten der Völker gegeneinander gekennzeichnet. Möge der Tag kommen, an dem die internationalen Beziehungen von gegenseitiger Achtung und Freundschaft geprägt sind, von gegenseitiger Zusammenarbeit, von gemeinsamem Aufstieg, für den sich jedes Volk verantwortlich fühlt. Die jungen und schwächeren Nationen fordern ihren aktiven Anteil am Aufbau einer besseren Welt, in der die Rechte und die Berufung eines jeden mehr geachtet werden. Dieses Verlangen ist berechtigt, jeder muß es hören und ihm entsprechen. Die Welt ist krank. Das Übel liegt jedoch weniger daran, daß das natürliche Potential versiegt oder daß einige wenige alles abschöpfen. Es liegt am Mangel brüderlichen Geistes unter den Menschen und unter den Völkern" (Populorum Progressio, Nr. 65/66).

Ein offensichtliches Symptom dieser Krankheit unserer Welt ist die Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit des politischen Willens; dies bezieht sich sowohl auf eine erfolgversprechende Politik der Entwicklungsländer zu einem wirtschaftlichen und sozialen Wandel im Innern als auch auf die Kluft zwischen prinzipieller Anerkennung und praktischer Verwirklichung der Forderungen der Dritten Welt durch die Politik der Industrieländer. Diese Widersprüche müssen überwunden werden. Im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Industrieländern und Entwicklungsländern kann das nur heißen, daß eine Reihe ethischer Forderungen anerkannt und verwirklicht werden müssen. „Partnerschaft" in der Weltwirtschaft ist sicher die oberste Wertprämie, die im Zusammenhang mit einer Neuordnung der internationalen Arbeitsteilung auszuweisen ist; von ihr lassen sich weitere ableiten.

Partnerschaft meint wirtschaftliche Gleichberechtigung. Das wachsende gegenseitige Abhängigkeitsverhältnis der Völker macht Ungleichheiten unerträglich. „Der freie Austausch von Gütern ist nur dann recht und billig, wenn er den Forderungen der sozialen Gerechtigkeit unterliegt", d. h. wenn „wenigstens eine gewisse Gleichheit der Chancen" besteht (vgl. Populorum Progressio, Nr. 59 und 61). Der wissenschaftliche und tech-

nische Fortschritt hat den „Anspruch" auf Gleichheit und Mitbestimmung zu Ausdrucksformen menschlicher Würde und Freiheit werden lassen. In der Dimension der internationalen Verflechtungen und Verpflichtungen ist Partnerschaft in Unabhängigkeit und Partizipation wichtigstes Element des Anspruchs auf Entwicklung und des Rechts auf Fortschritt (vgl. Bischofssynode: Die Gerechtigkeit in der Welt, 3. Teil). „Die Gleichberechtigung der Entwicklungsländer in internationalen Organisationen und im Welthandel ist zwar formal, aber wegen ihrer wirtschaftlichen und politischen Unterlegenheit faktisch nicht gegeben. Dadurch gerät die Idee der Partnerschaft in Mißkredit" (Erklärung der Kirchen in der BRD zur III. Konferenz der Vereinten Nationen für Handel und Entwicklung, April 1972, Nr. 1).

Von der Wertprämisse Partnerschaft lassen sich eine Reihe von Zielvorstellungen für die Entwicklungspolitik ableiten:

1. Jedes Land hat das Recht, über seine natürlichen Ressourcen souverän zu verfügen und im Rahmen der jeweils gewählten Wirtschaftsordnung den Entwicklungsweg selbst zu bestimmen.

2. Entwicklungsländer sollen gleichberechtigt an allen Konsultationen und Entscheidungen, die eine Reform des internationalen Währungs- und Handelssystems betreffen, beteiligt sein.

3. Der Aufbau einer rationaleren internationalen Arbeitsteilung sollte von strukturellen Anpassungen in den Industrieländern getragen werden, um die Entwicklungsländer in die Lage zu versetzen, ihre Volkswirtschaften zu diversifizieren, den Marktzugang ihrer Exportprodukte zu erleichtern und auf diese Weise ihr wirtschaftliches Wachstum zu beschleunigen. Zu diesem Zweck sollten die Industrieländer spezielle Anpassungsprogramme annehmen und durchführen, die eine antizipatorische Anpassung ihrer Produktionsstrukturen einschließen.

4. Die Industrieländer sollten das Prinzip des Stillhaltens in tarifären und nichttarifären Angelegenheiten strikt beachten, den Entwicklungsländern Handelskonzessionen ausschließlich auf der Basis der Nichtgegenseitigkeit einräumen und Präferenzen gewähren.

Die diesjährige GATT-Tagung wird vermutlich zeigen, inwieweit ein gemeinsames Vorgehen der Industrieländer in diesen Fragen und damit baldige Fortschritte in Richtung auf eine wirksamere Handelshilfe der Dritten Welt zu erwarten sind. Manche sehen in der Bewältigung dieses Problems, ob die Industrieländer die praktischen Implikationen aus der von ihnen selbst anerkannten Notwendigkeit einer wirksamen Berücksichtigung der Forderungen der Dritten Welt in ihrer eigenen Wirtschafts- und Finanzpolitik zu ziehen bereit sein werden, geradezu den Testfall für die Leistungsfähigkeit und für die Überlebensfähigkeit unseres politischen und wirtschaftlichen Systems. Soll Entwicklungspolitik aus der Sackgasse, in die sie geraten ist, wieder herausfinden, so muß die gesamte Problematik der Dritten Welt zum Problem der nationalstaatlichen Wirtschaftspolitik der Industrieländer erhoben werden.

Entwicklungspolitik kann nicht instrumental, wie dies bisher oft geschehen ist, für die

Teilbereiche Agrarpolitik, Wirtschaftspolitik oder Beschäftigungspolitik eingesetzt werden. Um die Jahrhundertwende werden zwischen 6 und 7 Milliarden Menschen auf der Welt leben; ohne Abnahme der Geburtenraten würden es sogar 7,5 Milliarden sein. Fast vier Fünftel dieser Bevölkerung werden dann in den Entwicklungsländern leben, gegenüber heute also 2,3mal mehr. Ohne grundlegende Änderung der Wirtschafts- und Gesellschaftsstrukturen in den Entwicklungsländern wird zu diesem Zeitpunkt eine unvorstellbare Arbeitslosigkeit und Verstädterung in der Dritten Welt vorliegen. So gesehen, wird Entwicklungspolitik Bestandteil einer umfassend und langfristig angelegten Friedenspolitik sein, die ökonomisch abzusichern ist und in eine internationale Strategie eingeordnet werden muß.

Wenn man die Frage stellt, was die Regierungen der westlichen Industriestaaten an einer konsequenten Politik der Handelshilfe für die Dritte Welt hindert, so ist zunächst an die nicht unerheblichen Beschränkungen zu denken, die der Parteienwettbewerb dem Entscheidungsverhalten einer an ihrem Bestand interessierten Regierung auferlegt. Diese Beschränkungen sind vor allem darauf zurückzuführen, daß die Wähler sich bei der Abgabe ihrer Stimme am Ziel einer Maximierung ihres Nutzeneinkommens orientieren. Der Wähler reagiert erheblich sensibler als Einkommensbezieher im Vergleich zu seiner Rolle als Konsument. Außerdem sind Produzenteninteressen besser organisiert als Konsumenteninteressen. Deshalb wird eine gewählte Regierung im Zweifelsfall dazu neigen, eine geringe Belastung aller oder der Mehrheit der Konsumenten dem Risiko spürbarer Einkommenseinbußen einer Minderheit vorzuziehen. Die oben erwähnte zollpolitische Diskriminierung der Erzeugnisse aus Entwicklungsländern läßt sich plausibel als Resultat dieses Verhaltensmusters deuten. Auch die besondere Struktur der neuerlich eingeführten Präferenzregelungen und Vorbehaltsklauseln erklären sich aus dieser Strategie der Risikominimierung. Zunehmende Konkurrenzfähigkeit ausländischer Produkte wird danach tendenziell mit zunehmender Protektion der inländischen Erzeugnisse kompensiert; ein Reaktionsmuster, das die Handelspolitik der Industrieländer im Agrarbereich ziemlich genau beschreibt.

In der Entwicklungshilfepolitik ist die Kluft zwischen dem Entscheidungsbedarf und seiner Deckung noch größer als in anderen Bereichen der Politik, die nur aus langfristiger und gesamtgesellschaftlicher Sicht angemessen zu bewältigen sind. Nicht zuletzt darin zeigt sich, daß von einer Weltinnenpolitik keine Rede sein kann, so lange die Organisation politischer Willensbildung auf nationalstaatlicher Ebene absolut dominiert. Aber an eine verbindliche Festlegung von Zielen und Rahmenbedingungen für alle Beteiligten der Weltgesellschaft ist so lange nicht zu denken, als die ethischen Dimensionen der entwicklungspolitischen Probleme nicht in politische Verhaltensmuster umgesetzt werden. Auch für die derzeitige GATT-Runde gilt, was Kardinal Silva beim Eröffnungsgottesdienst anläßlich der Dritten Welthandelskonferenz in Santiago sagte: „Die erste Frage, die der Mensch an Gott richtete, klingt wie eine Klage: Bin ich vielleicht verantwortlich für meinen Bruder? Diese Frage bestimmt bis heute die Geschichte der Menschheit und auch diese Konferenz."

UMSCHAU

Wahrheit und Legende

Zur Situation der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft

In unserer schnell- und zugleich langlebigen Zeit scheint es keine Seltenheit mehr zu sein, daß Wissenschaftler im hohen Alter noch selber die Früchte ihrer lebenslangen Forschungsarbeit ernten dürfen. Sogar für katholische Exegeten gilt das Wort aus dem Hebräerbrief nicht mehr unbedingt: „Sie alle sind gestorben, ohne die Verheißungen erlangt zu haben, sondern sie schauten sie nur von ferne und begrüßten sie ..." (Hebr 11, 13). Was einem Alfred Wikenhauser noch versagt war, wissenschaftliche Überzeugungen offen und ohne Furcht vor Repressalien aussprechen zu können, das ist für Josef Schmid Gott sei Dank kein Problem mehr. Seine Neubearbeitung[1] der vor zwanzig Jahren erstmals erschienenen Einleitung des verdienten Freiburger Gelehrten vollzieht mit großer Selbstverständlichkeit den längst fälligen Anschluß an den allgemeinen Stand der neutestamentlichen Forschung.

Es ist hier nicht der Ort, auf Einzelheiten einzugehen und zum Beispiel die mangelnde Koordination von Literaturangaben und Text zu beanstanden. (Erstaunlicherweise werden im Textteil neuere Publikationen berücksichtigt, die im vorangehenden Literaturverzeichnis nicht erscheinen; bei Neubearbeitungen von Standardwerken erlebt man sonst meist das umgekehrte Verfahren.) Stattdessen seien einige grundsätzliche Bemerkungen zur Situation der heutigen Einleitungswissenschaft gestattet.

Schon die ersten Auflagen des Wikenhauserschen Lehrbuchs tendierten darauf hin, die Einleitungswissenschaft von konfessionellen Vorurteilen und apologetischen Zielsetzungen zu befreien. Nachdem nun Josef Schmid mit seiner Neubearbeitung dieser Tendenz zum endgültigen Durchbruch verholfen hat, kann man nicht mehr von einer „katholischen" Einleitungswissenschaft sprechen. Bis auf das Relikt des kirchlichen Imprimatur und einen historischen Rückblick auf die Periode der Bibelkommissionsentscheidungen (9-11) ist dem Werk kaum mehr anzusehen, daß es einen katholischen Theologen zum Verfasser hat. Die Zeugnisse der altkirchlichen Überlieferung oder spätere lehramtliche Stellungnahmen haben nur das Gewicht, das ihren Argumenten zukommt. Bloß formale Autorität kann fachliche Kompetenz nicht ersetzen.

Trotzdem fällt es schwer, diese Entwicklung uneingeschränkt zu begrüßen. Gerät die „Einleitung in das Neue Testament" nicht in Gefahr, zu einer „reinen", das heißt selbstzwecklichen und damit beziehungslosen Wissenschaft zu werden? Wem dienen ihre Erkenntnisse? Schaffen sie nicht in kirchlichen Kreisen meist mehr Unsicherheit und Verwirrung? Diese Bedenken müssen um so ernster genommen werden, als die Antworten der kritischen Einleitungswissenschaft tatsächlich oft nur bis zu einer „docta ignorantia" heranführen. Früher, in den traditionell katholischen Einleitungen, gab es im Grund keine Probleme. Man kannte die Verfasser der neutestamentlichen Schriften alle mit Namen und wußte auch ziemlich genau, wann, wie und warum sie geschrieben hatten. Jetzt weiß die Wissenschaft – mit Ausnahme von sieben als echt anerkannten Paulusbriefen – von keiner einzigen Schrift mehr, wer ihr Verfasser war. Zwar ist es gelungen, die schriftstellerische und theologische Physiognomie der unbekannten Autoren deutlicher zu erfassen, doch haben die gelehrten und mit

[1] Alfred Wikenhauser – Josef Schmid, Einleitung in das Neue Testament. Sechste, völlig neu bearbeitete Auflage. Freiburg: Herder 1973. 677 S. Lw. 72,–.

mancherlei Hypothesen belasteten Auskünfte oft weniger Überzeugungskraft als die primitiv-handgreiflichen Erklärungen der Tradition, die sich deshalb im kirchlichen Hausgebrauch so hartnäckig behaupten. Es klingt eben weit einleuchtender, wenn man den Gläubigen sagt, der greise Apostel Johannes habe mit der Klarheit eines liebenden Gedächtnisses alles aufgezeichnet, was er in seiner Jugend gehört und gesehen habe. Wie soll man dagegen einfachen Menschen den komplizierten Entstehungsprozeß des vierten Evangeliums begreiflich machen und sie vor der kurzschlüssigen Behauptung zurückhalten, irgendein hellenistisch gebildeter Juden- (oder Heiden-?)Christ habe sich das alles nur aus den Fingern gesogen? Ähnliches gilt von den übrigen kritischen Standpunkten.

Die moderne Einleitungswissenschaft stößt hier auf ein Phänomen, das man auch auf vielen anderen Lebensgebieten beobachten kann: Es wird zunehmend schwieriger, die „wahren" Vorgänge und Zusammenhänge politischer, wirtschaftlicher, technischer und sonstiger Art zu beschreiben und den Menschen nahezubringen. Nichts erscheint dem Normalverstand so unglaubwürdig und konfus wie die „Wahrheit". Dagegen finden grob vereinfachende oder sogar absichtlich falsche Darstellungen bereitwilligste Aufnahme. Anders ausgedrückt, es sind nicht die Wahrheiten, die dem Menschen „einleuchten", sondern die Legenden, und sie motivieren auch sein Handeln – sofern man unter „Wahrheit" die nüchternen historisch-kritischen (oder technischen) Daten und unter „Legende" die leicht faßliche und stimulierende Gebrauchsanweisung oder Kurzformel versteht.

Wenn diese Beobachtung zutrifft – man könnte sie mit zahllosen Beispielen aus dem alltäglichen Erfahrungsbereich belegen –, dann sind Wahrheit und Legende zwei verschiedene, aber gleich notwendige Weisen, der Wirklichkeit zu begegnen. Auf die neutestamentliche Einleitungswissenschaft angewandt, würde dies bedeuten: Es genügt nicht, die altkirchlichen Überlieferungen zu zerstören und an ihre Stelle die Ergebnisse der historischen Kritik zu setzen. Die Männer der Alten Kirche wollten doch mit ihren Angaben zur Entstehungsgeschichte der einzelnen Schriften primär keine kritische Forschung betreiben, sondern „Legenden" für den kirchlichen Gebrauch des Neuen Testaments anbieten, damit jedermann wisse, daß er es mit glaubwürdigen Zeugnissen apostolischer Qualität zu tun habe. Diese Legenden sind heute in ihrer historisierenden Ausformung nicht mehr vertretbar, weil sie von der wissenschaftlichen Wahrheit allzusehr abweichen. Anderseits hat sich die Intention, die ihnen zugrunde liegt, längst nicht erledigt; denn immer noch muß den „einfachen", exegetisch ungeschulten Gläubigen gesagt werden, wie sie die Schriften zu lesen bzw. zu hören haben. Gewiß kann es nicht die unmittelbare Aufgabe der Einleitungswissenschaft und ihrer Standardwerke sein, solche Gebrauchsanweisungen auszuarbeiten. Um so mehr müßten sich Homiletiker, Katecheten und Religionspädagogen überlegen, wie sie nicht nur die meist so erfolglose „haute" bzw. „basse vulgarisation" betreiben, sondern schlichte, überzeugende „Legenden" bilden könnten. Die von der Wissenschaft bereitgehaltenen Antworten sind ehrlicherweise noch zu verwirrend und fragmentarisch, sie sind noch zu sehr auf die früher als entscheidend angesehene Verfasserfrage abgestellt, und es fehlt ihnen wohl auch der Mut, die allzuvielen Wenn und Aber auf ein erträgliches Maß zu reduzieren. Dagegen erwartet man von den Legenden bzw. Kurzformeln eine in sich schlüssige Konzeption, klare, überschaubare Linien und eine Problemstellung, die auch den heutigen Menschen zur Schriftlesung motiviert.

Selbstverständlich kann eine moderne „Legenden-Bildung" nicht mehr ohne solides Fachwissen auskommen. Ebenso wichtig sind jedoch Phantasie, dichterische Intuition und ein Gespür für das, was man im curricularen Jargon die „existentielle Betroffenheit" nennt. Erst durch diese, den ganzen Menschen ansprechenden Faktoren entgeht die Wissenschaft der Gefahr, für sich allein und damit unfruchtbar zu bleiben. Wie sollte auch reine, theoretische Vernunft praktisch werden, wenn ihr nicht das „Prinzip Glaube" zu Hilfe käme?

Franz Joseph Schierse

BESPRECHUNGEN

Theologie

THIELICKE, Helmut: *Der Evangelische Glaube.* Grundzüge der Dogmatik I: Prolegomena. Die Beziehung der Theologie zu den Denkformen der Neuzeit. Tübingen: J. C. B. Mohr 1968. XX, 611 S. Lw. 64,–; Brosch. 58,–.

„Dieser erste Band eines theologischen Systems" (V) ist einer der (langsam wieder beginnenden?) Versuche, eine Gesamtdarstellung der Theologie vorzulegen. Thielicke ist sich dieses Wagnisses bewußt und meint, „daß die aufgebrochenen und uns umtreibenden Fundamentalfragen nicht durch die üblich gewordenen Einzelpolemiken, sondern nur durch einen Entwurf des Lehrganzen – wenn nicht zu bewältigen, so doch in den Griff zu bekommen sind" (XII).

Vielleicht liegt der Wert dieses Werks aber doch auf anderem Gebiet. Aufhorchen läßt auf alle Fälle schon die Fragestellung des Autors. Es geht in dem ganzen Band eigentlich um die Darstellung und Kritik einer „cartesianischen Theologie" vom Boden einer „nicht-cartesianischen Theologie" aus. Diese Konzeption einer Einleitung in die Dogmatik ist ungewöhnlich und läßt dieses Werk neben den anderen neueren Dogmatiken als eigenständig und für unsere geistige Situation außerordentlich fruchtbar erscheinen. Die cartesianische Denkweise in der Theologie ist jene, für die die Frage nach dem erkennenden Subjekt, seinen Bedingungen und Möglichkeiten nicht nur zur quantitativ hervorragenden, sondern eben auch zur qualitativ bestimmenden wird. „Wer aber Bedingungen für die Entgegennahme von Botschaften stellt, bringt sie in seine Verfügung. Er ist geheim oder offen an ihrer Umredigierung beteiligt" (49).

Der erste Teil des Bands ist der Darstellung der verschiedenen heutigen Positionen gewidmet, der zweite der Darstellung von Ursprung und Wesen einer zur Welt gewandten Theologie. Die Skizzierung der Theologie eines cartesianischen Ansatzes (auch „Theologie A" genannt) leitet über zur Geschichte und Wesenserhellung einer Welttheologie, die zur a-theistischen und nachtheistischen Theologie führte. „Was Feuerbach als analytische These *gegen* das Christentum formulierte, wird hier auf dem Boden eines sterbenden Christentums selbst zum Programm erhoben: daß die Theologie Anthropologie und nichts anderes als Anthropologie sei bzw. zu sein *habe*. Das ist das Selbstgericht eines theologischen Ansatzes an seinem bitteren Ende" (302).

An solchen Stellen wird die Stellungnahme des Autors ganz deutlich. Nicht immer gewinnt sie scharfe Konturen. Die Bemühung, in bestehende Fronten sich nicht einzugliedern (und damit die Sache vielleicht zu verdecken) ist verständlich. Die sachliche Schärfe der Entgegensetzung von legitimen und illegitimen Elementen in neuzeitlichen Denkformen könnte größer sein. An manchen Stellen hat man den Eindruck, als bestünde der Unterschied zwischen der Theologie A und B nur in der verschieden großen Quantität derselben Denkmomente. An anderen Stellen wird es aber ganz deutlich, wie tiefgehend sich beide Theologien in der Sicht des Autors unterscheiden; so, wenn er (im Blick auf den Träumenden bei Jean Paul) sagt: „Er hat neben dem Jenseits auch das Diesseits verloren ... Entgegen seinen Hoffnungen ist er nicht nur *gottlos*, sondern auch *weltlos* geworden" (345). In der Frage nach den Wurzeln der Säkularisation meint Thielicke – anders als Gogarten und seine Nachfolger –, daß der christliche Glaube zwar in einiger Hinsicht ihr die Wege bereitet hat, daß sie aber keineswegs das legitime Kind des Christentums ist, sondern auch von vielen unchristlichen Motiven bestimmt ist; das deutlichste Zeichen dafür ist, daß die Säkularisa-

tion weithin zum gegenchristlichen Säkularismus geworden ist (472).

Der große Wert des Werks liegt (neben der so wichtigen und anregenden Grundfrage nach cartesianischer und nicht-cartesianischer Theologie, die den kritischen Rahmen des Ganzen abgibt) in der Gabe des Autors, aus einer großen Kenntnis geistes- und theologiegeschichtlicher Positionen die heutige Situation und ihr Werden zu zeichnen.

G. Muschalek SJ

Ernst, Josef: *Anfänge der Christologie.* Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1972. 173 S. (Stuttgarter Bibelstudien. 57.) Kart. 12,80.

Es fehlt uns nicht an umfassenden und eindringlichen Überblicken zu den Anfängen der neutestamentlichen Christologie. Trotzdem ist die hier vorgelegte Darstellung des Paderborner Exegeten J. Ernst eine Bereicherung, insofern sie sich nicht in Quisquilien verliert und das Auge des Lesers auf wesentliche Fragen konzentriert. Zunächst informiert er zuverlässig über die nachösterlichen Hoheitstitel Jesu sowie über die entsprechenden Gattungen und Formen des christlichen Bekenntnisses. Da gibt es keinen Zweifel: historische Erinnerung ist in einem solchen Maß in das gegenwärtige Bekenntnis zum Auferstandenen eingegangen, daß eine säuberliche Trennung von Kerygma und Bericht in den meisten Fällen unmöglich ist. Deshalb bleibt J. Ernst auch gegenüber den verschiedenen Versuchen eines Brückenschlags vom Christus des Glaubens zum historischen Jesus (den er natürlich für nötig und möglich hält) kritisch. Im Anschluß an H. Schürmann plädiert er vor allem dafür, daß die Identität des Jesusbekenntnisses vor und nach Ostern auf Relationen zurückgehe. Aber im Unterschied zu Marxsen sieht Ernst den Ursprung der Relationen nicht allein in den Glaubenden, sondern in den Worten Jesu, die dem Glauben vorausgehen. Ostern sei nicht im absoluten Sinn Anfang, sondern habe vielmehr freigegeben, was implizit schon vorher vorhanden war. Solch christologisches Urgestein werde vor allem in den Worten Jesu greifbar, die einen vorösterlichen „Sitz im Leben" erkennen lassen (besonders die Forderungen zur Nachfolge und der Rigorismus der Ethik Jesu).

F. J. Steinmetz SJ

Tommek, Hubertus: *Lernprogramm „Gottesreich".* Düsseldorf: Patmos 1972. 265 S. Kart. 15,–.

Der Inhalt dieses Buchs, das Theologie in programmierter Unterweisung bietet, gliedert sich in drei Teile: Reich-Gottes-Idee im Alten Testament, die Wirksamkeit dieser Vorstellungen in neutestamentlicher Zeit, und ihre Neuinterpretation durch die Botschaft und das Tun Jesu. Exegetisch sauber wird zunächst das historisch Wißbare aus den biblischen Texten herausgearbeitet, um danach verschiedene Deutungen zu diskutieren. Dabei kommen neben den Aussagen einer katholischen Christologie Auffassungen von Adorno, Marcuse und Mitscherlich (über Aggression, Schuld und Systemveränderung) sowie die Jesusinterpretationen der Marxisten Bloch, Gardavsky und Garaudy und die Meinungen von Jaspers und J. Lehmann („Jesusreport") zur Sprache. Oft werden diese Ansichten Punkt für Punkt mit der Interpretation des Glaubens verglichen; dieses Vorgehen macht die historische Analyse ausgesprochen plastisch und aktuell.

Das alles geschieht in der Methode eines Lernprogramms: nach jeder Darlegung wird geprüft, ob der Leser das Wesentliche behalten und verstanden hat. Meist hat man aus verschiedenen Antwortmöglichkeiten die richtige herauszufinden; dabei begnügt sich Tommek nicht damit, dem Leser zu sagen, welche Antwort die richtige war, sondern gibt auch eine ausführliche Begründung. Das Durchlesen dieser Begründungen – oft wird man sich auch für die der falschen Antworten interessieren – bewirkt eine erneute Repetition des Stoffs.

Eines bringt diese Methode sicher mit sich: die theologische Argumentation wird – schon rein visuell – überschaubarer und durchsichtiger, als man das von exegetischen Büchern sonst gewohnt ist. Christliche Aussagen werden von Auffassungen abgehoben, die zunächst ähnlich klingen, inhaltlich jedoch „haar-

scharf" danebenliegen; daß ihre „Falschheit" nicht immer auf derselben Ebene liegt, wird wiederum beim Durchlesen der Begründungen klar. So erscheint hier das in sich etwas simple Mehrfachantworten-System dem differenzierten theologischen Denken durchaus angepaßt.

Diese Differenziertheit macht die „Fragebogenseiten" umgekehrt auch zu einer etwas anspruchsvollen Lektüre, gelegentlich erscheint das Vorgehen sogar umständlich. Aber es gibt den exegetischen Fragen über weite Strecken doch eine echte Spannung. Ob man das ganze Programm durchmacht oder nur einen Teil für die exegetische Erstinformation auswählt, es dürfte zweifellos gut geeignet sein für Anfangssemester der Theologie, für Teilnehmer von Kursen zur Erlangung der „Missio" oder auch als Lehrbuch für den Religionsunterricht in der Oberstufe des Gymnasiums.

R. Funiok SJ

ZU DIESEM HEFT

Der Versuch, Moral nicht religiös, sondern autonom zu begründen, ist heute oft mit der Propagandierung eines Neo-Eudämonismus verbunden. Bernhard Stoeckle, Professor für Moraltheologie an der Universität Freiburg, setzt sich kritisch mit diesen Meinungen auseinander. Er zeigt, daß von der menschlichen Vernunft das Sittliche weder zureichend noch gewiß ermittelt werden kann, und weist auf die Gefahren hin, zu denen eine autonome Ethik entgegen ihren Intentionen führen kann.

F. G. Friedmann, Professor für amerikanische Kulturgeschichte und Vorstand des Amerika-Instituts der Universität München, zeigt die Bedeutung der Watergate-Affäre auf dem Hintergrund der politisch-ethisch-religiösen Tradition der USA. Er stellt vor allem die grundlegende Frage nach dem Verhältnis von Ethik und Politik.

Die vierte Vollversammlung der Synode (21.–25. November) wird die Vorlage „Der Religionsunterricht in der Schule" in erster Lesung behandeln. Werner Trutwin sieht die Stärke des Textes darin, daß er keine radikale, einseitige Lösung vorschlägt, sondern eine Position der Mitte einnimmt. Kritische Anmerkungen macht er zur Situationsbeschreibung und zu den Ausführungen über die Konfessionalität des Religionsunterrichts.

In den Jahren von 1910 bis 1970 wurden über 60 korporative Unionen von christlichen Kirchen in allen Teilen der Welt geschlossen. 30 Unionsverhandlungen sind zur Zeit in Gang. Karl-Ernst Apfelbacher stellt solche Unionen oder Unionsprojekte dar, die in der ökumenischen Diskussion modellhafte Bedeutung erlangt haben. Er analysiert auch die Motive und die Schwierigkeiten der Unionsbewegungen.

Im Zusammenhang mit den multilateralen Handelsgesprächen der GATT-Runde in Tokio, die am 12. September dieses Jahres begonnen haben und sich noch längere Zeit hinziehen werden, schildert Hans Zwiefelhofer, Leiter des Instituts für Gesellschaftspolitik an der Hochschule für Philosophie in München, einige grundsätzliche Probleme der Entwicklungspolitik. Er plädiert dafür, die ethischen Dimensionen der entwicklungspolitischen Probleme in politische Verhaltensmuster umzusetzen.

Kirche im Widerspruch

Die Werte, denen die Menschen in der heutigen Zeit folgen möchten, unterscheiden sich für viele Katholiken erheblich von den Werten, die nach ihrer Ansicht die Kirche fordert und repräsentiert. Viele möchten nach Normen leben, die von der Kirche – tatsächlich oder vermeintlich – nicht unterstützt oder verworfen werden. Daß dieses Auseinanderklaffen der subjektiven Wertsysteme so deutlich sichtbar wurde, ist ein wesentliches Ergebnis der Umfrage für die Synode. Der vor kurzem erschienene Kommentarband bestätigt eindrücklich diesen Befund.

Der Konflikt betrifft vor allem zwei Bereiche, den Traditionalismus und die Institution. Man ist der Meinung, die Kirche halte zu starr an überkommenen Positionen fest, besonders in den Fragen der Beziehung der Geschlechter, der Empfängnisverhütung, der Ehe, und sie verhindere Freiheit und Selbstentfaltung. Das Verhältnis von Freiheit und Bindung, von Freiheit und Institution ist offenbar eine grundlegende Schwierigkeit für die heutigen Katholiken. Die Art der Autoritätsausübung der Kirche, die Eigengesetzlichkeit des Institutionellen, das traditionsverhaftete Verhalten empfinden viele als hinderlich für die Erreichung der Ziele, die ihnen vorschweben.

So behindert die Kirche nach Meinung vieler Katholiken die Freiheit und Unabhängigkeit in den Beziehungen zum andern Geschlecht, den Abbau überflüssiger Autoritäten, das Leben in einer fortschrittlichen Gesellschaft, soziale Gerechtigkeit, freie, unabhängige Gestaltung des eigenen Lebens, Durchsetzungsvermögen in Leben und Beruf, Daseinsfreude, Lebensgenuß. Folge dieser Inkongruenz der Wertsysteme ist entweder die Tendenz zur inneren oder äußeren Emigration aus der Kirche, oder die Forderung nach Reform.

Umfragen geben nur einen Teil der Wirklichkeit wieder. Auch dieses Ergebnis ist deswegen unvollständig, ergänzungsbedürftig. Mangelnde Übereinstimmung zwischen den Wertvorstellungen der Gesellschaft und der Lehre der Kirche muß nicht von vornherein negativ bewertet werden. Eine nonkonformistische Differenz, ein letzter Widerspruch der Kirche zur Gesellschaft gehört zum Wesen des Christentums. In ihren großen Gestalten ist die Kirche immer wieder gegen die jeweilige Zeit aufgetreten.

Diese Einsicht dispensiert aber nicht davon, die Meinungen und Einstellungen der unruhig gewordenen Katholiken ernst zu nehmen. Selbst wo man diesen Meinungen widersprechen muß, sollte man sie kennen und sich mit den Gründen und Motiven auseinandersetzen. Es geht ja nicht primär um das Verhältnis der Wertvorstellungen der heutigen Gesellschaft zu den Werten der Kirche. Wir befinden uns vielmehr in der Situation, daß viele Katholiken meinen, die Werte, die sie bejahen und für sich als gültig ansehen, würden von der Kirche nicht gefördert oder abgelehnt.

Eine solche Spannung kann nicht lange Zeit hindurch ausgehalten werden. Wenn

die Werte, die die Kirche repräsentiert, und die Werte, nach denen die einzelnen leben wollen, auf die Dauer auseinanderfallen, wird die Bindung an die Kirche und die Beteiligung am kirchlichen Leben immer stärker nachlassen. Es ist eine entscheidende Frage für die Kirche, wie eine neue Übereinstimmung erzielt werden kann.

Zwei Lösungen scheiden von vornherein aus: Starres Festhalten und bedingungslose Anpassung. Starres Festhalten an allem Überkommenen würde die Kirche zur Sekte werden lassen. Unkritische Anpassung an die Meinung der Zeit führte die Kirche zur Selbstauflösung. Wenn man zwischen Zeitbedingtem und Unaufgebbarem nicht unterscheidet, wandern immer mehr Katholiken aus der Kirche aus. Es bliebe eine „kleine Herde" übrig, die mit dem weltumgreifenden, missionarischen Wesen der Kirche nur noch wenig zu tun hätte. Wollte man, einer heute weithin herrschenden Meinung folgend, die Stellung der Kirche allein durch gesellschaftliche Aktivität und Gesellschaftskritik stärken oder wiedererlangen, so würde der Säkularisierungsprozeß nur beschleunigt, und die Kirche machte sich selbst überflüssig.

Es bleibt nur der Weg der kritischen Auseinandersetzung, der auch in dem Kommentarband mehrmals angesprochen wird. Wo der Konflikt aus einem falschen Verständnis der christlichen Lehre kommt, ist Aufklärung und Information nötig. Wo sich der Widerspruch gegen Formen und Werthaltungen richtet, die nicht zu den unaufgebbaren Forderungen der christlichen Botschaft gehören, müssen diese Dissonanzen durch überlegte und sinnvolle Reformen abgebaut werden.

Wo es um unvermeidbare Wertkonflikte geht, kann die Kirche den Anspruch des Evangeliums nicht abmildern, um den Menschen entgegenzukommen. Aber die Wiederholung der traditionellen Formeln allein genügt nicht. Es muß deutlich werden, welchen Wert und welche Bedeutung der Glaube besitzt. Die Kraft des Glaubens und die Verwurzelung im Evangelium geben der Kirche eine letzte Unabhängigkeit. Aus der Distanzierung von bloß historisch gegebenen Werten erwächst den Christen erst die überlegene Freiheit zum Wirken in der Gesellschaft. Auch und gerade im Widerspruch leisten die Christen der Welt einen unersetzlichen Dienst. *Wolfgang Seibel SJ*

Herbert Schade SJ

Der Sozialistische Realismus und das engagierte Bild

Der „Realismus-Boom" im Westen, der den „Pop-Rummel" weltweit abgelöst hat, rückt auch den Sozialistischen Realismus in den Blickpunkt des Interesses. Die „VII. Kunstausstellung der Deutschen Demokratischen Republik" in Dresden (1972/73) und die „Internationale Ausstellung der realistischen engagierten Malerei" in Sofia (1973) bieten die repräsentativen Grundlagen für eine Betrachtung dieser Kunst. Mögen auch viele unserer Feuilletonisten sich von der „offiziellen Kunst der Kommissare" distanzieren, die „westliche Internationale der abstrakten Kunst" hat Schiffbruch gelitten. Und die aufregende Novität der „documenta 5" in Kassel (1972) bildete gleichfalls ein „Realismus", mag man ihn als „fotografisch" oder als „radikal" bezeichnen. Inhalte sind wieder gefragt. Selbst ein profilierter Initiator zeitgenössischer Kunst im Westen, Peter Ludwig, erklärte, es sei 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."[1] Als Auftragskunst, als volksverbundene Kunst, aber auch als Kunst, die dem Humanismus, der Tradition und der Realität verpflichtet ist, interessiert diese Auffassung des Gestaltens den Christen und vor allem den Mann der Kirche.

Dabei darf man nicht übergehen, was W. Stscherbina auf der Konferenz über „Die Probleme des Realismus" im April 1957 am Maxim-Gorki-Institut der Akademie der Wissenschaften in Moskau bemerkte: „Die friedliche Koexistenz des kapitalistischen und des sozialistischen Systems hat keineswegs ideologische Nivellierung und Gleichmacherei zur Folge. Untersuchungen zum Problem des sozialistischen Realismus sind am fruchtbarsten im Zusammenhang mit dem komplizierten Kampf, der das geistige Leben der Menschheit unserer Tage mit all seinen Widersprüchen bestimmt."[2] Tatsächlich wurde seit den Tagen Lenins dieser „ideologische Kreuzzug" (W. Stscherbina) intensiv betrie-

[1] In: Sammlung Ludwig in Aachen (Aachen 1972). – Vgl. zum Thema: die Artikel „Sozialistischer Realismus", in: Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft, Bd. 5 (Freiburg 1972) 1030–1045, „Realismus" und „Realismo socialista", in: Enciclopedia universale dell'arte, Bd. 11, 267–295, und Bd. 14, 516–520; R. Hiepe, Die Kunst der neuen Klasse (München 1973); P. Sager, Neue Formen des Realismus (Köln 1973) 187–219; Th. Liebner, Fragen des Realismus in der bildenden Kunst, und A. D. Gorella, Realismus als Methode, in: tendenzen 13 (1972) H. 84, 2 f., 12 f., 14; H. H. Hofstätter, Stichwort Realismus, in: Das Münster 26 (1973) 162–166; W. Werner-König, DDR-Malerei im Aufbruch. Notizen zur VII. Kunstausstellung der DDR in Dresden, in: Deutschland-Archiv 6 (1973) 49–57.

[2] W. Stscherbina, Über den sozialistischen Realismus, in: Probleme des Realismus in der Weltliteratur (Berlin 1962) 68 (der Band enthält Beiträge einer vom Maxim-Gorki-Institut für Weltliteratur der Akademie der UdSSR 1957 in Moskau veranstalteten Konferenz über Probleme des Realismus).

ben. Die „dekadente bürgerliche Kunst der Gegenwart" sowie die „bürgerliche Verfälschung der europäischen Kunstgeschichte" standen im Zentrum der Diskussion[3]. Auch der DDR-Minister für Kultur, Klaus Gysi, sah in seiner Rede auf der Plenartagung der Deutschen Akademie der Künste zu Berlin am 23. Februar 1970 in den „noch vorhandenen unwissenschaftlichen Auffassungen über die dekadente, modernistische Kunst ein echtes Hindernis für die Lösung der Aufgaben in der Monumentalkunst". Politbüromitglied Kurt Hager hat sich in einem Grundsatzreferat auf der 6. Tagung des ZK der SED im Sommer 1972 von der Modewelle des sogenannten „Neuen Realismus" distanziert, der nur ein „Wirklichkeitsabklatsch" wäre. Das „Evangelium der neuen Barbarei" wird von den sozialistischen Ideologen vor allem in der abstrakten Kunst, im Surrealismus, aber auch im Kubismus und in der Pop-Art gesehen[4]. Gerade weil man sich den Argumenten dieser Ideologen nicht entziehen kann, ist es nötig, die Theorien und die Kunst des Sozialistischen Realismus näher zu betrachten. Dabei fällt auf, daß sich die Oktoberrevolution selbst nicht mit einem Realismus identifiziert hat.

Voraussetzungen und Vorgeschichte des Sozialistischen Realismus

Schon Karl Marx hatte erkannt: Die „kapitalistische Produktionsweise ist gewissen geistigen Produktionszweigen, zum Beispiel der Kunst und Poesie feindlich"[5]. Vielleicht sollte man formulieren: Das einseitige Nutzwertdenken ist der Kunst feindlich. Wahrscheinlich hat Marx auch mit dieser Bemerkung einen Begriff Hegels weitergeführt, der sagte: „Die eigentümliche Art der Kunstproduktion und ihrer Werke erfüllt unser höchstes Bedürfnis nicht mehr aus; wir sind darüber hinaus, Werke der Kunst göttlich verehren und sie anbeten zu können . . . Der Gedanke und die Reflexion hat die schöne Kunst überflügelt."[6] Mit dem Begriff „Kunstproduktion" rückt auch Hegel die Kunst in die Reihe der Industrie- und Landwirtschaftsprodukte. Zugleich subsumiert er die Kunst unter die Wissenschaft. Er versuchte damit schon vor 1818 das Ende der Kunst vorauszusagen. Er hat ihr jedoch in seinen Schriften auch ein neues Koordinatensystem zugewiesen. Die eine Koordinate bildet die „absolute Subjektivität" (II, 123). Die andere Ordnungslinie stellt die Gesellschaft. Der Künstler wird bei Hegel zum „neuen Heiligen", zum „Humanus", der seinen Inhalt an sich selbst erhält. Er ist „der wirklich sich selbst bestimmende, die Unendlichkeit seiner Gefühle und Situationen betrachtende, ersinnende und ausdrückende Menschengeist" (II, 235). Zum anderen sieht Hegel die Entwicklung „von Gott als solchem zur Andacht der Gemeinde fortschreitend, als zu Gott, wie er im subjektiven Bewußtsein lebendig und präsent ist" (I, 124).

[3] I. E. Grabar – W. S. Kemenow, Gegen die bürgerliche Kunst und Kunstwissenschaft (Berlin 1954).

[4] M. Lifschitz, Krise des Häßlichen. Vom Kubismus zur Pop Art (Dresden 1971) 144; ders., Karl Marx und die Ästhetik (Dresden 1967).

[5] K. Marx – F. Engels, Über Kunst und Literatur, Bd. 1 (Frankfurt 1968) 517.

[6] Vorlesung über Ästhetik: ed. Glockner I, 30 f.

Person und Gesellschaft bilden also seit Hegel das Bezugssystem aller geistigen Unternehmungen. Die religiös gedeutete Welt, die bis ins 18. Jahrhundert hinein Norm und Gesetz des Schaffens bot, war mit einem fortschreitenden Nutzwertdenken fragwürdig geworden. Als Norm blieben nur mehr die Person und die Gesellschaft zurück. Eigenartigerweise differenzierte sich die Geistesgeschichte soweit, daß sich gerade in der Kunst die Prioritäten der unterschiedlichen Koordinaten in verschiedenen politischen Systemen etablierten. Im Westen erhielt die Künstlerpersönlichkeit einen nahezu numinosen Rang. Im Namen der „Freiheit" verlieh man dem Künstler eine Blankovollmacht für alle, auch die absurdesten Unternehmungen. Im Ostblock proklamierte man mit Hilfe einer Partei die Normativität einer Klasse, des Arbeiters, der für Gesellschaft schlechthin zu stehen hatte. Beide Stereotype, der Künstler und der Arbeiter, übertreffen an magischem Charakter den Heiligen der alten Kulturen. Beide Begriffe gehören auch zu den Heiligen Kühen unseres an Wissenschaftsaberglauben so reichen Zeitalters und dürfen alle literarischen Wiesen ungestört abgrasen. Es braucht nicht viel, um einzusehen, daß weder eine autonome Künstlerpersönlichkeit noch eine normative Klasse unseren Kunstbetrieb zu legitimieren vermag.

Die Avantgarde der revolutionären Kunst in Rußland wurde zunächst von Männern gebildet, die aus dem Zentrum der „westlichen Dekadenz", nämlich aus dem Futurismus, dem Kubismus und jeder Art von Abstraktion entstammen. Wassily Kandinsky arbeitete 1917–1921 mit Anatoli Lunatscharski in Moskau zusammen. Marc Chagall war 1918 Direktor der Kunstschule in Witebsk. Naum Gabo, Noton Pevsner, El Lissitzky, Kasimir Malewitsch und Wladimir Tatlin gehörten zu den Künstlern der ersten Stunde. In der ersten Nummer der „Futuristischen Zeitung" forderten Majakowski und Burljuk am 15. 3. 1918 die „Trennung von Kunst und Staat". „Kubismus und Futurismus waren die revolutionären Kunstformen, welche die Revolution des politischen und wirtschaftlichen Lebens ankündigten", stellte Malewitsch fest[7]. Besonders propagiert wurden diese Tendenzen von Bogdanoff in der sogenannten „Proletkult" (Proletarische Kultur). „Die Ideen der ‚Proletkult' verbanden sich mit den verschiedenen Theorien der Futuristen, Suprematisten, Konstruktivisten und Abstrakten zu den typischen linken Varianten der modernen westlichen Kunst."[8] Es ist der gleiche Futurismus, der später die Grundlagen für die faschistische Kunst Italiens bot. 1927 hat Marinetti, der Ideologe des Futurismus, selbst die Gleichung zwischen Futurismus und Faschismus aufgestellt. Die Futuristen ließen sich noch 1934 in Berlin ausstellen. Beim Empfang Marinettis durch Goebbels waren auch noch Leute vom Bauhaus anwesend[9].

Sicher hatte Lenin schon 1905 in seinem berühmten Aufsatz „Parteiorganisation und Parteiliteratur" den Begriff der „Parteilichkeit" geprägt. In seiner Grundsatzerklärung vom 24. November 1918 verurteilte er in der Prawda das Sektierertum in der

[7] C. Gray, Die russische Avantgarde der modernen Kunst 1863–1922 (Köln 1963) 203.

[8] R. Hiepe, a. a. O. 13.

[9] S. Moholy-Nagy, Moholy-Nagy-Experiment in Totality (New York 1950) 98 f.; Ch. Baumgarth, Geschichte des Futurismus (Reinbek 1966) 110.

Kunst. In seinen Gesprächen mit Klara Zetkin sagte Lenin: „Wir sind zuviel ‚Bilderstürmer'. Man soll Schönes erhalten, zum Muster nehmen, daran anknüpfen, auch wenn es ‚alt' ist. Warum das Neue als Gott anbeten, nur weil es ‚das Neue' ist? Das ist Unsinn, nichts als Unsinn." Aber noch 1924, als Michael Lifschitz diese Texte Lenins auf einer großen Versammlung vorlas, hörte man heftige Zwischenrufe: „Das Schöne – bürgerlich! Das Schöne – ins Bett! Wir brauchen Klassenkampf!" [10]

Erst 1932, als sich auch in Deutschland die Tendenzen gegen die moderne Kunst und eine Blut- und Boden-Artistik durchzusetzen begannen, wurde der Sozialistische Realismus theoretisch und praktisch zur russischen Programmkunst erhoben.

Definition und Gestalt des Sozialistischen Realismus

Der Begriff eines Sozialistischen Realismus wurde zuerst nach der XVII. Konferenz der KPdSU im Jahr 1932 definiert. Der „Sozialistische Realismus" ist demnach die „künstlerische Methode, deren Hauptprinzip die wahrheitsgetreue, historisch konkrete Darstellung der Wirklichkeit in ihrer revolutionären Entwicklung und deren wichtigste Aufgabe die kommunistische Erziehung der Massen ist" [11]. Der Sozialistische Realismus baut also wesentlich auf der Gesellschaft auf, nicht auf dem privaten Bereich einer liberalen Persönlichkeit. Die Worte Lenins bleiben auch für die zeitgenössischen Ideologen dieser Kunst verpflichtend: „Man kann nicht zugleich in der Gesellschaft leben und frei von ihr sein. Die Freiheit des bürgerlichen Schriftstellers, des Künstlers und der Schauspielerin ist nur die maskierte (oder sich heuchlerisch maskierende) Abhängigkeit vom Geldsack, vom Bestochen- und Ausgehaltenwerden, und wir Sozialisten entlarven diese Heuchelei ... – nicht um eine klassenfreie Literatur und Kunst zu erhalten (das wird erst in der klassenlosen sozialistischen Gesellschaft möglich sein), sondern um der heuchlerisch freien, in Wirklichkeit aber mit der Bourgeoisie verbundenen Literatur die wirklich freie, offen mit dem Proletariat verbundene Literatur gegenüberzustellen. Das wird eine freie Literatur sein, ... weil sie nicht ... den oberen Zehntausend, sondern den Millionen und aber Millionen Werktätigen ... dient." [12]

Diese eindrucksvolle Ideologie einer Kunst, die von „Millionen Werktätigen" getragen wird, mag hier unmittelbar der Theorie Werner Haftmanns gegenübergestellt werden, um die Brisanz der Gegensätze sichtbar zu machen. Nach Haftmann gibt es keine klassenkämpferische Kunst, die „zu ihrem ‚Stil'" drängt. Versuche dieser Art sind nach ihm „nur eine Variante der Formel ‚Naturalismus' plus ‚Tendenz'" [13]. Darüber hinaus spricht Haftmann der Kunst jede soziale Funktion ab. „Nach dem Gesagten ist es überflüssig, Forderungen aus dem humanitären, sozialen oder religiösen Bereich an sie

[10] R. Hiepe, a. a. O. 19. [11] Sowjetsystem ..., Bd. 5, 1031.

[12] W. I. Lenin, Über Kunst und Kultur (Berlin 1960); vgl. P. H. Feist, Prinzipien und Methoden marxistischer Kunstwissenschaft (Leipzig 1966) 9.

[13] W. Haftmann, Skizzenbuch zur Kultur der Gegenwart (München 1960) 93.

heranzutragen. Sie hat in einer Gesellschaft, die wesentlich und rechtens auf Organisation und Steuerung der Massenimpulse und ihrer Befriedigung aus ist, die verschwiegenen Zonen des Menschen als Einzelnen zu verwalten. Moderne Kunst ist wesentlich ‚l'art pour l'homme', Kunst für den Einzelnen, und dient der Begegnung des einzelnen Menschen mit dem, was er selbst ist in seiner Gegenwart." [14]

Die Ansichten Lenins und Haftmanns stehen für ganze Gruppen von Kunsttheoretikern. Man könnte in ihnen geradezu die Ideologien des östlichen und des westlichen Blocks repräsentiert sehen. Die absolute Gesellschaftlichkeit, die hier einer absoluten Subjektivität gegenübertritt, dokumentiert auch die Tragweite der Gedanken Hegels. Die Profile beider Ideologien legen jedoch auch ihre Fragwürdigkeit bloß. So ist zwar die Ansicht Lenins vom Primat der Gesellschaft, der „Millionen Werktätigen", die das Kunstschaffen tragen, bestechend. Allerdings wird von Lenin ein abstrakter Begriff – „Gesellschaft", „Proletariat", „Millionen Werktätige" – mit den Auffassungen Lenins selbst und einer von ihm konzipierten Partei identifiziert. Gesellschaft und kommunistische Partei werden eins.

Wir wissen aber hinlänglich, daß schon im marxistischen Lager die Auffassungen vom Wesen der Kunst divergieren. Lukács und Brecht, Garaudy und Fischer, Feist und Gorsen vertreten wesentlich andere Meinungen vom Sinn und von der Aufgabe der Kunst. Die „Millionen Werktätigen" selbst sind ein zu billiges Klischee. Es ist schlechterdings irrational, die „Werktätigen" für eine Kunstauffassung als repräsentativ zu setzen. Genauso irrational war es in der Nazizeit, das Volk für eine Kunstauffassung verantwortlich zu machen und zur Norm zu erheben. Das Volk oder die Werktätigen werden nicht mehr durch ein einheitliches ästhetisches Bewußtsein geprägt. Dieses einheitliche Bewußtsein wird ihnen politisch, ideologisch und – wenn es nicht anders geht – militärisch aufoktroyiert.

Auch die Theorien Werner Haftmanns sind problematisch. Kunst steht heute – hier kann man Haftmann durchaus zustimmen – auf dem Boden persönlicher Überzeugungen und individueller Begabungen; aber weder die Kunst noch die Künstlerpersönlichkeit sind autonom oder losgelöst von der Gesellschaft zu begreifen. Vor allem dürfen sie sich nicht über alle „humanitären, sozialen und religiösen" Normen hinwegsetzen. Sonst legitimiert eine derartige Kunsttheorie „Eat-Art", „Excrement-Art" und eine Reihe von spektakulären Machwerken. Die Entscheidung über die Ausstellungswürdigkeit übernehmen im Westen zwar nicht mehr die politischen Funktionäre, sondern die kommerziellen Machtgruppen und ihre Ideologen. Der Manipulation aber ist hier wie dort Tür und Tor geöffnet.

Der Vergleich der gegensätzlichen Alternativen Lenins und Haftmanns zeigt, daß ein Drittes, ein Normgebendes existieren muß. Dieses Dritte wird hier in der Sache gesehen, das heißt in dem Mitteilungscharakter der Welt. Person und Gesellschaft erfordern konsequenterweise Welt oder Sache als Orientierungsgrundlage.

[14] Ders., Malerei im 20. Jahrhundert (München 1955) 31.

Theoretisch bemüht sich auch der Sozialistische Realismus in vielfacher Weise um eine solche sachliche Grundlegung der Kunst. Ein erstes Element, das die sozialistische Kunsttheorie fordert, ist der Typus. Schon Engels wollte, daß der Künstler „typische Charaktere unter typischen Umständen" darstellt. Der Typus ist die klassische Art und Weise, das Individuelle und Konkrete einem Allgemeinen unterzuordnen und so dem Kunstwerk verbindliche Kraft zu geben. Der Typus promulgiert mit dem Bild ein Gesetz. Nach Maxim Gorki wird deshalb der Mensch als „Gesamtsumme sozialer Bezüge" dargestellt. Dieses Allgemeine des Typus wird von den sozialistischen Ideologen sowohl aus der Tradition wie aus dem Humanismus legitimiert. Durch seine Zielsetzung auf die Utopie oder Eschatologie einer klassenlosen Idealgesellschaft wird das Schaffen des Künstlers weiterhin motiviert. Damit erweist sich die Formel „Naturalismus plus Tendenz", mit der Haftmann diese Kunst zu degradieren sucht, als unzureichend. Allerdings muß man die Programmatik des Sozialistischen Realismus unbedingt mit den Werken dieser Kunst selbst vergleichen, damit die Diskussion sich nicht im Theoretisieren erschöpft.

Auf dem Weg zu einem Heroischen Realismus

In der verwirrenden Vielfalt von Formproblemen und Ideen, die die russischen Kubo-Futuristen mit Malevitsch und die Konstruktivisten um Tatlin und El Lissitzky in der Revolutionszeit entwickelten, erwuchs den Realisten in der Kunst der „Peredwischniki" eine beachtenswerte Hilfe[15]. Diese „Vereinigung zur Veranstaltung von Wanderausstellungen" hatte seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Rußland großes Ansehen gewonnen. Repin, Kramskoi, Jaroschenko, Schischkin und ihre Malerfreunde besaßen ein besonderes Empfinden für Land und Leute und kultivierten eine einzigartige Genremalerei, die jedermann verständlich war. Die 47. Ausstellung der „Wanderer" im Februar 1922 gab schließlich den Anlaß zur Gründung der neuen Vereinigung ACHRR. Die „Assoziation der Künstler des revolutionären Rußland" wollte „künstlerisch-dokumentarisch" den „revolutionären Elan des Augenblicks" festhalten und deklarierte den „Stil des Heroischen Realismus"[16]. Damit hatte man aus den behutsamen und lebendigen Bildfindungen der „Wanderer" ein Programm gemacht. Aus dem Programm wurde schließlich ein Rezept, nach dem jeder schnell das Gewünschte herstellen konnte.

Eine weitere künstlerische Tendenz, die vorwiegend aus den futuristischen Gruppen kam, prägte gleichfalls den Sozialistischen Realismus. Es war das Bemühen der „Kubo-Futuristen", die Figur zu vereinfachen und zu monumentalisieren. Dabei stützten sich die Russen nicht nur auf westliche Errungenschaften wie den Kubismus oder den Futu-

[15] H. Schade, Inkunabeln sozialistischer Malerei, in dieser Zschr. 191 (1973) 85–100.

[16] H. Gaßner – E. Gillen, Realistische Malerei in der UdSSR 1917–1932, in: Kunst in der Revolution (Ausstellungskatalog, Frankfurt 1972).

rismus, sondern auch auf die neuentdeckte Ikonenmalerei. In den Werken von Natalia Gontscharowa können wir diese Zusammenhänge unmittelbar verfolgen. Ihre „Madonna mit Kind" (1905/07) wirkt geradezu wie eine Kopie nach einer Ikone. Und ihre „Evangelisten" (1910/11) bieten eine selbständige Umsetzung alter Vorbilder. Ähnliche Stileinflüsse bemerken wir bei einer Reihe von russischen Künstlern. Die großen, einfachen Linien charakterisierten sehr bald auch realistische Sujets. Die Ikone stand also gleichfalls Pate bei der Erfindung des Sozialistischen Realismus.

Eine beonders liebenswürdige Synthese dieser künstlerischen Strömungen findet sich im Werk von Kuzma Petroff-Vodkin (1878–1939). Dieser Maler edler Jünglinge führte Gestaltentwürfe des Jugendstils weiter. Er malte mit Delikatesse und Optimismus. Selbst sein „Tod des Komissar" (1928) entbehrt nicht der Zuversicht und einer reizvollen Naivität. Als Professor und Lehrer bestimmte Petroff-Vodkin die weitere Entwicklung des russischen Realismus. Allerdings fehlte dem Maler das propagandistische Element.

Dieses Engagement und die Propaganda zeichnen das Werk von Alexander Deineka (1899–1969) aus. Der Künstler gehörte zur „Vereinigung der Staffeleimaler", die im Jahr 1925 gegründet wurde[17]. Deineka – „einer der Begründer des sozialistischen Realismus" (W. Syssojew) – war ein hervorragender Plakatmaler. Er läßt sich von der Silhouette der Rosta-Fenster des Grafikers und Schriftstellers Majakowski anregen. Diese „revolutionäre Comic-Strip-Malerei", die Majakowski mit „telegraphen- und maschinengewehrartiger Schnelligkeit" als Plakate für die Fenster der Russischen Telegraphen-Agentur Rosta vom September 1919 bis Februar 1922 gemalt hatte, bezeichnete Majakowski selbst als „revolutionären Stil". Texte wie „Erfülle dein Soll" oder „Der letzte Feind ist fertig" unterstützen die Aussage der naiven Figuren und machen die silhouettenartigen Darstellungen zu einer für jedermann faßlichen Bildsprache. Die Plakatkunst Deinekas – so sein Grubenarbeiterplakat: „Mechanisieren wir den Donbass!" – ist wirkungsvoll und treffend. Die auf die Tafelmalerei angewandte Plakatkunst jedoch bringt im Werk Deinekas bemerkenswerte Vereinfachungen mit sich. Syssojew spricht von „monumentalen Verallgemeinerungen".

Die monumentalen Verallgemeinerungen und ihre Klischeevorstellung

Wie jede politisch engagierte Kunst besitzt der Sozialistische Realismus eine Reihe von Leitmotiven: „Der Arbeiter", „Die Revolution", „Der Krieg", „Die Verbrüderung" und „Die Fabrik" heißen einige dieser immer wiederkehrenden Leitbilder. Dazu treten personale und gesellschaftliche Vorstellungen aus der Geschichte wie „Lenin", früher auch „Stalin", neuerdings „Angela Davis", „Kommune", „Kollektiv" und

[17] W. Syssojew, Alexander Deineka (Leningrad 1971); L. Motchalov, Petrov-Vodkin (Leningrad 1971); T. Stephanowitz, Das lebendige Erbe Petrow-Wodkins, in: Bildende Kunst 1968, H. 7, 352 f.; W. Duwakin, Rostafenster. Majakowski als Dichter und bildender Künstler (Dresden 1967).

„Brigade". „Monopolkapitalismus" und „Faschismus" gehören zur negativen Ikonographie des Sozialistischen Realismus. Beim näheren Zusehen entpuppen sich diese Leitbilder als Stereotype, das heißt als Klischeevorstellungen, die auch das, was sie preisen, gelegentlich bis an die Grenze des Erträglichen verunstalten.

Einen ersten Beleg dafür bildet das Arbeitermotiv[18]. „‚Arbeiter' ist eines jener völlig sinnlosen Worte, mit denen wir unsere geselligen, politischen und wissenschaftlichen Unterhaltungen zu bestreiten pflegen", erklärte Werner Sombart. Noch im Jahr 1921 zählte Rußland 2,2 Millionen Industriearbeiter bei einer Gesamtbevölkerung von 140 Millionen. Das sind keine zwei Prozent. 90 Prozent der russischen Bevölkerung waren Bauern. Der „Arbeiter" war also zunächst nur die Objektivation des Wunschtraums nach einer Industrialisierung des alten Bauernstaats.

Wo in der russischen Malerei das Arbeiterbild auftaucht, etwa in der „Reparatur auf der Eisenbahnstrecke" (1879) von K. A. Sawizki, dem „Heizer" (1878) von N. A. Jaroschenko oder gar den „Burlaken" von J. Repin, bringt dieses Thema nicht den Industriearbeiter, sondern eher den sozial nicht eingeordneten Menschen, der von anderen ausgenutzt wird. Das gilt auch von den wesentlich früheren Bildern Goyas. Seine Arbeiter der „Pulverfabrik in der Sierra de Tardienta" (1811/12) oder sein „Scherenschleifer" (1810) stehen nicht im Dienst der Maschine. Auch die „Steinklopfer" (1849) von Gustave Courbet und die „Wäscherinnen" (1863/64) von Honoré Daumier stellen noch nicht die Not des Industriearbeiters dar. Diese Bilder dokumentieren eher soziale Probleme. Dagegen erfaßt Adolf Menzel in seinem „Eisenwalzwerk" (1869/75) die Bedeutung der Industrialisierung und des Arbeiters an der Maschine, allerdings ohne den geringsten Hinweis auf eine klassenkämpferische Situation. Käthe Kollwitz und Otto Dix erfassen in erschütternder Weise die soziale Problematik der Industrialisierung, aber ihre Bilder werden nicht parteipolitisch geprägt. Diese Werke entstammen der tiefen Not einer Gruppe oder Klasse, nicht dem Auftrag einer Partei.

Sicher gab es auch in der russischen Malerei aufrüttelnde Arbeiterbilder. So besitzt der „Schichtwechsel der Bergleute" (1895) von N. A. Kassatkin in Blick und Bewegung den Geist der Revolution[19]. Aber schon B. W. Jogansons „Das alte Werk im Ural" (1937), das den Gegensatz zwischen Unternehmer und Arbeiter zum Thema hat, erscheint wie eine im Sinn der Partei erdachte Historienmalerei. Die „Sitzung einer ländlichen Parteizelle" (1924) von J. M. Tschepzow (1874–1950), die „Erbauer von Bratsk" (1960/61) von W. J. Popkow († 1932) tragen schon das Bitte-recht-freundlich-Pathos zur Schau: sie wirken wie Auftragskunst. Der „Traktorist" (1956) von Alexander Deineka, der wie „aus dem Ei gepellt" in der Landschaft steht, erinnert uns zu sehr an die blonden Arbeiter des NS-Regimes und die Mythologie aus der Rosenbergschen Retorte.

„Bitte recht fortschrittlich!" könnte man unter die „Neuerer der SD AG – Wismuth" von Franz Tippel schreiben. Und „Bitte recht klassenkämpferisch!" unter Gilles und

[18] H. Schade, Zum Arbeiterbild in der modernen Malerei, in dieser Zschr. 172 (1963) 401–421.

[19] Zum Folgenden: State Tretyakov Gallery. Soviet Art (Moskau 1970).

anderer „Brigaden". Willi Neuberts „Abstich im Stahlwerk" greift auf ein Detail von Adolf Menzels „Eisenwalzwerk" zurück. Aber wie weit weg sind diese „Konfektionsarbeiter" von Menzels angespannten Gestalten. Routiniert und gekonnt wird hier das Arbeiterthema verschlissen.

Ähnliches wie vom Arbeiterbild gilt in der Malerei des Sozialistischen Realismus auch vom Thema Krieg. Das große Bild „Ruhepause nach der Schlacht" (1951) von J. M. Neprinzew lehnt sich wohl an I. Repins „Brief der Saporoschen" an und zeigt eine Gruppe lachender Soldaten im Winterwald. Aber diese Kameraden mit ihren geradezu eleganten Pelzmützen, mit den gefütterten Mänteln und einem gestellten Lachen zeigen eher eine Kunst als „Organisation des Optimismus" (J. Goebbels), als daß sie die unerhörten Leistungen der russischen Armee im letzten Krieg ansichtig machen. So sah kein Russe und kein deutscher Soldat „nach der Schlacht" aus. Ein Vergleich mit dem Triptychon von Otto Dix „Der Krieg" (1932) zeigt sofort den Unterschied zwischen einem gemachten und einem erlittenen Kriegsbild.

Auch Deineka gibt in seiner „Verteidigung von Sewastopol" (1942) dramatisch aufgebaute Matrosen und Soldaten, die mit aufgepflanzten Bajonetten gegeneinander stürmen. Mit diesen nordischen Konfektionssoldaten degradiert der sicher beachtenswerte Maler den russischen Soldaten, der im letzten Krieg eine alle Grenzen überschreitende Tapferkeit gezeigt hat, zur Schaufensterpuppe. Selbst Marc Chagall, der wirklich kein Soldat war, hat in seinem Bild „Der Krieg" (1966) das Leid und die Haltung der russischen Menschen in einem ungeheuerlichen Geschehen weit überzeugender darzustellen gewußt.

Das Thema Revolution soll hier nicht verfolgt werden. Gegen Goyas, Delacroix' und Daumiers Bilder wirken die ewigen roten Fahnen in vielen Bildern des Sozialistischen Realismus wie eine Verballhornung dieses Geschehens auf Leben und Tod. „Der Weg der roten Fahne" von G. Bendzin könnte dafür ein Beispiel sein. Doch mit diesem Wandbild am Kulturpalast in Dresden kommen wir zu dem geradezu verhängnisvollen Problem der Monumentalität in der modernen Kunst.

Monumentalpropaganda

Der Begriff des Monumentalen entstammt wie viele Vokabeln des Sozialistischen Realismus dem kunstgeschichtlichen Repertoire des 19. Jahrhunderts. Lenin hat ihn durch seine Forderung nach einer „Monumentalpropaganda" fest in den theoretischen Begriffsapparat der Ideologen eingefügt. „In diesem System sozialistisch-realistischer Kunst übt die Monumentalkunst eine höchst massenwirksame ästhetisch-ideologische Funktion aus, die in ihrem umfassenden verallgemeinernden Charakter und ihrer repräsentativen Stellung im architektonischen Raum begründet ist."[20] Das Wort „Monu-

[20] U. Kuhirt, Bildkunst und Baukunst. Zum Problem der Synthese von Kunst und Architektur in der

ment", das in diesem Text die Theoretiker der DDR gesellschaftlich und propagandistisch interpretieren, bedeutet „Denkmal" (monere = in Erinnerung bringen). Im 19. Jahrhundert wurde das Monumentale zu einer ästhetischen Kategorie, mit der man einen Wesenzug der alten Kunst zu begreifen suchte. Dieser Wesenzug bestand in ihrem „Ewigkeitscharakter", das heißt, in einer formalen Qualität, die den Eindruck von Dauer und Bedeutung vermittelte. Die Kunsthistoriker von damals analysierten die alten Monumente und die Künstler suchten diese Qualität der alten Werke ästhetisch auszubeuten. Die Denkmäler und Kolossalbauten des 19. Jahrhunderts bildeten das deprimierende Ergebnis dieser ästhetisierenden Kultur.

Sehr wahrscheinlich entstand das Monumentale in der alten Kunst aus der ganzheitlichen Weltanschauung des mythischen Menschen. So wird bei den Ägyptern, den hervorragenden Initiatoren des Monumentalen, selbst das Bild des Menschen zu einem Exponenten der kosmischen Liturgie. Der Wandcharakter der ägyptischen Schreitfiguren, die kosmische Definition der Architektur, die künstlerischen Wiederholungen des Aufgangs von Tag und Nacht und der Rhythmen der Jahreszeiten, die Einbeziehung von Tod und Auferstehung in das Kunstwerk geben diesen Monumenten jenen Ewigkeitscharakter, den eine irgendwie geartete Proportion oder gar eine übermenschliche Größenordnung nicht zu gewährleisten vermögen. Die Kunst war von dem Gesetz eines mythischen Kosmos geprägt.

Betrachtet man demgegenüber die 25 Meter hohe Monumentalplastik von Wera Muchina „Arbeiter und Kolchosbäuerin" (Moskau 1936, Chromnickelbandstahl), so erkennt man sehr bald, daß ihre Monumentalität durch eine Leerformel mitbedingt ist. Die mit Hammer und Sichel aufgereckten Arme und die vorwärtsdrängenden Gestalten sind dem Relief „Der Auszug" (Paris, Arc de Triomphe, 1832) von François Rude entnommen. Diese Formel – Guy Pellaert benutzte sie sogar für eine Comic-Strip-Illustration seines Buchs „Jodell" – ist von großer Effizienz, allerdings zunächst nur als rhetorisches Klischee. Die beiden Figuren Wera Muchinas sind zwar realistisch aufgefaßt, aber besitzen keine individuellen Züge oder persönliche Tiefe. Schon das „Denkmal der Helden von Warschau" („Nike", Warschau 1964) von Marian Kosieczny erscheint bedeutender. Auch hier prägt ein vergleichbarer Bewegungsimplus die mit einem Schwert vorstürmende Gestalt. Aber der Gegensatz zwischen der senkrecht aufgehobenen Linken und der kämpferisch gebeugten Rechten mit dem Schwert – das Sich-Erheben und das Fallen der Figur – macht die tragische Situation eines heldenhaften Volks und eines jeden Menschen überzeugend sichtbar. Das „Denkmal der Helden von Warschau" wirkt wie das realistische Gegenstück zu Ossip Zadkines „Mahnmal für das zerstörte Rotterdam" (1953/54). Hier wie dort erhält ein vergebliches Sich-Aufbäumen gegen eine anonyme Gewalt in erschütternder Weise Gestalt.

An dieser Stelle scheint es aufschlußreich, die Unterschiede zwischen dem Sozialisti-

DDR (Berlin 1970) 128. Vgl. dazu: Unsere Kunst im Spiegel der Kritik, hrsg. vom Verband Bildender Künstler Deutschlands (DDR).

schen Realismus und der NS-Kunst zu betrachten, und zwar zunächst die Abgrenzungen, die sozialistische Kunstkritiker selbst vollzogen haben. Ein Vergleich zwischen Fritz Cremers „Buchenwald-Denkmal" (1958) und Arno Brekers „Der Wächter (1942) kommt zu folgendem Ergebnis: „Während das Werk Brekers einen ungeheuren Ausbruch der menschlichen Physis zum bestimmenden Moment der Veranschaulichung ‚heroischer' Kräfte des Menschen macht, wird das Heroische bei Cremer und Kies als echter Wesenszug einer ganzheitlichen, bewußt und vernünftig handelnden Persönlichkeit erlebbar."[21] Vielleicht darf man ergänzen, daß ein biologisches Allgemeines in Brekers Relief einem sozialen Allgemeinen in Wera Muchinas Plastik gegenübersteht. Dazu widerspricht der idealisierende Grundzug des Bildwerks Brekers dem realistischen Charakter der Plastiken Muchinas und Cremers. Das, was jedoch den „KZ-Häftlingen" von Cremer den Vorrang vor dem hohlen Pathos des „Wächters" von Breker und der rhetorischen Formel von Muchina gibt, ist gerade das Nicht-Monumentale, das Unheroische und Unpathetische. Cremers Gestalten treten wie zufällig, zusammengewürfelt und unterlegen den unsichtbaren Gewalttätern entgegen. Ihre ausgemergelten Gesichter wissen nichts vom „Auszug" und vom Pathos eines François Rude. Vielmehr sind Cremers „KZ-Häftlinge" Verwandte der „Bürger von Calais", die Rodin geschaffen hat.

N. W. Tomskis „Lenin-Monument" (Berlin 1970, Granit, 18 m hoch) oder L. J. Kerbels „Karl-Marx-Denkmal" (Moskau 1965) haben leider die Wilhelminische Repräsentationskunst nur ins Plakative gesteigert. Sie erinnern in ihrer Kolossalität an die gewaltige Herz-Jesu-Statue in Rio de Janeiro. Aber Quantität macht auch hier noch kein Genie, und christliche Thematik garantiert ebensowenig wie sozialistisches Engagement Würde und Bedeutung der Monumentalplastik. Derartige Christusbilder und Leninplastiken dokumentieren lediglich die geistige Inflation großer Menschheitsbewegungen. Ein Teil der Monumentalkunst des Sozialistischen Realismus – man möge den Vergleich verzeihen – ähnelt dem Löwen der amerikanischen Monumentalfilme von „Metro-Goldwyn-Mayer". Sie sind optimistisch, moralisch und reklameintensiv. Jedoch tritt bei den Amerikanern an Stelle des ethisch überanstrengten „Arbeiters" der edle Cowboy, der unübertreffbare Patriarch des amerikanischen Volks.

Selbst Michail Sawizkis „Partisanenmadonna" (1967) kann nicht uneingeschränkt bewundert werden. Die Bedeutung des Bilds beruht in seiner Thematik und seiner Bescheidenheit. Seinen plakativen Charakter hat es mit vielen kirchlichen Bildern der Jahre nach 1945 gemeinsam. Der Frömmigkeit und Propaganda-Sakralität solcher Madonnen sprechen auch kirchliche Funktionäre gerne den Preis zu. Und sie wären dabei noch nicht einmal schlecht beraten. Die besondere Qualität vieler Kunstwerke des Sozialistischen Realismus jedoch liegt in der Integration einer humanistischen Tradition.

[21] U. Kuhirt, a. a. O. 171.

Das proletarische Renaissancegefühl und die prozeßhafte Malerei

„Von Marxens viktorianischem Geschmacksideal, das der Antike eine nur mühsam zu begründende Allgemeinheit bescheinigt, in Verlegenheit und auf Abwege gebracht, will die marxistische Ästhetik bis heute nicht wahrhaben, wo die Denkansätze liegen, aus denen sie früher oder später ihre Umorientierung wird beziehen müssen."[22] Diese Kritik an Marx ist scharf, aber wohl kaum falsch. Problematischer erscheint die Ablehnung der normativen Kraft der antiken Kunst. Auch die überspitzte Behauptung Hofmanns, daß die Kunst heute „außerhalb des Traditionszusammenhangs" steht, ist kaum aufrechtzuerhalten, mag sie sich auch auf Schelling und Hegel stützen. Niemand hat die alten Kulturen so schamlos ausgebeutet wie der Deutsche Idealismus, der Klassizismus und der Historizismus des 19. Jahrhunderts. Allerdings schöpfte man von diesen Kulturen der Alten vorwiegend die ästhetischen Schichten ab, ohne ihre tragenden mythischen und philosophischen Fundamente als verbindlich anzuerkennen. Hier ist Hofmann durchaus zuzustimmen. Die grundsätzliche Möglichkeit, Tradition zu verstehen und anzuerkennen, ist jedoch nicht auszuschließen. Die Ausrichtung der antiken Kunst ist eine legitime Möglichkeit des Schaffens. Picasso hat genauso davon Gebrauch gemacht wie die Pittura metafisica und der Surrealismus. „Mit der DDR entstand ein zuverlässiger Hort der großen humanistischen Tradition der deutschen Kultur", erklärte Ullrich Kuhirt[23].

Die Theoretiker und die Künstler des Sozialistischen Realismus in Deutschland verfolgen ihre Tradition nicht wie die mittelalterlichen Franken bis zu den Trojanern und ihrer Abstammung von Venus hin. Sie bauen auch keine Ahnenreihe von Vorgängern auf, die sich zu Christus bekehrt und bekannt haben, wie Herzog Wilhelm V. von Bayern an der Fassade von St. Michael in München. Vielmehr präparieren sie aus der Geschichte die revolutionären Vorgänger heraus. Die kommunistischen Bewegungen gegen den Faschismus werden dargestellt. Karl Liebknechts großes und tragisches Unternehmen findet Anerkennung. Die russische Revolution wird darstellungswürdig. Die Pariser Kommune erhält eigene Bilder. Heinz Zander widmet dem „Großen Deutschen Bauernkrieg" ein Triptychon. Dabei werden unter Umständen Künstler wie Tilman Riemenschneider, Matthias Grünewald oder Albrecht Dürer zitiert. So entsteht mit Hilfe der Kunst ein neues Traditionsgefüge, das allerdings eingestanden oder uneingestanden die Humanismusvorstellung und das Bildungsideal des 19. Jahrhunderts zugrunde legt.

Diesem „proletarischen Renaissancegefühl" (P. Sager) entsprechend werden die Figuren und Bildkompositionen von Werner Tübke, die weiterhin durch realistische Einzelstudien vorbereitet sind, von Formstrukturen der Renaissance hinterfangen. Sein „Gruppenbild" auf der VII. Dresdner Ausstellung stellt Individuen und Charak-

[22] W. Hofmann, Kunst und Politik (Köln 1969) 39.
[23] U. Kuhirt, in: Unsere Kunst im Spiegel der Kritik, a. a. O. 15.

tere dar. Nach Form und Haltung aber könnten diese Arbeiter und Ingenieure – wenn man von den realistischen Elementen absieht – einem italienischen Künstler des 16. Jahrhunderts entnommen sein. Auch Tübkes „Arbeiterklasse und Intelligenz" (Leipzig 1971) ist eine Sacra Conversazione des Sozialismus. Viele Arbeiter und Intelligenzler seiner Gemälde sitzen wie die Philosophen oder Jünger der „Disputa" oder der „Schule von Athen" in den vatikanischen Stanzen Raffaels da. Ein einmaliges Werk bietet Tübke in seinem „Sizilianischen Großgrundbesitzer mit Marionetten". Zwischen Putto und Windspiel lehnt ein eleganter Herr lässig an einem offenen Balkon. Hinter ihm öffnet sich die gebirgige Landschaft der großen Insel. Vor diesem Gemälde jedoch – und damit wird Tübkes Werk zu einer Art Ambiente-Raum – hängen große Marionetten: Ritter und Dame, Vogel und Engel. Durch diese Verbindung von Malerei und Marionetten reicht dieses Werk des Sozialistischen Realismus ins Surreale. Der Gegensatz von Malerei und Objektkunst, vitalem jungem Mann und toten Marionetten kann nicht größer sein. Ohne jede zweitrangige Propaganda hat dieses manieristische Werk das Anliegen Lenins erfüllt: „Der Marxismus hat seine weltgeschichtliche Bedeutung als Ideologie des revolutionären Proletariats dadurch erlangt, daß er die wertvollsten Errungenschaften des bürgerlichen Zeitalters keineswegs ablehnte, sondern sich umgekehrt alles, was in der mehr als zweitausendjährigen Entwicklung des menschlichen Denkens und der menschlichen Kultur wertvoll war, aneignete und es verarbeitete."[24]

Verhelfen Werner Tübke, Ronald Paris, Heinz Zander oder Günther Glombitza dem Statuarischen zu einer Renaissance, wobei sie auch an der Neuen Sachlichkeit der deutschen Malerei der zwanziger Jahre anknüpfen, so bringen Willi Sitte, Bernhard Heisig und Frank Rüddigkeit einen expressiven Impressionismus, der an Corinth und Kokoschka erinnert, ins Spiel. Dieser expressive Impressionismus verstärkt die Bewegung in den Bildern. Als Vorstufe dieser Kunst sei an die „Verteidigung von Petersburg" (1927/66) von Alexander Deineka erinnert. Durch die Rhythmisierung der aufmarschierenden Soldaten und Arbeiter in diesem Bild hat Deineka dem Vorgang einen überzeugenden Bewegungsimpuls verliehen. Mag auch die Komposition durch Ferdinand Hodler mit angeregt sein, sie wird dadurch nicht geschmälert. In diesem Bild wird Revolution sichtbar. Derartige dynamische Elemente, die aus dem Expressionismus und dem Impressionismus stammen, hat Willi Sitte in einer Intensität fortentwickelt, daß man von einem „Sozialistischen Stil" sprechen könnte. In Bildern wie „Stalingrad mahnt" (1961), „Die Überlebenden" (1963), „Höllensturz in Vietnam" (1961), „Leuna" (1969) und „Pariser Kommune" (1971/72) beobachten wir eine Identifizierung von Materie, Licht und Bewegung, die dem Bildgeschehen eine gewaltige und einheitliche Kraft verleiht. Gefächerte und „collageartig gesetzte Gegenstände" (Wilfriede Werner-König) bauen den Bildschirm auf. Dazu fügt Sitte in die brodelnde Landschaft seiner vitalen Figuren Strukturen ein, die nahezu kubistisch wirken. Oft sind

[24] Revolutionsentwurf (geschrieben am 8. Oktober 1920).

es technische Elemente wie Rohre, Schalttafeln, Stahlkonstruktionen oder einfachhin geometrische Partien, die in effektvoller Weise zu den Rubensschen Akten oder Organismen der Arbeiter und Arbeiterinnen kontrastieren. So entsteht eine prozeßhafte Malerei, die den historischen Vorgang aus dem Bildgrund hervortreibt. Das Grundanliegen des dialektischen Materialismus wird Form. „Nichts wird sich in ihm (dem Sozialismus) wiederholen. Alles ist im Fluß. Alles befindet sich in einem dynamischen Entwicklungsprozeß" (W. Sitte). Der Rhythmus der Maschinen und der Technologie wird in den Bildern Sittes mit dem sich entfaltenden Leben zu einem Prozeß der Geschichte des Sozialismus vereint.

Die Frage jedoch bleibt: Wem verdanken wir solche programmatische Monumentalwerke – dem Künstler oder dem Funktionär?

Die Ingenieure menschlicher Seelen und das ästhetische Dilemma des Mao Tse-tung

Man kann also die Werke des Sozialistischen Realismus kritisch betrachten. Ihnen einfachhin Qualität abzusprechen ist nicht möglich. Viele Werke des Ostblocks halten den Vergleich mit amerikanischer Pop-Art, Fotografischem Realismus, Objektkunst und anderen Werken des Westens sehr wohl aus. Die pauschale Ablehnung der Kunstwerke des Ostblocks durch die westliche Kunstkritik wie die allgemeine Verdammung der westlichen modernen Kunst durch die östlichen Ideologen dokumentieren nur die Wertblindheit unseres „wissenschaftlichen" Zeitalters. Das eigentliche Problem einer engagierten Kunst, die Unterordnung des Künstlers unter das vorgegebene Programm einer Partei, wird durch diese Invektiven nicht gelöst.

Die Partei und ihre Ideologie schaffen einen Rahmen, den der Künstler nicht durchbrechen darf, ohne in schwere Konflikte zu kommen. Ganze Bereiche des menschlichen Kunstschaffens bleiben ihm durch politische Gängelung verschlossen. Kubismus, Surrealismus, abstrakte Kunst, Pop-Art und die erkenntniskritischen Arbeiten zwischen Fotoapparat und Malerei sind praktisch verboten. Natürlich wird jede Art religiöser Kunst abgelehnt. Viele dieser Verdikte sind nicht einmal aus dem Wesen des Marxismus-Leninismus zu begründen. Fernand Léger, ein überzeugter Kommunist, hat eine einzigartige Reihe kubistischer Arbeiterbilder geschaffen, die etwa Michail Lifschitz in seinen geistreichen Angriffen gegen den Kubismus nicht einmal erwähnt. Der Arbeiter oder die klassenlose Gesellschaft sind also gar nicht immer normativ. Der erschreckende Vorgang tritt ein, daß eine Gruppe von Funktionären sich anmaßt, in künstlerischen Dingen über die orthodoxe Programmatik einer Partei zu verfügen. Oft besitzen derartige Funktionäre nicht einmal künstlerisches Gespür oder Interesse für die Kunst. Sie gebrauchen diese Art geistiger Äußerungen nur für die Konsolidierung ihrer Macht.

Damit wird zwar der Künstler zum „Ingenieur der menschlichen Seele", wie Stalin und Schdanow es wünschten; aber er bleibt auch hier Techniker oder Produzent, das

heißt „Macher" von etwas, dessen geistiger Entwurf bereits vorliegt. In den meisten Fällen besitzt der Künstler aber ein weit sensibleres Erkenntnisvermögen als der Politiker. Er empfindet, er sieht, er ahnt und er begreift. Macht hat er nicht. Der Politiker organisiert und lenkt. Er regiert. Er hat die Macht. Doch nur in beschränktem Maß kann er – gerade bei der modernen Differenzierung der Aufgaben – Ideen zum Schaffen der Künstler liefern. Wenn aber die Funktionäre zu Bürokraten werden – und welcher zeitgenössische Staat vermag das zu verhindern – entsteht gemanagte oder organisierte Kunst. Ein menschlich fragwürdiger Dirigismus geht mit der autonomen Gewalt moderner Bürokraten zusammen. Manipulation der Bewußtseinsindustrie heißt das bedauerliche Ergebnis dieser kaum noch zu steuernden Vorgänge.

Es gibt jedoch im Leben eines Künstlers Ereignisse, die er selbst nicht in der Hand hat. Kokoschka wird durch ein Grübchen im Gesicht eines Mitmenschen fasziniert. Marc Chagall bestimmen Träume. Max Ernst regt die Maserung von Brettern an. Salvador Dali kann ein Camembert zu sublimen Bildentwürfen veranlassen. Man kann diese Art der Erfahrung geradezu mit den Erlebnissen der Heiligen vergleichen. Jakob trifft auf einen Engel, der mit ihm ringt. Paulus erscheint ein Mazedonier im Traum. Augustinus stößt auf ein Buch und hört die Worte: Nimm und lies!

Diese unaufhörlichen Begegnungen des Menschen mit einer Realität, die ihn übersteigt und zum Handeln bestimmt, vermag kein Staat und kein Funktionär zu reglementieren. Es sei denn, er machte sich anheischig, dem Leben selbst in die Zügel zu fallen. Mao Tse-tung, selbst künstlerisch begabt, sieht das Problem:

„Wenn es sowohl ein politisches als auch ein künstlerisches Kriterium gibt, wie sind dann die Beziehungen zwischen beiden? ... Wir leugnen nicht nur abstrakte, absolut unverständliche politische Kriterien; in jeder Klassengesellschaft wendet jede Klasse ihre eigenen, von denen anderer Klassen abweichenden politischen und künstlerischen Kriterien an. Aber um welche Klasse in einer beliebigen Klassengesellschaft auch immer es sich handelt, jede setzt die politischen Kriterien an die erste Stelle und die künstlerischen an die zweite Stelle ... Unsere Forderung ist nun die Einheit von Politik und Kunst, die Einheit von Inhalt und Form, die Einheit von revolutionärem politischen Inhalt und möglichst vollkommener künstlerischer Form. Kunstwerke, denen es an künstlerischer Qualität mangelt, sind ohne Kraft, so fortschrittlich sie in politischer Hinsicht auch sein mögen. Deshalb wenden wir uns auch, da wir uns gegen Kunstwerke mit politisch falscher Orientierung wenden, gegen die Tendenz zum politisch richtig orientierten, aber künstlerisch kraftlosen sogenannten ‚Propagandastil'. Wir müssen in der Frage der Literatur und Kunst einen Zweifrontenkrieg entfalten." [25]

Kunst wäre nach dieser Theorie etwas Sekundäres, eine Fähigkeit, die für eine Partei einzusetzen ist. Aber gerade hier beginnt der Konflikt. Was ist, wenn der Künstler wie der Prophet Bileam vom König der Moabiter aufgefordert wird, die Israeliten, das andere Volk oder die andere Klasse, zu verfluchen, aber alles in ihm – Gott und die Eselin – läßt es nicht zu?

Die wenigen Hinweise zeigen deutlich, daß nicht allein die Politik einer Klasse

[25] Worte des Vorsitzenden Mao Tse-tung (Frankfurt 1967) 133 f.

oder die ästhetische Intensität der Begabung die Normen für das künstlerische Schaffen bieten können. Das gilt auch für die kirchliche Kunst, deren Theorie und Praxis sich im 20. Jahrhundert den Postulaten des „Sozialistischen Realismus" bedenklich angenähert haben. Die „Partei" oder das Baureferat einer Diözese und der Künstler allein sind auch hier nicht normativ. Vielmehr ist erst der Mitteilungscharakter der Welt zu beachten, dem die alten Religionen und Staaten in ihren Bildern und Bauten den Vorrang verliehen. Wie sehr etwa die mittelalterliche Kunst nicht parteilich bestimmt war, sieht man daraus, daß an den Gerichtsportalen Bischöfe und Mönche – wenn man so will die „Funktionäre" der Kirche selbst – in die Hölle geschickt wurden. Das ist keine Propagandakunst! Dante konnte sogar Papst Coelestin V. in die Unterwelt stürzen. Das Jüngste Gericht stand auch über der Hierarchie.

Es ist also weder der Glaube noch das Genie, die Kunst und Wissenschaft legitimieren. Vielmehr bietet die Einsicht in die natürliche Offenbarung der Schöpfung einen Ansatz zur Normenfindung. So hat beispielsweise in Audincourt der Sozialist Fernand Léger den bedeutendsten Herz-Jesu-Zyklus des 20. Jahrhunderts geschaffen. Warum? Weil der sozialistische Künstler sich mit dem Wesen der Passion genauso identifizieren kann wie der gläubige Mensch.

Zunächst sind es also nicht die Widerspiegelungen dialektischer Bewußtseinsstufen der Gesellschaft, die – gelegentlich durch Mache und Manipulation der Öffentlichkeit aufgenötigt – den Maßstab für die Kunst abgeben, sondern die Daseinskonstanten der Schöpfungsgesetzlichkeit. Der Mensch wird nämlich nach gemeinsamer Einsicht der alten Kulturen nicht durch ein autonomes Humanum, dem Bildungsklischee des 19. Jahrhunderts, konstituiert, sondern durch die Prägekraft von Himmel und Erde, Geist und Leib. Mensch ist das Wesen aus Lehm und Licht, das die Grenzen von Zeit und Raum durchstößt und die Fortdauer der Erkenntnis und des Lebens begreift. Freiheit hat diesem Wesen keine soziale Instanz gegeben. Die Gesellschaft vermag diese Freiheit dem Menschen auch nicht zu nehmen.

Als einzelner soll dieser Mensch sich zwar engagieren. Aber das Maß des Engagements ist nicht in das Ermessen einer Gruppe, die Machtpolitik einer Partei oder die Tendenz einer religiösen Konfession allein gestellt. Denn jeder Mensch ist von dem Gesetz der Schöpfung geprägt und an der Sache geeicht.

Gertrud Fussenegger

Qual, als Wohltat serviert

Zur Diskussion um das strafrechtliche Abtreibungsverbot

Es gibt politische Probleme, die mehr sind als Probleme der Politik. Sie alarmieren uns in einer tieferen Schicht als in der, die sich für gewöhnlich in politischen Belangen aktivieren läßt. Sie dringen wie Sonden durch die Lederhaut unserer Gewöhnung, durch die Fettpolster unserer Bequemlichkeit, sie treffen uns ins Mark, das heißt in die Schicht unserer Person, die sich den gängigen Beschwichtigungsversuchen widersetzt. Wir sind von diesen Fragen betroffen, weil wir alle auf die eine oder andere Weise in sie mitverwickelt sind; mitverwickelt wissen wir auch alle anderen Menschen, die wir achten und lieben, unsere Eltern, Verwandte, Freunde, unsere Allernächsten, mitverwickelt auch unsere Kinder, Enkel, die künftigen Generationen unseres Landes. So geht der Streit um das Abtreibungsverbot weit über den Kreis der Fragen hinaus, die wir sonst in demokratischer Übereinkunft abzuklären gewohnt sind.

Rings um den Streit häufen sich die Argumente. Es sind, wie mir scheint, nicht immer die besten, weder auf der einen noch auf der anderen Seite. Die Regierungsparteien drängen auf Liberalisierung unter sehr breitgefächerten Bedingungen. Die Opposition erhebt Einwände, die Kirche protestiert. Angeheizt wird die Diskussion durch gleichlaufende Diskussionen im Ausland. Schon hat man fixe Termine genannt, der Wettlauf um die Zeit hat begonnen.

Jedermann weiß, wo der Zielpunkt der Liberalisierung liegt: Jede schwangere Frau soll darüber entscheiden können, ob sie die Leibesfrucht austragen oder abtreiben will. Das klingt, als sollte damit der Frau ein größeres Quantum an Freiheit und Menschenwürde geboten werden. Das klingt recht gut – für den, der sich nicht die Mühe nimmt, auf die reale Lage der Schwangeren einzugehen. Er setzt voraus, daß sich die Frau in objektiver Übersicht ihrer Lage, unbeeinflußt von den Wünschen und Interessen ihrer Umwelt, in Ausübung ihrer personalen Mündigkeit in dieser oder jener Weise entschieden hat. Er setzt voraus, daß die Frau (auch die sehr junge!) ihre eigenen Wünsche und Ängste souverän zu interpretieren vermag, er setzt also eine sittlich autonome Persönlichkeit voraus, also etwas, was es nur im Idealfall, mithin so gut wie gar nicht gibt, und damit basieren seine Argumente auf einer Illusion. In Wirklichkeit ist die Lage der Schwangeren eine ganz andere.

Wenn die Strafbarkeit der Abtreibung fällt, wird es natürlich ebenso erlaubt sein, die Schwangere in Richtung Abortus zu beeinflussen. Der Mann als der Nächstbetroffene

wird ein gewichtiges Wort dabei zu sprechen haben. Möglicherweise wird er seine Rolle als Vater akzeptieren. Ebenso aber kann er die Frau zur Abtreibung drängen. Auch die Familie, Eltern, Schwiegereltern, Geschwister, alle, die durch das zu erwartende Kind irgendwie mitbetroffen sind, dürfen – nach gefallenem Tabu – die Schwangere unter Druck setzen, je nachdem, ob ihnen der Nachwuchs erwünscht oder unbequem erscheint. Der Arbeitgeber und die Mitglieder des Arbeitsteams, in dem die Frau tätig ist, werden sich jetzt gleichfalls ermächtigt fühlen, ihre Interessen in die Waagschale zu werfen, kurz, jede Form von Herrschaft wird die junge Schwangere unter den Beschuß ihrer Argumente setzen.

Ihre Lage ist also keineswegs beneidenswert. Gesetzt den Fall, sie nimmt ihre Mutterrolle an, so wird sie diese in vielen Fällen gegen Verärgerung, Klagen und Vorwürfe ihrer Umgebung zu verteidigen haben. Dieser Zwang zur Selbstverteidigung ist freilich in dem hochsensibilisierten Zustand der Schwangeren doppelt unnatürlich; denn die werdende Mutter verlangt nichts inniger, als daß die Gesellschaft, in die sie ihr Kind gebären will, dieses Kind willkommen heißt. Bis jetzt konnte sie – im Windschatten des Gesetzes – wenigstens mit einem Minimum an schweigender Duldung rechnen. Auch wenn das Kind nicht eben erwünscht war, zeigte sich die Gesellschaft meist bereit, sich dem Machtwort der Natur zu beugen. Jetzt wird jedes Bezugssystem sich ermutigt fühlen, seine Interessen durchzusetzen.

In einer Zeit, in der der fremdgesteuerte, außengesteuerte Typus nachweislich überwiegt und immer noch zunimmt, wird die kindgewillte Mutter nur unter Überforderung ihrer psychischen Kräfte zu einer ungestörten Identifikation mit ihrer Mutterrolle gelangen. Sie wird ihre Liebe zu ihrem Kind nur mit Haßgefühlen gegen die Gesellschaft konstituieren können. Damit ist ihre emotionale Isolierung eingeleitet, und von einem Zuwachs an Glück und Freiheit kann keine Rede sein. Das Versprechen des Gesetzgebers, Ausweg aus Konfliktsituationen zu weisen, hat sich ganz unterderhand in eine neue Konfliktsituation verwandelt. Dabei hat sich der Staat an die Seite jener gestellt, die die schlechteren Ratschläge zu geben hatten. Ist das in Ordnung?

Zugegeben: wir stehen heute unter dem Druck eines allgemeinen menschheitlichen Problems: unser Planet ist übervölkert und die drastische Verringerung unserer Zuwachsrate dringend geboten.

Zugegeben: kein seriöser Verfechter der Liberalisierung hat die Abtreibung als probates Mittel zur Geburtenkontrolle empfohlen. Immer wieder wurde auf die Notwendigkeit anderer flankierender Maßnahmen hingewiesen.

Zugegeben, daß die Illegalität der Abtreibung – vor allem früher – ein gewissenloses Pfuschertum wuchern ließ; es hatte in vielen Fällen Siechtum und Tod zur Folge.

Zugegeben, daß der Jurist angesichts der zweifellos hohen Zahl der vorgenommenen Schwangerschaftsunterbrechungen ins Gedränge gekommen ist, wenn er deren Charakter als Straftat im Hinblick auf die Deviation definieren sollte. Ist denn, was so vielfach geschieht, noch als Abweichen vom normalen Verhalten zu betrachten?

Zugegeben außerdem, daß es uns Unbehagen bereitet, ein so fundamentales und

zugleich sublimes menschliches Verhältnis wie die Elternschaft durch Strafandrohung zu erzwingen.

Zugegeben schließlich, daß uns Strafandrohung beziehungsweise Strafvollzug nach keinem wie immer gearteten Vergehen oder Verbrechen noch eine vollgemäße, sinnvolle Reaktion darzustellen scheint. Die Überzeugung früherer Jahrhunderte, daß Strafe bessert oder sühnt, ist erschüttert. Die Menschheit ringt um ein neues Verständnis in diesen Bereichen, aber sie ist noch weit entfernt davon, einen hier gangbaren Weg zu finden.

Wir wären allerdings, meine ich, übel beraten, wenn wir gerade dort das Gesetz zu demolieren unternähmen, wo es bis jetzt – schlecht und recht, doch immerhin – dem Schutz der Wehrlosesten gedient hat.

„Argumente"

Ich vermute, daß mir schon dieser Ausdruck „Schutz der Wehrlosesten" sofort den Vorwurf der Emotionalität, der Sentimentalität einbringen wird. Man bestückt die Debatte lieber mit einem unterkühlten Vokabular, das sich einmal hemdärmelig vulgär, einmal elitär wissenschaftlich gibt. Ein Streit mit Worten ist auch immer ein Streit um Worte, denn Worte haben vielfach ihre eigene Argumentationskraft. So möchte ich mich gleich einmal mit dem einen oder anderen anlegen, um nachzusehen, was an realer Bedeutung und damit echter Beweiskraft in ihm steckt.

Es war neuerdings öfter zu hören, daß die Leibesfrucht vor allem in den ersten Monaten noch keineswegs als menschliches Wesen, sondern lediglich als *genetisches Programm* anzusprechen sei. Als solches aber sei es doch wohl in das Belieben der Frau gestellt, wenn sie es abzubrechen und zu anullieren wünsche.

Im ersten Augenblick ist man düpiert: Ja, ein Programm kann jederzeit storniert werden. Die Neuheit der Vokabel hat uns überrumpelt. Aber leider: wenn wir fragen, wann denn nun das Ungeborene aufhöre, „ein genetisches Programm" zu sein und statt dessen beginne, ein Mensch zu werden, stoßen wir auf die Entdeckung, daß alles Lebende, auch der geborene, der erwachsene Mensch, niemals aufhört, ein genetisches Programm zu sein. Vielleicht sind wir durch Krankheit oder Alter stillgelegte genetische Programme, doch Programme, seit wir gezeugt sind bis zu unserem Tod. So nimmt der Ungeborene – wenigstens aus diesem Grund – keinerlei Sonderstellung ein, kann also – aus diesem Grund – keinerlei Sonderbehandlung unterworfen werden.

Ein zweites populäres Schlagwort, das durch die Diskussion geistert, ist das vom *„Boß im eigenen Bauch"*. Hier strapaziert man nicht die Wissenschaft, hier tut man, als hätte man dem Volk so recht aufs Maul geschaut. Wer will denn auch nicht Boß sein und noch dazu im eigenen Bauch, das ist doch das wenigste, was in unserer Zeit der Mitbestimmung einem jeden – und einer jeden – zusteht. Aber auch hier erweist sich bei näherem Zusehen einiger Irrtum im Spiel: denn wir haben uns – weitab von allen

Streitfällen – damit abzufinden, daß uns Herrschaft über unseren eigenen Körper in den weitesten Bereichen unserer organischen Existenz von der Natur verweigert ist. Mit keiner Willensanstrengung können wir etwa unseren Herzschlag beschleunigen, unseren hormonellen Haushalt dirigieren. Von der Natur aus ist uns unser Körper keineswegs als unser Herrschaftsobjekt angeboten. Auch die Medizin, die heute so viel vermag, kann uns nur bestätigen, daß sich unser Soma jedem willkürlichen Dirigismus aufs entschiedenste widersetzt. Wer sich als „Boß im eigenen Bauch" fühlen will, möge doch erst einmal versuchen, mit dem groben Mechanismus der eigenen Peristaltik willkürlich zu Rande zu kommen, ehe er von seinem Herrschaftsanspruch das Recht ableitet, in ihm angesiedeltes Leben zu vernichten.

Es ist eben so, daß dieses frivole und brutale Schlagwort genauso wie das andere, eher hochgespielte, elitäre vom „genetischen Programm" aus der Welt der Technik und des Betriebs, der Machbarkeit geliehen ist und unbesehen, ungeprüft auf den Menschen übertragen wird. So sind die beiden Slogans nur symptomatisch dafür, daß hier ein Versuch gestartet wird, den Menschen zum Objekt seiner selbst und unter Vorspiegelung seiner Befreiung manipulierbar zu machen.

Sehen wir uns nach weiteren Gründen um, mit welchen für die Freigabe der Abtreibung geworben wird.

Da wird beispielsweise auf jene Länder verwiesen, die die Freigabe bereits vollzogen haben. Man zeigt uns in Film und Fernsehen Kliniken in England und Schweden, von außen zumeist gutgepflegte freundliche Fassaden in hübschen gutgepflegten Straßen gelegen. Blitzblanken Wagen und Taxis entsteigen eilige Gestalten, junge Frauen, hübsch gekleidet in Miniröcken oder Hosen, mit frischgelegter Frisur. Manche von ihnen sind in Begleitung, dann trägt der Mann das Köfferchen – als Kavalier. Sie drükken die Klingel, die Tür geht auf, die Ankömmlinge schlüpfen hinein, um einen Bruchteil zu schnell, um eine Nuance zu wendig, trotzdem hat die Dame den Vortritt, sie verschwinden, die Tür fällt zu. Der unterlegte Text hat uns über den Zweck des Hauses mit nur wünschenswerter Klarheit unterrichtet.

Auch die Entlassung wird gefilmt. Die Tür geht auf, die Entlassene tritt heraus, wieder mit munterem Getrippel, wippendem Röckchen, das Köfferchen schaukelt in der Hand, der Wind spielt im Haar, die Fröhlichkeit scheint kaum getrübt.

Man versichert uns: Gegen anfängliche Widerstände habe sich die neue Praxis in jenen Ländern reibungslos eingespielt. Zwar sei die Dunkelziffer der ärztlich unkontrollierten Abtreibungen immer noch betrüblich hoch, aber eines sei jedenfalls nicht geschehen, was die Gegner der Liberalisierung vorhergesagt und mit Kassandrarufen prophezeit hätten: Ein *moralischer Dammbruch* sei nicht erfolgt und werde auch in unserem Land nicht zu erwarten sein.

Sehr gut, weil sehr beruhigend. Doch möchte man uns einmal genauer erklären, was unter einem moralischen Dammbruch wohl zu verstehen sei? Wie zeigt sich ein solcher? Und wie weit müssen wir gelangen, um einen moralischen Dammbruch registrieren zu können?

Was mich betrifft, so konnte ich im Alltag der NS-Zeit keinerlei moralischen Dammbruch feststellen. Nach wie vor war es verpönt zu stehlen, zu betrügen, seine Frau zu mißhandeln. An anderen Orten wurde Entsetzliches vollbracht. Ich bin weit entfernt davon, Vergleiche zu ziehen. Aber mit Schrecken habe ich erst neulich gelesen, man habe in Frankreich zwecks Propagierung „progressiver Lösungen" eine öffentliche Abtreibung geplant. Ich weiß nicht, wie ich mir die Menschen vorstellen soll, die auf solche Pläne verfallen: die Ärzte, die da handeln, die Frau, die sich zur Verfügung stellt, die Zuschauer, die sich dort versammeln sollen? Es ist vielleicht unerlaubt zu sagen: Hier habe man die öffentliche Hinrichtung eines garantiert Unschuldigen inszenieren wollen. Aber die Widrigkeit des Vorgangs ist nicht zu überbieten.

Grundsätzliches

Ich könnte in dieser Polemik fortfahren, aber sie würde dem Ernst der Sache nicht gerecht. Wir müssen uns hier wohl der Unbequemlichkeit einer grundsätzlicheren Fragestellung unterziehen; vier Fragen drängen sich mir auf:

1. Ist es heute noch sinnvoll, von Sittlichkeit zu sprechen und sittliches Verhalten nahezulegen? Wenn ja, die 2. Frage: Ist es unter gleichbleibenden Umständen für sittlicher zu erachten, ein Kind auszutragen oder abzutreiben? Die Antwort dürfte lauten: Von extremen Ausnahmefällen abgesehen, ist es doch wohl für sittlicher zu erachten, das Kind auszutragen. Die 3. Frage: Ist vom Staat zu erwarten, daß er das sittliche Verhalten seiner Bürger erleichtere oder eher behindere, behindere etwa dadurch, daß er die Versuchung zum weniger sittlichen Verhalten unbillig vergrößert? Die Antwort kann doch wohl nicht anders lauten als: Der Staat soll das sittliche Verhalten seiner Bürger erleichtern. Die 4., letzte Frage: Was ist mit dem Ungeborenen, so daß es zum Objekt sittlicher oder unsittlicher Handlungen und Verhaltensformen werden kann? Worauf bezogen sich die Tabus, mit denen die Gesellschaft und die Kirche den Ungeborenen bis heute schützen? Waren da nur falsche Vorstellungen und Spekulationen im Spiel? Als was sind Embryo und Fetus zu betrachten?

Als Mensch, sagt die Kirche, vom Augenblick der Zeugung an, Träger einer unsterblichen Seele, Teilhaber an der transzendentalen Menschenwürde und damit vollgültiger Repräsentant des Menschengeschlechts. Eine Antwort, die höchste Ansprüche involviert, die aber, daran ist nicht zu zweifeln, für viele oder die meisten Zeitgenossen keinen nachvollziehbaren Aussagewert mehr hat. Da das transzendente Menschenbild abgebaut wird, ist auch der Ungeborene von diesem Abbau betroffen. Freilich: keinesfalls werden wir abstreiten können, daß es sich bei ihm, wenn nicht um einen Menschen, so doch um menschliches Leben handelt, denn was für ein Leben sollte er sonst schon sein? Trotzdem kann man den Ungeborenen schwerlich als bereits vollgültiges Mitglied der Menschheit bezeichnen, vor allem, wenn man vollgültige Mitgliedschaft von der Repräsentanz des betreffenden Mitglieds abhängig macht.

Mit welchen Eigenschaften kann der Ungeborene auf Repräsentanz nun Anspruch erheben? Er hat zwar Eigenschaften, sehr viele sogar, nämlich seine gesamte genetische Struktur, aber seine Eigenschaften sind noch verborgen. Sein Handikap besteht in seiner Unsichtbarkeit, in seiner Stimmlosigkeit. So nähert er sich uns gleichsam als Fremder. Seine Rolle scheint sich darin zu erschöpfen, daß er Einlaß begehrt. Kann er mit vollem Recht abgewiesen werden? Oder ist seine Forderung auf Mitgliedschaft berechtigt?

Das ist die Streitfrage, die wir nur lösen können, wenn wir einen zweiten Ansatzpunkt finden. Unbestreitbar findet jede Zeugung in einer bestimmten sozialen Gruppe statt. Von allem Anfang an hat der Ungeborene eine Mutter, einen Vater, Großeltern und Verwandte. Er ist Kind, Enkel, vielleicht Geschwister. (Diesen Umstand hat das Erbrecht auch schon immer berücksichtigt.)

Soziale Gebilde sind auf Dauer angelegt. Nicht nur die Ungeborenen, auch die Toten gehören dazu. Auch sie genießen einen gewissen Rechtsschutz. Es ist kaum denkbar, daß ein kulturell relevantes soziales Gebilde auf die Dauer durchgehalten wird, wenn es nicht auch seine (bereits individuierten) potentiellen Mitglieder mitberücksichtigt. Viele Institutionen sind ja bereits im Hinblick auf diese künftigen Mitglieder gegründet und nicht nur solche, die sich ihrer annehmen, sondern auch solche, die von ihnen Leistungen erwarten werden. (So rechnen wir alle in unserem Alter auch von heute noch nicht Geborenen erhalten zu werden.)

Deshalb scheint es nicht zulässig, die Zuteilung der Mitgliedschaft in das Belieben des einzelnen zu stellen und beliebiges Handeln gegen den „Fremden" zuzulassen, um so weniger, als sich ja alle vollgültigen Mitglieder – ausnahmslos! – vor ihrer Geburt in derselben Lage des um Mitgliedschaft anhaltenden Außenseiters befunden haben und alle ihre Rechte auf Grund der einfachen Tatsache geltend machen können, daß ihnen selbst einmal Aufnahme gewährt wurde. Immerhin mögen Fälle vorkommen, in denen dieser Grundsatz der Billigkeit durchbrochen und Eingemeindung des Fremden verweigert werden muß. Diese Fälle müssen aber streng eingegrenzt und präzis indiziert sein.

Politische und soziale Gründe?

Die Freigabe der Abtreibung ist ein alter Programmpunkt der Sozialdemokratischen Partei. Dieser Programmpunkt wurde aufgestellt in einer Zeit, da die Masse der Werktätigen unter erbarmungswürdigen Umständen ihr Dasein fristete. Hunger herrschte in den Familien, Frauen und Kinder waren von Tuberkulose zerfressen, in stumpfer Ergebung gebaren die Mütter Jahr für Jahr in das schwärzeste Elend.

Niemand kann leugnen, daß wir heute im Wohlstand leben und daß dieser Wohlstand breitest gestreut ist. Niemand kann auch leugnen, daß die Geburtenrate während der letzten Jahre in steiler Kurve abgesunken und weiter im Sinken begriffen ist. Trotzdem bestehen die Sozialisten darauf, daß gerade jetzt – und zwar schon dem-

nächst – das strafrechtliche Abtreibungsverbot gestrichen oder bis auf Rudimente abgetragen werden soll. Warum? Wo liegt das Motiv, nachdem die ehemaligen Motivationen für die Freigabe der Abtreibung auf breitester Front gefallen sind?

Geht es hier um ein Nachholverfahren, das man sich schuldig zu sein glaubt, um eine spätere Reverenz vor der eigenen Geschichte? Oder spielt der Wettlauf mit Schwesternparteien eine Rolle? Hat denn die veränderte Realität so wenig Überzeugungskraft, daß ein Plan, ein Ziel – einmal ins Auge gefaßt – nicht mehr revidiert werden kann? Man weiß ja, daß ein früh erlittenes Trauma zu einer abkapselnden Finalität verhärten und an einen psychischen – auch gruppenpsychischen – Mechanismus ausliefern kann, der nichts weiter als das eigene Abrollen anzubieten hat. Offenkundig verbieten es die Spielregeln politischen Prestiges, daß eine Partei bekennt, daß durch ihre Arbeit, ihre Unermüdlichkeit und ihre Erfolge einer ihrer früheren Programmpunkte obsolet geworden ist.

Statt dessen wirbt man mit kleinster Münze um die Zustimmung der Gutwilligen, indem man an Gerechtigkeitsgefühle appelliert, die – einmal aufgerührt – die Kurzschlüsse vernebeln, die hier gezogen werden. Zum Beispiel: Man wird nicht müde zu wiederholen, daß dem begüterten Bürgertum der Weg zur Abtreibung von jeher offenstand; der Reiche findet immer einen willigen Handlanger, und was dem Begüterten wohlfeil sei, sei auch dem armen Teufel billig. Hier wird, mit vollem Recht, ein empörender Zustand angeprangert; doch das Empörende besteht ja nicht sosehr darin, daß der Reiche kaufen kann, was der Arme nicht zu erlangen vermag, sondern daß der erkaufte Vorgang verwerflich ist, doppelt verwerflich im Fall des Reichen, weil er menschliches Leben nicht unter Zwang, sondern aus nacktem Egoismus opfert; um dieser Verwerflichkeit zu entgehen, sollte der Vorgang jetzt jedem freigestellt, vom Gesetz gedeckt, vom Staat bezahlt werden?

Hier, so meine ich, kippt das Ideal der Chancengleichheit aus jedem logischen Geleise. Denn Chancengleichheit kann sich doch nur auf ein Gut beziehen, auf Leben, Gesundheit, Bildung und so fort, nicht aber auf die Freiheit, Unrecht zu setzen. Oder ist es in unserer Gesellschaft schon so weit gekommen, daß das Kind generell als Übel betrachtet und die Freiheit, es loszuwerden, als anzuforderndes Gut empfunden wird? Schon geistert das Argument herum, daß es unsozial, ja, menschheitlich unverantwortlich sei, Kinder in die Welt zu setzen. Nur der Naive sieht nicht, wieviel hartgesottener Egoismus sich hinter diesen Argumenten verschanzt und sich hinter ihnen behaglich einrichtet. Jeder mag es in seinem persönlichen Bereich damit halten, wie er will. Aber von keiner Gesetzgebung kann verlangt werden, daß sie sich nicht auf die Verhältnisse des eigenen Landes, sondern auf die beliebig vieler fremder Länder beziehe. Wenn der Gesetzgeber sinnvolle Arbeit leisten soll, kann er sich doch wohl nur an der Lage im eigenen Land und nicht an der in Pakistan, Guatemala oder Japan orientieren. Und kann die Furcht vor der Überbevölkerung im eigenen Raum so groß sein, wenn zu gleicher Zeit die beschleunigte Naturalisierung von Gastarbeitern empfohlen wird?

Die Gegenrechnung

Niemand scheint sich heute noch daran zu erinnern, daß Kinder zu haben zum größten Glück des Menschen gehört. Es ist richtig: dieses Glück ist nicht leicht zu erkaufen. Es bringt Unbequemlichkeit, Schmerzen, Mühe und Verzicht mit sich. Doch eben dadurch, daß es Kräfte in uns mobilisiert, deren wir selbst vorher nicht ganz innegeworden sind, führt es uns zu jener dynamischen Selbstidentifikation, die als Lebensglück empfunden werden kann. Elternschaft ist zwar schon im Augenblick der Zeugung gegründet; aber auch sie ist ein Vorgang, der viele Phasen durchläuft und unsere Person insofern entfaltet, als sie für Mühe, Schmerz, Verzicht, die sich im Augenblick ergeben mögen, den Anschluß gewährt an sinnvollen Ablauf und Dauer, und damit das Menschenleben, sofern es dafür tauglich ist, teilnehmen läßt am Totalen.

Der willkürliche Verzicht auf diesen Anschluß hat, vielleicht vor allem in der Frau, weittragende Folgen. Selbst wenn die Abtreibung freigegeben ist, wird sich die auch nur einigermaßen psychisch differenzierte Frau ihrer nicht ungestraft bedienen können. Die Statistiken der Psychologen weisen aus, daß der Eingriff nur sehr schlecht integriert werden kann. Je intelligenter die Frau ist, desto lebhafter sind ihre Schuldgefühle, desto unabweislicher ihre Gewissensbisse, sie führen vielfach bis zur Neurosenbildung. Nur die extrem Gefühlskalte kommt verhältnismäßig gut davon, am besten die Debile. Sie vergißt.

Schuldgefühle belasten auch das Verhältnis einer Mutter zu ihren anderen, früher oder später geborenen Kindern. Ständig fühlt sich die Frau in Gegenwart der Lebenden an das getötete Ungeborene erinnert. Der Mechanismus des mütterlichen Verhaltens gerät in Verwirrung, er schlägt bald in übertriebene Zärtlichkeit und Schwäche aus, bald in Ausbrüche des Selbsthasses um, der sich dann sowohl gegen den Gatten als den zumeist Mitschuldigen als auch gegen die Kinder entlädt. Durch die Demolierung des Abtreibungsverbots wird man unglückliche Ehen und Kindesmißhandlungen nicht hintanhalten, wie vielfach gehofft und argumentiert wird, im Gegenteil, man wird sie eher noch herausfordern. Was uns überdies ins Haus steht, ist – was wohl niemand will – die serielle Abtreibung; was vom Gesetzgeber für den Not- und damit für den Ausnahmefall geplant ist, wird – daran kann kein Zweifel sein – in brutale Handhabung umschlagen. Was das Gesetz für einen ersten Fall freistellt, kann ja für einen zweiten, dritten, vierten, zehnten Fall kaum verweigert werden. Bestenfalls ist eine Verwarnung durch den Arzt zu erwarten. Daß solche Verwarnungen wenig fruchten, weiß man; und übrigens: warum soll die zehnte Abtreibung verweigert werden, wenn durch die inzwischen erfolgten neun die moralische Deformation der Frau längst vollzogen ist?

Ehe ich schließe, komme ich auf meine erste Überlegung zurück. Sie galt der Lage der Schwangeren, die in einer kinderfeindlichen Welt vor die Alternative gestellt wird, das Kind auszutragen oder abzutreiben. Diese Alternative stellt eine große Überforderung ihres Gewissens dar.

Wenn die Liberalisierung des Gesetzes unter dem Motto betrieben wird, man wolle der Frau in Konfliktsituationen zu Hilfe kommen, so übersieht man dabei, daß es keinerlei Lebenssituationen gibt, die an sich konfliktfrei sind, geschweige denn Situationen von so dynamischer Relevanz wie die Zeugung eines neuen Menschen, wie die Konstituierung der Elternschaft. Nicht einmal die schönste Vorstellung vom ersehnten Wunschkind kann die Wirklichkeit verkleistern, daß sich auch ihm gegenüber Befürchtungen zu Wort melden, Gegengründe rühren oder doch wenigstens zum Aufschub raten werden. So sollte man sich hüten, den jungen Menschen vorzugaukeln, daß Leben – und damit auch Elternschaft – vollziehbar ist, ohne daß ein bestimmtes Quantum an Konflikten bestanden werden muß.

Unzumutbar aber scheint mir, daß durch die Demolierung des Gesetzes und durch die – im Gefolge – zu erwartende weitere Enttabuisierung der Leibesfrucht in jede Schwangerschaft, auch in die der normal kindgewillten Frau, künstlich ein Konflikt eingeführt wird. Es gehört zu den qualvollsten Abschnitten im Leben einer Frau, wenn sie durch drohenden spontanen Abortus in Unsicherheit gerät, ob sie das Kind austragen kann oder nicht. Diese Unsicherheit sollte nun monatelang jede Schwangerschaft verdüstern? In dem seismographischen Zustand, in dem sich jede Schwangere befindet, wird der Zeiger ihres Entschlusses wie die Nadel einer unter höchste Belastungen gestellten Apparatur von einem Pol zum anderen schwanken. Von Tag zu Tag, von Stunde zu Stunde wird sie die Qual der Wahl von einem Entschluß zum anderen scheuchen ... im Namen der Freiheit, im Namen der Mündigkeit: Qual, als Wohltat serviert.

Wohltat ... Ich frage mich, ob wirklich alles, was uns im Augenblick willkommen ist, uns auf die Dauer Wohltätiges gewährt; ich frage mich, ob es auf ein Ganzes und Dauerndes hin besehen sich wirklich empfiehlt, das Gesetz jeweils (und vielleicht immer wieder) auf das Niveau eines an sich illegitimen, doch häufig geübten Verhaltens einzuebnen und das Normative zugunsten sogenannter Normalität abzubauen.

Ich frage mich, ob das Gesetz dazu da ist, das Handeln des einzelnen jeweils nach unten abzufangen, oder eher dazu, ihm einen normativen Zielpunkt vorzuzeigen. (Was wäre wohl beispielsweise aus dem Christentum geworden, wenn in der Zeit des Feudalismus das Liebesgebot aus dem Evangelium gezogen worden wäre, weil dieses Gebot von der gesellschaftlichen Praxis nicht gedeckt war?)

Die allzu wendige Anpassung des Staats an die jeweils unteren Verhaltensmuster könnte ihm und damit auch uns zu schwerem Schaden gereichen.

Eduard J. M. Kroker

Der Maoismus — eine chinesische Variante des Marxismus

Kaum jemand wird heute in Frage stellen, daß beim jungen Marx, also in den Schriften bis 1848, das kommunistische Manifest eingeschlossen, das Humanum im Vordergrund steht – der Mensch. Später tritt es zurück. In den Schriften Lenins spielen Fragen der Politik eine wichtigere Rolle als der Mensch, wobei über die Motive Lenins nichts gesagt sein soll. Aber wie hält es Mao Tse-tung mit dem Menschen?

In der Zeit vor seiner Bekehrung zum Kommunismus ist für seine Haltung gegenüber den Menschen kennzeichnend eine ausgesprochene Sensitivität für das Recht des einzelnen auf die Entfaltung seiner Anlagen, auf die eigene Entscheidung und auf die Freiheit von allen Fesseln. Mao Tse-tung sagt das so: „Die Männer Chinas werden gewöhnlich von drei systematisch gegliederten Gewalten, von der politischen Gewalt, Sippengewalt und von der religiösen Gewalt beherrscht, und was die Frauen betrifft, so werden sie außerdem auch noch von ihren Ehemännern beherrscht."[1] Jedenfalls steht hier noch der konkrete Einzelmensch vor seinem Blick. Eine weit zurückliegende Begebenheit mag das illustrieren: Da hat ein junges Mädchen durch den Sprung ins Wasser dem Zwang entgehen wollen, einem ungeliebten Mann in die Ehe zu folgen. Mao Tse-tung befaßt sich in einem leidenschaftlich geschriebenen Artikel vom 16. 9. 1919 mit diesem Vorfall. Er klagt die Gesellschaft an, den Tod des Mädchens verursacht zu haben[2].

Aber auch nach der Bekehrung Mao Tse-tungs zum Marxismus steht noch der Mensch im Vordergrund. Das zeigt sich häufig dort, wo er ihn mit den Dingen konfrontiert, auch dort, wo er vom Sinn des Menschenlebens spricht. Gegenüber den Dingen verdient der Mensch immer den Vorzug. Der Mensch müsse immer an die erste Stelle gerückt werden. Im Jahr 1949 erklärt er, vielleicht ein wenig vom Erfolg überrascht: „Unter allen Dingen in der Welt sind die Menschen das Kostbarste. Mit ihrer Hilfe läßt sich jedes Wunder vollbringen." Der Vorsitzende mag hierbei an den Aufbau des Landes denken. Der Wert des Menschen wird an der Leistung ermessen, so scheint es, die er beim Aufbau des Staats erbringt[3]. Aber welche Bedeutung dem Einzelmenschen in Wirklichkeit zukommt, wird nicht im Zusammenspiel mit den Dingen, sondern gegenüber den Mitmenschen offenbar, dort, wo der Einzelmensch der Gruppe gegenübertritt, wo er ihr untergeordnet, gleichgesetzt oder als Persönlichkeit sogar vor-

[1] Worte des Vorsitzenden Mao Tse-tung (Peking 1967) 348. – Die Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf dieses Werk.

[2] S. R. Schram, Das Mao System (München 1972) 296.

[3] Ebd. 310.

gezogen wird. Es finden sich Aussprüche im Werk des Vorsitzenden, die das zuletzt Genannte anzielen. So zum Beispiel, wenn Mao Tse-tung die Soldaten zur Achtung vor der Menschenwürde der Kriegsgefangenen anhält, die ihre Waffen gestreckt haben (179, 164). Gleichwohl wird man sagen müssen, daß sich für Mao Tse-tung der Lebenssinn des einzelnen nicht in ihm selbst erfüllt, sondern in einem Zustand, den man das Allgemeinwohl nennen möchte, wobei bedacht werden muß, daß es nicht die Summe des Glücks der einzelnen ist, sondern eher deren Quelle. Dem einzelnen wird das Glück nur in der Unterordnung unter eine Vielheit von einzelnen zuteil, die in ihrer Anonymität hinter der Gruppe als solcher zurücktreten. Das Glück wird vollkommener, je vorbehaltloser die Unterwerfung geleistet wird. Aus dieser Einsicht Maos ergeben sich Folgerungen, die für den einzelnen im Verhältnis zu sich selbst und zur Gruppe von einer erschreckenden Bedeutung sind.

Das Bild des neuen Menschen

Wie läßt sich das Bild eines Menschen zeichnen, der dieser seiner, auf die Massen des Volks hingeordneten Bestimmung gerecht werden will? Mao Tse-tung hat viel darüber nachgedacht. Er hat die Verhaltensweisen des neuen Menschen mit größter Aufmerksamkeit beschrieben; denn nur den neuen Menschen erachtet er für würdig, in der chinesischen Volksrepublik das Erbe der revolutionären Errungenschaften anzutreten. Der neue Mensch ist in der Vorstellung Mao Tse-tungs mit einem unbändigen Willen ausgestattet. Er schreckt vor keiner Schwierigkeit zurück. Er ist entschlossen und gefügig zugleich (331 f.). Er ist so bildsam, daß er jederzeit dazu gebracht werden kann, das zu wollen und zu tun, was der Vorsitzende intendiert. Er hat die Fähigkeit, sich vollkommen zurückzustellen. Er besitzt eine heroische Selbstlosigkeit, die beinahe schon den Selbsterhaltungstrieb gedrosselt hat. Er steht in einem nahen Bezug zum Volk.

Wenn wir den Besuchern Chinas aus dem Abendland, unseren Journalisten, glauben dürfen, so scheint der neue Mensch zu existieren. In den Kaufhäusern, so schreiben sie, herrsche Ehrlichkeit. Jedermann verkörpere Zurückhaltung und Disziplin. Auf der Straße sehe man keine Betrunkenen mehr. Es seien saubere Straßen überdies. Von Kriminalität im abendländischen Sinn könne man in der Volksrepublik nicht reden. Die Tugenden schlichten Verhaltens im Umgang mit den Mitmenschen, Gleichheit und Spontaneität, fallen auf. Diese Tugenden finden sich auch im Tugendkatalog der Taoisten, vor allem die Natürlichkeit, wie sie das Landleben zu wecken und zu fördern pflegt[4]. Der neue Mensch führt ein einfaches, ein genügsames Leben. Seine Einfachheit läßt in Verbindung mit der relativen Armut – vielleicht richtiger Bedürfnislosigkeit genannt – viel leichter jene Haltungen entstehen, die auch Laotse als Voraussetzung

[4] Vgl. Tao Te ching, Kap. 19, 80.

fordert, um zum Eigentlichen zu gelangen, zur Vereinigung mit dem Tao, dem Absoluten[5]. Von hier aus läßt sich der Nachweis führen, daß Einfachheit und „Unbeschriebenheit" des Volks die Bedingungen bilden für die geradezu sich mystisch ausnehmende Integrierung des einzelnen mit dem Volk.

Erstaunlich nehmen sich zwei Eigenschaften des neuen Menschen aus, die des rebellischen Geistes und die der Loyalität. Anläßlich des 60. Geburtstags Stalins sagt Mao Tse-tung: Es gebe unzählige Prinzipien des Marxismus, jedoch könnten diese in einem Satz zusammengefaßt werden: „Rebellion ist gerechtfertigt. Tausende von Jahren hat jedermann behauptet, Unterdrückung ist gerechtfertigt, Ausbeutung ist gerechtfertigt, nicht aber Rebellion."[6] In der Vorstellung Mao Tse-tungs muß demnach der Mensch neben den genannten Eigenschaften auch diese haben: Er muß rebellisch sein: Eine verwirrend befremdliche Haltung in einem sich totalitär gebärdenden Staatssystem. Rebellisch sein, das klingt aggressiv und ist es wohl auch. Man könnte den Gedanken Mao Tse-tungs ziviler ausdrücken, vielleicht mit den Worten eines Kultusministers in Deutschland: Der Jugendliche müsse lernen, Normen in Frage zu stellen. Wohin aber praktizierte Infragestellung von Normen führt, kann man am Phänomen der Rektoratsbesetzungen und Bombendrohungen gegen unbeliebte Professoren studieren an den Universitäten in unserem Land.

Hinzutreten muß nach Mao Tse-tung die unversöhnliche Feindseligkeit gegenüber allen Kräften des Bösen und der Haß gegenüber dem Feind, zunächst gegenüber dem nationalen Feind, wobei unterschwellig dieser Haß zu einem einigenden Band innerhalb des Volks wird, und dann der Haß gegen den „Konterrevolutionär", den Feind des sozialistischen Systems (176).

Die Tugend der Loyalität wird im Entwurf des Parteistatuts vom Oktober 1968 genannt. Diese Verhaltensweise erinnert ebenso wie das einfache Leben an traditionelle Verhaltensmuster, an die Haltung des Ministers gegenüber dem Herrscherhaus, gegenüber dem Fürsten – die Grundtugend des Untertanen[7]. Heute bildet sie das hochgepriesene Attribut des proletarischen Revolutionärs. Sie besagt höchste Ehrerbietung gegenüber dem Vorsitzenden Mao Tse-tung.

Hier stellt sich von selbst die Frage, ob der einzelne in der Lage ist, sich selbst zu jenem Idealmenschen emporzubilden, als den ihn der große Steuermann in Peking sehen will. Mao Tse-tungs zahlreichen Äußerungen liegt der Glaube zugrunde, dem einzelnen fehle es an Kraft hierzu; deswegen müßten ihm die Massen des Volks helfen. Sie verfügten über die geeigneten Handhaben. Sie seien imstande, den Einzelmenschen zu tugendhafter Lebensführung zu zwingen und so, versteht sich, zu seinem Glück.

Schon Karl Marx ging es um die Erschaffung des neuen Menschen, der sich seines neuen Seins bewußt ist, der die neue Gesellschaftsform als die seinem Wesen entsprechende begreift. Karl Marx sieht diesen neuen Menschen als unmittelbare Folge der

[5] Vgl. ebd. Kap. 16, 23.
[6] Schram, a. a. O. 378.
[7] Ebd. 92.

proletarischen Revolution, die den Widerspruch zwischen Produktivkräften und Produktivverhältnissen aufhebt. Der neue Mensch wird nicht direkt angestrebt. Er wird von der Geschichte erwartet. Die Geburt des neuen Menschen stellt sich für Marx mit absoluter Notwendigkeit ein.

Mao Tse-tung, könnte man sagen, ist nüchterner. Er konzipiert dieses Ziel bewußt. Seine Realisierung ist das Ergebnis der Bewußtseinsänderung. Sie wird durch Erziehungsmaßnahmen erreicht, durch körperliche Arbeit, Studium und systematische Gedankenreform. Wer sähe nicht, daß hier eine fundamentale These im marxistischen System auf den Kopf gestellt ist? Nicht das Sein bestimmt das Bewußtsein, sondern das Bewußtsein, der Überbau, bestimmt das Sein.

Politik, angewandt zum Zweck der Ethisierung des Volks, galt schon immer in der Geschichte als ein etwas anrüchiges, makabres Experiment. Robespierre und die Guillotine zeigen deutlich, wohin erzwungene Ethisierung führen kann. Terror ist in diesem Zusammenhang eine treffende Bezeichnung.

Die Massen des Volks

Mao Tse-tung ist überzeugt, daß sich unter dem Einfluß der Volksmasse die Versittlichung des Menschen erreichen läßt. Das Individuum könne seine moralischen Fähigkeiten und Anlagen zur Vollkommenheit nur dann verwirklichen, wenn es im ständigen Kontakt mit den Massen, in Tuchfühlung mit ihnen bleibt. Dann werde die Tugend, die dem Volk von Natur aus innewohnt, auf den einzelnen überströmen. Diese Annahme bedarf in der Vorstellung Mao Tse-tungs keiner Begründung. Offenbar ist es für ihn die Nähe der Natur, die das Volk mit den schönen Eigenschaften der Natürlichkeit und Einfachheit schmückt. Taoistisches Denken kommt hier ins Spiel. Für den Vorsitzenden sind die Massen des Volks die Quelle aller Sittlichkeit[8].

Wir dürfen fragen, worauf sich eine solche Ansicht stützt. Wird sie aus dem Begriff der Masse gezogen, die mit der Notwendigkeit des Gesetzlichen zur Sozialisierung und somit zum Sozialismus strebt, weil es im maoistischen Sinn keine andere Möglichkeit der Entwicklung für sie gibt? Man möchte es vermuten. Aber es läßt sich noch ein anderer Grund angeben. Die Massen werden als Summe der einzelnen in ihrer Unterschiedslosigkeit gesehen, als „Blaue Ameisen", die, weil arm, von gleicher ökonomischer Verfaßtheit, in ihrem Zustand der Unbeschriebenheit mehr auf die Gleichheit aller denn auf die Freiheit der einzelnen bedacht sind. Sie sind, weil ihnen mit dem Drang zum Sozialismus schöpferische Kraft innewohnt, mit revolutionärem Geist ausgestattet. Deshalb, meint Mao Tse-tung, muß die Revolution, soll sie Erfolg haben, von den Massen getragen sein; denn diese sind für ihn die Helden der Revolution (143). Sie werden gerühmt, sie werden gefeiert, sie werden als Triebkraft der geschichtlichen Ent-

[8] L. Abegg, Mao Tse-tung (Frankfurt 1966) 136.

wicklung gepriesen (140). Waren es früher die großen Individuen, die Geschichte machten, so sind es heute die Massen. Wie in den kaiserlichen Zeiten die einzelnen, wenn sie nur glückliche Perioden einleiteten, von den Archivaren und Hofschreibern zu Helden emporgelobt wurden, so heute die Massen von den Ideologen der Volksrepublik. Sie sind es letztlich auch, wie Mao Tse-tung sagt, die Entschlüsse fassen und den Lauf der Geschichte endgültig auf die großen immanenten Ziele der Menschen hin bestimmen (140).

Sind die Massen des Volks, von denen Mao Tse-tung spricht, identisch mit dem Proletariat, das Karl Marx im Auge hat, wenn er ihm als typisches Attribut das revolutionäre Bewußtsein zuerkennt? Keineswegs. Ein Proletariat im Marxschen Sinn hat es zur Zeit der Auseinandersetzung zwischen der Kuomintang und der Kommunistischen Partei in China kaum gegeben. An die Stelle des Proletariats treten die Massen des Volks. Mao Tse-tung versteht unter ihnen in erster Linie das arme Landvolk, die Bauern. Hier weicht er sichtlich von Marx und Lenin ab: von Marx, der dem Industrieproletariat, nicht den Bauern, das revolutionäre Bewußtsein zuspricht; von Lenin, der in den Bauern wohl ein revolutionäres Potential anerkennt, ihnen aber nicht, wie Mao Tse-tung, die zentrale Rolle in der Revolution zuweist. Karl Marx ist überzeugt, das Proletariat werde von den gesellschaftlichen Verhältnissen gezwungen sein, eine revolutionäre Tätigkeit zu entfalten, und in ihrem Verlauf das revolutionäre Bewußtsein entwickeln. Mao Tse-tung wird die gleiche Überzeugung hinsichtlich der Massen des Volks nicht in Abrede stellen. Er sieht in ihnen ebenso den Akteur der Geschichte wie ihr Objekt. Die Geschichte bediene sich ihrer und erfülle ihre Aufgabe mit eherner Notwendigkeit. Daß der Sozialismus eintreten werde, ergibt sich für Mao folgerichtig aus der Idee einer hypostasierten wirkmächtigen Geschichte – ein tröstlicher Gedanke überdies bei der Niederlage im Kampf und in Tagen des Mißerfolgs auf dem für richtig gehaltenen, im Sinn der Geschichte eingeschlagenen Weg.

Tugend, Tüchtigkeit, Kreativität, die bewegende Kraft im historischen Prozeß, und revolutionäres Bewußtsein, das sind Attribute, deren Summe einem numinosen Wesen eigen ist. Es kommen noch die intellektuellen Tugenden der Weisheit und der Unfehlbarkeit hinzu. Werden die Volksmassen so begriffen, dann ist es nur folgerichtig, wenn man dem Einzelmenschen empfiehlt, von den Massen zu lernen, ihre Meinungen zu sammeln, ihre Erfahrungen zu systematischen Erkenntnissen und Methoden zu verallgemeinern (153).

Diese Anweisungen gelten zunächst für jene Kader, die mit Führungsaufgaben betraut sind. Ihnen wird überdies nahegelegt, der Produktionstätigkeit der Massen Aufmerksamkeit zu schenken, ihren Interessen, ihren Erfahrungen, ihren Fragen im Alltag des Lebens, ja sogar der jeweiligen Stimmung (157), die sich offenbar doch wohl der Rationalität entzieht. Diesen Ratschlägen hört man etwas bemüht Besorgtes an, insbesondere wenn man liest, den Stimmen der Massen sei zu lauschen, womit wohl auch das gemeint sein kann, was sich vor aller Artikulierung unterschwellig als allgemeiner Wille zu manifestieren versucht. Mütterlich zärtlich beinahe das Wort, die Massen des Volks müsse man lieben (149). Und wo schon der liebende Affekt gegenüber den anony-

men Angehörigen des Volks gefordert wird, da ist der Schritt zum Aufgehen in ihnen, zur physischen Vereinigung mit ihnen nicht mehr weit. Jeder Genosse soll, so steht es zu lesen, wohin auch immer er geht, mit den Volksmassen verschmelzen, sich nicht über sie stellen, sondern in ihnen untertauchen (149).

Erst aus dem Verschmelzungsprozeß kann der neue Mensch, wie ihn Mao Tse-tung konzipiert, geboren werden. Von hier aus ist die Landverschickung der Jugendlichen zu begreifen. Gewiß sind pragmatische Gründe auch im Spiel; denn für die vielen Absolventen der Gymnasien, Mittel- und Hochschulen gibt es nicht genügend entsprechende Arbeitsplätze. Aber die entscheidenden Motive sind wohl die Integrierung der Intellektuellen in die Massen des Volks, das Auslöschen des elitären Bewußtseins und die Nivellierung von Stadt und Land.

Auf diesem Hintergrund gewinnen die Massen ein ungeheures Prestige. Es versteht sich von selbst, daß es keine Distanzierung von den Massen und keine Ablösung von ihnen geben darf; sonst würden die Tugenden der Bedürfnislosigkeit, der Lauterkeit, der „Unbeschriebenheit" verschwinden. Jede Ablösung von den Massen, so meint der Vorsitzende, leitet den sittlichen Verfall des Menschen ein. Die Volksmassen sind für ihn Quelle und Kern unverbildeter Reinheit und proletarischer Reife (149).

Für Karl Marx ist die Emanzipation des Menschen aus der Entfremdung der entscheidende Beweggrund seiner revolutionären Doktrin und politischen Aktion. Bei Lenin tritt das Humanum zurück. Seine Lehre ist eine heiße Revolutionsideologie. Probleme politischer Taktik stehen im Vordergrund. Und Mao Tse-tung? Auch er will die Befreiung des Menschen von allen Formen der Ausbeutung. Für diese Zwecke sucht er das uralte Element chinesischer Humanität einzubringen, das im chinesischen Denken allzu eng mit der traditionellen Weltanschauung verbunden war. Der Konfuzianismus strebte das harmonische Funktionieren der gesellschaftlichen Prozesse an, das Zusammenwirken gemeinschaftlicher Kräfte im reibungslosen Ablauf. Das war eine utilitaristische Humanität. Die mit allen Mitteln der Gewalt erzwungene Abwesenheit jeder Auseinandersetzung – um nicht vom Frieden zu reden – galt als ein höheres Gut als die Gerechtigkeit[9].

Kann man eigentlich noch von Humanität reden, wenn das Humanum nicht um seiner selbst willen, sondern in Unterordnung unter andere Werte gesucht wird? Über Mao Tse-tungs Menschenbild schwebt der Schatten des Kollektiven. Utilitaristische Momente sind ihm eingewoben. Sie scheinen den tiefsten Anlagen des Menschen zu widerstreben. Das Abendland hat Jahrhunderte lang das Einzelhafte betont, den Menschen in seiner individuellen Seinsweise gesehen und in seiner sozialen Ausrichtung wenig bedacht. Der ferne, nun so nahe gerückte Osten negiert das Einzelhafte, kennt nur noch das Hingeordnetsein des Menschen auf den Mitmenschen. Mao Tse-tung leitet daraus – offenbar mit einem Blick auf die Verwaltung der Macht – ein in der Natur

[9] Vgl. J. C. H. Wu, Chinese Legal and political Philosophy, in: The Chinese Mind (Honolulu 1967) 227. Hierzu das Wort aus dem Tao Te ching, Kap. 79: „Der Tugendhafte hält sich an seine Verpflichtung, der Tugendlose an sein Recht."

des Menschen angelegtes Angewiesensein ab nicht nur auf den Gefährten des Lebenswegs, sondern auch auf die anonyme Vielheit, auf die Massen des Volks, ein Angewiesensein von solchem Gewicht und solchen Ausmaßen, daß der Mensch weder als Individuum noch als Person erkannt, geschweige anerkannt werden kann. Man weiß auch warum: Der Verfügbarkeit über den Menschen wären sonst Grenzen gesetzt. Er besäße einen Freiheitsraum, der unkontrollierbar und so eine Stätte wäre potentieller Opposition.

Das sowohl für das alte wie für das neue China als ultilitaristisch gekennzeichnete Humanum nimmt sich von der abendländischen Geschichte her als Korrektur aus. Seine Maßlosigkeit freilich läßt den Menschen nicht mehr als Wesen in der Schwebe (Pascal) gelten zwischen den Extremen des öffentlich Kollektiven und des einsam in die Individualität Verschlossenen, nicht mehr als Person mit unantastbaren Rechten. Die alten Konfuzianer sahen den Gipfel der Weisheit in einem Verhalten, das, geleitet vom Wissen um die Anfälligkeit des Menschen für die Extreme, stets behutsam die Mitte sucht, das Ebenmaß und die Gelassenheit gegenüber allen Unberechenbarkeiten der politischen und kosmischen Welt. Ob nicht das gepriesene Verschmelzen mit den Massen des Volks und die Hörigkeit gegenüber einer allmächtigen Partei mit Unfehlbarkeitsanspruch, die da vorgibt im Namen der Volksmassen zu reden, auch als Extreme verdächtigt werden müssen zumindest im Sinn jener, die in China zur Nachdenklichkeit neigen?

Die Partei

Während Karl Marx in der Partei lediglich die Vertretung der Interessen des Proletariats sieht, wird sie von Lenin als eine Führungsschicht, als Technokraten der Macht verstanden, die, abgehoben vom Volk, mit Aufgaben der Führung betraut sind. Stalin vergleicht die Partei mit dem Militär. In seinen Augen ist sie eine Armee. Mao Tse-tung muß das Militärische und Kriegerische an diesem Parteibild fasziniert haben. Er übernimmt die Leninsche Organisationsform der Partei. Jedoch erhält sie in seinem Denken ein ganz anderes Gesicht.

Der Rang ihrer Verfaßtheit läßt sich an ihrem Bezug zu den Volksmassen ablesen. Sind die Massen des Volks das Numinose, das an das Geheimnis und die Wirkkraft des Absoluten erinnert, an die Gottheit schlechthin, dann ist es nur folgerichtig, daß Mao Tse-tung den Leninschen elitären Charakter der Partei auszulöschen sucht. Immer wieder erhebt er die Forderung, die Parteimitglieder müßten in die Massen hineingehen, sich mit ihnen verschmelzen. „Wir Kommunisten müssen imstande sein, uns in allen Dingen mit den Massen zu verbinden . . . Wir Kommunisten sind wie Samenkörner und das Volk ist wie das Erdreich. Wohin wir auch kommen, müssen wir uns mit den Volksmassen vereinen, im Volk Wurzel schlagen und in seiner Mitte aufblühen“ (322). Der schöne Vergleich der Partei mit dem Samenkorn deutet an, welches Gewicht im Denken Mao Tse-tungs diese Verbindung mit den Massen erhält. Der Erfolg aller Aufgaben kann nur gesichert sein, wenn der Zusammenhang mit den Volksmassen gewahrt wird.

Der göttliche Charakter der Massen bestimmt das Verhalten der Parteimitglieder. Man braucht nur die Texte der Mao-Bibel zu überfliegen. Allen Anweisungen Mao Tse-tungs sieht man diese Einwirkungsversuche auf das seelische und physische Verhalten der einzelnen gegenüber den Volksmassen an. Gewiß, es wird der Partei zuerkannt, daß sie eine den „Kern bildende Kraft" ist, daß sie eine Führungsaufgabe hat, daß sie mit der revolutionären Theorie vertraut ist, Verständnis für die praktische Bewegung hat und über Geschichtskenntnisse verfügt. Sie weiß um die Entwicklungsrichtung der geschichtlichen Bewegung. Sie führt die Armee. Ihr Leben ist Politik, ihr Leben ist Taktik. Beides ist stets von Kritik und Selbstkritik begleitet; und jede Disziplin, die zu selbstkritischem Verhalten anhält, ist eine Erziehungsbewegung, die niemals aufhört (306).

Die Kritik hat im System Mao Tse-tungs einen wesentlichen Stellenwert. Kritik setzt Distanz zum kritisierten Gegenstand voraus. Sie setzt Selbstablösung vom Bereich des Engagements voraus, um nach dem vollzogenen kritisierenden Akt erneut aus der Distanz ins Engagement einzutreten. Der Vorgang bedeutet Bewegung und Bewegung besagt intensivierte Wirklichkeit. Wirklichkeit hat in der Vorstellung Mao Tse-tungs einen sieghaften Charakter. Kritik, ausgegeben als notwendiges Element im gesellschaftlichen Prozeß, schließt überdies Wissen um die Möglichkeiten des Irrtums ein, der Fehlbarkeit also – das sei jetzt schon als Indiz für den Autoritätsgrad der Partei vermerkt. Fehlbarkeit kann im Denken Mao Tse-tungs die sieghafte Entwicklung des Wirklichen nicht blockieren, wohl aber aufhalten und verzögern.

In der Kennzeichnung der Partei geht Mao Tse-tung einmal vom Zweck, zum anderen von der geschichtlichen Erfahrung aus. Den Zweck soll sie auf dem Weg zur Verwandlung der Gesellschaft verwirklichen. Das ist eine theoretisch gewonnene, als normativ ausgelegte Einsicht in die Natur der Partei. Sie verdeutlicht ihre Aufgabe im gesellschaftlichen Prozeß. Sie soll das mehrere Hundert-Millionen-Volk einem glücklichen Leben zuführen und das wirtschaftlich und kulturell zurückgebliebene Land in ein reiches, mächtiges und kulturell hochentwickeltes Land verwandeln (5).

Karl Marx wußte, wie leicht und wie unfehlbar sicher der Wille, der Anspruch, die Menschen glücklich zu machen, dazu verführt, den Menschen das Glück auch gegen ihren Willen aufzuzwingen. Ein aufgezwungenes Glück – wenn schon der Wille das Himmelreich bedeutet – ist ein massiver Widerspruch. Auch Mao Tse-tung dürfte sich dieser Erkenntnis kaum verschließen. Er wird aus der Analyse des Glücks eine andere Folgerung ziehen, wenn er der Partei die Aufgabe zuweist, den Massen das Wissen über das eigene Glück zu vermitteln, ehe er die Menschen zu ihrem Glück zwingt. Da der Mensch einer alten, schon von der Antike überlieferten Einsicht zufolge in allem, was er tut, nur sein Glück sucht, fällt die Aufklärung über das Glück mit der Aufhebung des Zwangs zusammen – „Volenti non fit iniuria – Dem Wollenden geschieht kein Unrecht". Schließlich hat ja auch Mao Tse-tung um die Erkenntnis Lenins gewußt, daß die Partei das revolutionäre proletarische Bewußtsein besitze. Er meint freilich im Unterschied zu Lenin, daß sie es neben den Massen des Volks, also nicht allein, zu eigen hat. Die Partei

ist im Maoismus, anders als bei Lenin, nicht die alleinige Inkarnation der revolutionären Intelligenz.

Die Partei wird in ihrer Wesensstruktur und Funktion auch von der Geschichte her begriffen. Man darf diesen Aspekt nicht übersehen angesichts der Bedeutung, die die Geschichte im Denken Mao Tse-tungs wie überhaupt im Denken des chinesischen Menschen besitzt. Von dem Vorsitzenden wird immer wieder gesagt, daß er die eigene Erfahrung auf dem Weg zur Macht, das heißt, die eigene Geschichte, verallgemeinert und als Norm für die aufstrebenden Völker anderer Länder theoretisiert habe. Er erklärt rühmend, die Partei habe dem chinesischen Volk einen neuen Arbeitsstil gebracht, der sich hauptsächlich durch die Verbindung von Theorie und Praxis, durch die engste Verbindung mit den Volksmassen und durch Selbstkritik auszeichne (4). Kurz vor der Übernahme der Macht – der Sieg lag noch in der Ferne, war aber doch schon absehbar – sagte der Vorsitzende: „Ohne die Anstrengungen der Kommunistischen Partei Chinas, ohne die chinesischen Kommunisten als festes Rückgrat des chinesischen Volks, ist es unmöglich, die Unabhängigkeit und die Befreiung Chinas zu erreichen, und ebenso unmöglich, China zu industrialisieren und seine Landwirtschaft zu modernisieren" (2). Der Partei werden demnach nicht nur revolutionäre Aufgaben zugewiesen. Mit einigem Vorbehalt lassen sich in dem so konzipierten Bild der Partei Ähnlichkeiten mit den Ideen von Karl Marx entdecken, um so mehr, als die Betonung der Kritik und Selbstkritik gerade auch im Schoß der Partei ihren elitären Charakter bestreiten, ihre Selbsteinschätzung schwächen und ihr Prestige im Volk mindern mußten.

Es wäre eine unzulängliche Charakterisierung der Partei, zöge man nicht auch die erstaunlichen Ereignisse in der Kulturrevolution in Betracht. Sie enthüllen auf eine für jeden Leninisten schockierende Weise die wahre Natur der Partei. Hier wurde ihre Organisation im Namen eben derselben Partei buchstäblich mit Kräften zerschlagen, die außerhalb der Partei stehen. Wie kann sie nach solcher Erfahrung noch Ursprung und Autorität aller Wahrheit sein? Offenbar waren ihr in den Jahren vor dem stürmischen Prozeß jene Eigenschaften abhanden gekommen, die der Parteigenosse, will er ein echtes Mitglied der KP Chinas sein, nach den Vorstellungen Mao Tse-tungs haben muß. Lenin legt auf das Technokratische Wert, auf Sachkenntnisse im Hinblick auf die revolutionäre Strategie, auf technische und administrative Fähigkeiten. Dem Vorsitzenden Mao Tse-tung sind moralische Eigenschaften wichtiger. Vor aller Welt wurde sichtbar, was im Grund von Anfang an im Maoismus mit seiner ständigen Vergöttlichung der Massen angelegt war: nämlich, daß die Partei, da sie zerschlagen werden kann, im Maoismus nicht mehr das Kernstück der marxistischen Lehre bildet wie im Leninismus. Ihre Legitimation rührt her sowohl von den Massen unter ihr wie von dem Vorsitzenden über ihr, wobei das größere Maß der legitimierenden Kraft auf seiten des Vorsitzenden zu suchen ist[10].

[10] Vgl. B. J. Schwartz, Die Herrschaft der Tugend, in: Maoismus, hrsg. v. P. J. Opitz (Stuttgart 1972) 84.

Der Sturm der letzten Kulturrevolution hat es deutlich gemacht: Mao Tse-tung ist die Quelle aller Legitimität. Am Vorgang der permanenten Revolution wird sichtbar, daß die Partei nicht unbedingt und nicht alleiniger Inhaber des revolutionären, proletarischen Bewußtseins ist. Sie mag vielleicht zu Beginn auf dem stürmischen Weg in die neue Zeit Bedeutung besitzen. Da sie aber, wie alles in dieser Welt, dem Gesetz der Bewegung und Veränderung unterworfen ist, kann sie von ihrer Tugend abfallen, wie es nach Meinung Mao Tse-tungs in der Tat geschah: Revisionismus und Bürokratismus zogen ein. Der Abfall vollzog sich – so sieht es Mao Tse-tung – in der Trennung und Distanzierung der Partei von den Massen des Volks.

Gerade in der von der Spitze angeordneten Zerschlagung der Parteiorganisation könnte man theoretisch die Rückkehr zu Karl Marx' Auffassung von der Partei erblicken. Freilich sind damit die anderen, die Partei kennzeichnenden Merkmale Marxscher Konzeption noch nicht anwesend. Auch Stalin hat die Partei abgewertet. Er hat sie in technokratischer Hinsicht überfordert, sie war ihm nicht kompetent genug. Für Mao war sie nicht rot genug. Wie im maoistischen Sinn der Bezug der Partei zum Industrieproletariat völlig abhanden gekommen ist, so sind auch die Begriffe Diktatur des Proletariats und Partei in seiner Doktrin nicht mehr austauschbar. Von der Leninschen Konzeption weicht auch ab, daß jedes Parteimitglied sich direkt an den Vorsitzenden wenden kann und daß der Vorsitzende den persönlichen Nachfolger direkt ausdrücklich benennt. Das sind so radikale Neuerungen, daß man Mao Tse-tungs Gedanken kaum mehr als echten Leninismus anzusprechen wagt.

Wenn die Partei zerschlagen werden kann, ist der allgemeine Wille der Massen nicht unbedingt in ihr konkretisiert. Zumindest kann er von der besonderen Organisation, die als Kommunistische Partei bekannt ist, abgelöst werden. Es hat sich gezeigt, daß er dem Wesen der Partei nicht inhärent ist. Die Kulturrevolution hat es für jedermann sichtbar zutage gebracht: der Partei kommt keine angeborene proletarische Würde zu. Am Schicksal der Kommunistischen Partei in China wird deutlich, wie im Maoismus die Spontaneität der Massen, von der Lenin gegenüber der Organisation und den technischen Kenntnissen sehr wenig hielt, den Vorzug erfährt. Mao war schon immer den Intellektuellen gegenüber mißtrauisch. Er will mit ihnen nichts zu tun haben. Er distanziert sich von ihnen, wenn er sich selbst als ungebildet und nicht allzu kultiviert bezeichnet. Er spricht den Massen, nicht den Intellektuellen und nicht der Partei, schöpferische Kraft, revolutionären Drang, Weisheit und Sauberkeit zu.

Durch die Entmündigung der Partei in der Kulturrevolution steigt sowohl die Bedeutung der Massen wie auch das Prestige Mao Tse-tungs, der Inkarnation dieser Massen, ins Ungemessene. Die Zukunft des Kommunismus wird in China nicht durch die Partei, sondern nur durch die Verinnerlichung der Gedanken Mao Tse-tungs gesichert sein.

Die Revolution

Karl Marx begreift den Menschen wegen seiner Stellung im Produktionsprozeß als revolutionär und als Retter der Gesellschaft. Mao Tse-tung sieht in der Armut die Voraussetzung, Bedingung, ja Befähigung zur revolutionären Aktion. Der Unterschied mag geringfügig sein, freilich nur auf den ersten Blick. Die Armut wird bei Mao Tse-tung mit dem unterentwickelten Zustand des chinesischen Volks begründet, zugleich aber auch auf die vielfältigen Ausbeutungsformen zurückgeführt und überdies mit dem imperialistischen Verhalten der ausländischen Mächte in Zusammenhang gebracht. Das nationale Moment und der soziale Gedanke wirken hier zusammen.

Aber die Idee, daß der Zustand wirtschaftlicher Unterentwicklung das chinesische Volk für seine revolutionäre Mission in besonderer Weise prädestiniere, läßt sich mit dem genuinen Marxismus nicht mehr in Einklang bringen, widerspricht ihm sogar. Marx bewunderte die industrielle Revolution. Er erblickt ihr Ziel in der Verwandlung der politischen und sozialen Ordnung. Die Arbeiterklasse sieht er als Träger dieser revolutionären Bewegung an, zunächst gewiß wegen der moralischen Auflehnung, dann wegen ihrer Fähigkeiten. Er erklärt unverblümt, die Bauerngesellschaft Asiens hätte nicht das Geschick und das Wissen, ihre Chance bestünde einzig in der Europäisierung.

Mao Tse-tung stimmt der These zu, das Proletariat, wie er es versteht, müsse mit den anderen Klassen ein Bündnis eingehen. Von Stalin übernimmt er die Formel des Blocks der vier Klassen, der Arbeiter, der Bauern, der Kleinbürger und der nationalen Bourgeoisie. Aber die letzten Träger der Revolution sind für Mao Tse-tung die Bauern. Sie spielen die führende Rolle. Auf diese Weise wird eine Trennung der Kommunistischen Partei von ihrer proletarischen Basis vorgenommen. Hier wendet sich Mao Tse-tung von der ursprünglich marxistischen Lehre ab. Diese Abkehr hat er nie im voraus zur Theorie gestaltet. Er orientiert sich eben weniger an der kommunistischen Doktrin als an traditionellen Vorbildern, zum Beispiel am Verhalten chinesischer Rebellen, deren Leben er in seiner Jugend in chinesischen Volksromanen gelesen hat.

Im Hunan-Bericht beschreibt er die Natur der Revolution als einen Gewaltakt. Er unterstellt, gewiß mit Recht, daß niemand im Besitz der Macht auf die Machtausübung freiwillig verzichtet. Der Feind wird nicht von selbst untergehen, sagt er. Weder die chinesischen Reaktionäre noch die aggressiven Kräfte des USA-Imperialismus in China würden freiwillig von der Bühne der Geschichte abtreten. Der Gewaltakt sei auf den Sturz der einen Klasse durch die andere gerichtet (14). Immer werde es Klassen geben.

Die Revolution wertet er als etwas Positives: einmal, weil sie die wahren Triebkräfte der historischen Entwicklung in Bewegung setze, indem sie die Widersprüche löse; sie führe die Gesellschaft dem Fortschritt zu und gebe den Impuls für die Ablösung der alten Gesellschaft durch die neue; zum anderen, weil sie gegen die Feinde der Entwicklung gerichtet sei (12, 15).

Die revolutionäre Aktion führe zum Erfolg, wenn die fortschrittlichen Kräfte auf die revolutionäre Bewegung eingestimmt sind. Die Übereinstimmung liege dann vor,

wenn der Revolutionär sich in eindeutiger und entschiedener Weise vom Feind distanziert hat. Der Beweis für diese Distanzierung vom Feind sei dann erbracht, wenn der Feind die revolutionäre Bewegung bekämpft. „Wenn uns der Feind energisch entgegentritt, uns in den schwärzesten Farben malt, gar nichts bei uns gelten läßt, dann ist das noch besser, denn es zeugt davon, daß wir nicht nur zwischen uns und dem Feind eine klare Trennungslinie gezogen haben, sondern daß unsere Arbeit auch glänzende Erfolge gezeitigt hat" (18).

Die Forderung, alles zu bekämpfen, was der Feind unterstützt, und alles zu unterstützen, was der Feind bekämpft (19), ist freilich in ihrer Allgemeinheit eine gefährliche, alle Ethik überspielende Devise. Die Mahnung hingegen, in der konkreten Situation jeden Feind ernst zu nehmen, mutet weise an und ist es wohl auch. „Strategisch müssen wir alle Feinde gering schätzen, taktisch aber müssen wir sie ernst nehmen", denn auch „nachdem die Feinde, die mit Gewehren bewaffnet waren, vernichtet worden sind, wird es immer noch Feinde ohne Gewehre geben, die uns bestimmt bis aufs Blut bekämpfen werden" (94, 20).

Diese Mahnungen sind verständlich; sie sind begleitet von dem Bewußtsein, daß der Kampf noch lange nicht beendet ist, daß die Revolution als Klassenkampf weitergeht. „Der Klassenkampf zwischen dem Proletariat und der Bourgeoisie, zwischen den verschiedenen politischen Kräften, und der Klassenkampf auf ideologischem Gebiet wird noch lange andauern und verwickelt sein und zuweilen sogar sehr scharf werden. Das Proletariat trachtet, die Welt nach seiner eigenen Weltanschauung umzugestalten. Die Bourgeoisie tut das gleiche. In dieser Hinsicht ist die Frage ‚wer wen' im Kampf zwischen Sozialismus und Kapitalismus immer noch nicht endgültig entschieden" (22).

Die von der kommunistischen Partei Chinas geführte Revolution als Ganzes ist eine Bewegung, die sowohl die Etappen der demokratischen Revolution als auch die der sozialistischen umfaßt. Es handelt sich um zwei ihrem Charakter nach verschiedene Prozesse, wobei die sozialistische Revolution sich erst dann vollziehen kann, wenn die demokratische abgeschlossen ist. Diese hat vorbereitenden Charakter, ja sie ist eine unabdingbare Voraussetzung der zweiten. Schon in der demokratischen Revolution ist das Ziel, das in der sozialistischen verwirklicht werden soll, sichtbar. Das Endziel, das alle Kommunisten anstreben, ist die Verwirklichung der sozialistischen und kommunistischen Gesellschaft, das Nahziel ist die Befreiung der Produktivkräfte, die Änderung des individuellen Eigentums in sozialistisches Kollektiveigentum (31).

Der Schlüssel zum Verständnis der Revolution ist die Lehre von den Widersprüchen. Lenin argumentiert häufig mit ihr. Engels und Marx greifen auf sie zurück. Mao Tse-tung hat ihr eine besondere Abhandlung gewidmet. Die ganze Welt ist von Widersprüchen durchsetzt: Sie liegen in der Gesellschaft, sie liegen in den Dingen. Sie wirken zwischen den Produktionskräften und den Produktionsverhältnissen, zwischen den einzelnen Klassen, zwischen dem Neuen und dem Alten. Aus diesem Grund wird auch die Lösung der Widersprüche in einem Sektor die Voraussetzung der Lösung im anderen sein. Gäbe es keine Widersprüche, so wäre die Welt nicht existent, sagt Mao Tse-tung.

Kein Wunder, daß es nach Mao Tse-tungs Ansicht auch in der Epoche nach der völligen Errichtung der klassenlosen Gesellschaft eine unendliche Zahl von Revolutionen geben wird. Ihr Ziel sieht er in der immer schnelleren Umgestaltung der Gesellschaft und der Natur. In ihrem Gefolge werde eine gigantische Nivellierung aller Volksschichten stattfinden. Alle Unterschiede von Stadt und Land, von Intelligenz und Volk würden ausgelöscht. Stadtbewohner würden in die Dörfer geschickt, nicht die Bauern in die Stadt. Beamte im Staatsdienst lernten von einfachen Bauern auf dem Land, was echtes Klassenbewußtsein ist. Das unverbildete, unverfälschte proletarische Bewußtsein wachse eben nicht auf dem Asphalt lärmerfüllter Städte, sondern im Dorf, auf dem Land, auf der harten Scholle des Ackers.

Die Revolution, eine Etappe im historischen Prozeß, spiele sich in qualitativ verschiedenen Widersprüchen ab, die auch qualitativ verschiedene Methoden erfordern (61). Ihre Verschiedenheit komme vom stärkeren oder schwächeren Einsatz der Gewalt. Als Etappe im geschichtlichen Prozeß habe die Revolution – wie dieser auch – einen unvermeidbaren Charakter (73). Jedoch vertraut Mao dem Gesetz der Notwendigkeit keineswegs blind. Nicht anders als Lenin verlangt er von seinen Gefolgsleuten, wachsam zu sein und jede Situation scharfsinnig im Hinblick auf eine mögliche revolutionäre Aktion zu analysieren. Gerade darin zeigt sich wieder, wie sehr sich Mao Tse-tung an Vorgängen in weit zurückliegender Zeit orientiert, auch an der Weisheit des Altertums, das eine regelrechte Theorie der situationsgerechten Maßnahmen kannte und sie allen, die die Macht zu verwalten hatten, empfahl[11].

Mao Tse-tungs Forderung der Analyse der jeweiligen Situation auf die in ihr angelegten Möglichkeiten zu revolutionärem Umsturz hin, die Forderung auch nach Maßnahmen, die der analysierten Situation entsprechen, sind vom Mißtrauen diktiert sowohl gegenüber den historischen Kräften wie gegenüber den Akteuren der Geschichte. Er hält auch in der Periode des sozialistischen Aufbaus die Reaktion und die Restauration für möglich. Aus diesem Grund fühlt er sich auf die Kulturrevolution verwiesen, um aller konterrevolutionären Strömung entgegenzuwirken. Denn die Kulturrevolution ist ein gewalttätiger Verwandlungsprozeß. Er ist so wirkmächtig, daß er nach Maos Ansicht alle Degenerationserscheinungen beseitigen kann: die Idee des Privateigentums, die Macht der Gewohnheit, die biologischen und kulturellen Einflüsse, die von der Klasse der Ausbeuter ausgehen.

China, Vorbild und Zentrum der revolutionären Bewegung

Die Grundlage für alles revolutionäre Geschehen bilden für Stalin Organisation und technologische Faktoren, für Lenin Organisation und das in der Partei inkarnierte Bewußtsein. Auch Marx, der im Proletariat eine Klasse sieht, vom Schicksal aus-

[11] Vgl. Fung Yu-Lan, A History of Chinese Philosophy (Princeton 1952) 512.

erwählt, die Mission der Bourgeoisie zu übernehmen und fortzuführen, schätzt Organisation, Qualifikation und Rationalität. Mao Tse-tung hingegen legt Nachdruck auf andere Dinge, auf die Verwandlung des Bewußtseins, auf eine Revolution, die nicht von oben, wie das der sowjetischen Strategie der Weltrevolution eigen ist, sondern eher von unten, von den Massen des Volks aus initiiert wird. Sie soll sowohl die kapitalistische Wirtschaftsordnung wie die Versklavung durch die technologische Rationalität beseitigen.

Für Mao Tse-tung liegen die Kräfte der Revolution in den Bauernländern, in den unterentwickelten Staaten von Asien, Afrika und Lateinamerika. Bei Marx geht die Revolution von den hochindustrialisierten Ländern aus. Die Industrialisierung bildet die Voraussetzung der proletarischen Revolution. Für Mao Tse-tung keineswegs. Er begreift die Revolution als eine Voraussetzung der Industrialisierung des Landes (32). Unter seiner Regie fühlt sich China für die Leitung in der revolutionären Aktion prädestiniert. Das Guerilla-Modell, das von der Landbevölkerung ausgeht, wird auf die Weltsituation übertragen. Im chinesischen Verständnis vermag die Revolution nur in der Gestalt des bewaffneten Kampfs Veränderungen in der Gesellschaft zu bewirken. Zugleich propagiert es den weltweiten Kampf als Einkreisung der Städte durch die Dörfer der Welt, eine Metapher, die zum ersten Mal der Führer der indonesischen kommunistischen Partei Aidit 1963 verwendet hat. Im weltrevolutionären Kampf versteht sich China so sehr in der Führungsposition, daß als Proletarier eigentlich nur gelten kann, wer Mao Tse-tung folgt. China und die Revolution werden im chinesischen Schrifttum fast als Synonyme gebraucht. Wer die Revolution ablehnt, gerät zu Peking in Gegensatz. Die Interessen Chinas und die Interessen der Weltrevolution sind eins.

Der Maoismus ist ebenso wie der Marxismus eine Lehre, die die Welt verändern soll. Die Veränderung der Welt geht im revolutionären Geschehen vor sich. Ihre vorzüglichste Spielart ist in der Vorstellung Mao Tse-tungs der Krieg. Das war wohl eines der theoretischen Ergebnisse aus der Erfahrung der KP Chinas auf dem Weg zur Macht. Das Ziel der Revolution deckt sich mit dem Ziel der Weltgeschichte. Es wird ebenso allgemein wie traditionsbeflissen als Große Einheit, als Große Harmonie, Ta T'ung, bezeichnet. Vom chinesischen Verständnis des Wortes her ist dieses Ziel nicht unbedingt und nicht allein auf das Reich der Mitte beschränkt. Die maoistische Lehre von der Weltrevolution bestätigt das deutlich genug.

Hier wird man freilich fragen dürfen, ob denn der Begriff der Großen Harmonie überhaupt gedanklich vollziehbar ist im Hinblick auf eine Wirklichkeit, deren widersprüchliche Bauform Bewegung als ihr wesentliches Attribut impliziert, oder ob nicht vielmehr die als endgültiges Ziel der Weltgeschichte konzipierte Große Harmonie schon von ihrem Begriff her die Negation der maoistisch verstandenen Wirklichkeit selbst bedeuten müsse. Übrigens wäre dann auch dargetan, was bereits die christliche Lehre erweist, daß der Himmel und das Paradies sich auf dieser Welt – der chinesische Marxismus kennt keine andere – nicht realisieren lassen. Mao Tse-tung weiß offensichtlich um diese Zusammenhänge; denn er spricht vom Fortgang der Revolution auch nach der

Verwirklichung der klassenlosen Gesellschaft; er spricht von der Notwendigkeit der permanenten Revolution.

Der Träger und das Nahziel der Revolution ist der Mensch. Das immer wieder angesprochene Humanum besticht – zumindest auf den ersten Blick. Mao Tse-tung hält den Menschen – nicht anders als die Konfuzianer – für besserungsfähig. Er hält ihn überdies auch noch für unbegrenzt prägbar. Nach konfuzianischer Auffassung ist er ein ethisches Wesen, das nur so lange den Namen Mensch verdient, als er ethische Bindungen anerkennt, Bindungen an eine Instanz, die den Menschen transzendiert, an den Himmel, an das Gewissen, an die mit dem Absoluten identifizierte kosmische Natur. Diese Natur wurde von den Alten nie als feindlich, vielmehr als eine gütige Macht begriffen. In der maoistischen Ideologie ist sie die feindliche, die widerspenstige Natur. An die Stelle der transzendenten Instanz sind die Massen des Volks getreten. Ihr Wille, von der Partei und ihrem Vorsitzenden als weltgeschichtliches Nah- und Endziel unfehlbar interpretiert, – wie könnte es anders sein! – rechtfertigt, was immer ihm dient.

Gegenüber den Massen des Volks verliert der Mensch jedes Recht auf eigenständiges Sein. Er verliert auch jede Wertautonomie. Er ist kein Selbstzweck mehr, da er nur in der Bindung an die Massen des Volks Existenz haben und bewahren kann. So begriffen, muß er es sich gefallen lassen, als Mittel eingesetzt zu werden, wo immer es den von den Massen konzipierten, von der Partei diktierten Zwecken dienlich ist.

Vermag aber das Ziel, wie erhaben es auch gedacht wird, wirklich jedes dienliche Mittel zu rechtfertigen, den Einsatz des Menschen etwa, der in Wirklichkeit eben nicht das anonyme Glied und Geschöpf der dumpfen Volksmassen ist, sondern ein Wesen, dem eine das Diesseits transzendierende Bestimmung eigen ist und um dieser Bestimmung willen unantastbare Rechte zustehen?

Man vergißt nur allzuleicht, leider auch im politischen Leben der Bundesrepublik Deutschland, daß der Zweck nur jene Mittel heiligt, die seiner würdig sind. Laßt uns nichts Böses tun, damit Gutes daraus entspringe (Röm 3,8).

„Der Kampf für die Gerechtigkeit darf nicht ungerecht vor sich gehen, denn die Mittel machen die Zwecke schlecht und verderben sie. Man kann den Menschen nicht durch Lüge zur Wahrheit führen. Ebensowenig kann der gehässige Kampf zum Triumph der Liebe verhelfen; vielmehr macht er ihn unmöglich" (Bruno de Solages).

Franz Niedermayer

Ernesto Cardenal

Kandidat für den Friedenspreis des deutschen Buchhandels für 1973 war Ernesto Cardenal noch im Frühjahr; seit Sommerbeginn wissen wir, daß das Forschergremium Club of Rome dem Lyriker aus Nicaragua vorgezogen wurde. Der noch nicht 50jährige Priester hätte gute Figur gemacht neben den Myrdal aus Norwegen, Senghor aus Senegal oder Korczak aus Polen: Cardenal in Frankfurt, ein Repräsentant jenes Kontinents im Aufbruch erstmals auf dieser deutsch-europäischen Kulturbühne mit Weltecho. Cardenal wäre allerdings ein so weiter Widerhall nicht mehr neu: Er wurde bereits in 18 Sprachen übersetzt. Sein deutscher Verleger hat die Durststrecke mit dem neuen Namen gut überstanden und den Wall der westdeutschen literarischen Passivität durchbrochen. Nur die große Hürde mit dem Preis blieb eben versagt, jedenfalls für 1973.

Pfarrer polemisieren für und wider ihn, Kirchenzeitungen halten es in der Regel mit ihm. In Schriftstellerkreisen, im PEN-Club z. B., stützt man sich auf Cardenal als Informant, hält man ihn für unentbehrliches, aktuelles „Lateinamerika-Requisit". Seine „Lateinamerikanischen Psalmen" vor allem, deren acht Auflagen an eine sechsstellige Ziffer herankommen dürften, haben bei der Jugend, bei Christen, bei Protest-Zeitgenossen vieler Schattierungen eine unvermutete Resonanz gefunden. Sie wurden sogar vertont. War es der Christ aus dem „katholischen Kontinent", der den genialen Kommunisten Neruda aus Chile und den konformistischen Maya-Mythenpfleger Asturias aus Guatemala, die beiden nach der Mistral weltgängigeren Nobelpreisträger aus Lateinamerika, in der Bundesrepublik an Wirkung übertraf? Darüber wird noch zu reden sein, wenn wir auch nicht Statistik und Rezeptionsästhetik aufbieten wollen. Es sei hier schon thesenartig der Standpunkt vertreten, daß protestfreudige Konjunktur, also genutzte Zeitgunst, bei Cardenals Meteorenweg mitsprach, daß man den Rahmen und die Voraussetzungen von Cardenals Oeuvre nicht kennt, solange man sich nur auf Übersetzungen stützt, und daß sich daher leicht Überschätzung und Verkennung einschleichen konnten. Ernesto Cardenal, ein lauterer Mann und mutiger Charakter, weiß dies selbst und sprach es in Interviews schon aus.

Die Bemühungen um die deutsche Ehrung Cardenals waren berechtigt. Auch der zurückhaltende kritische Vetter und Freund P. A. Cuadra (PAC, wie er unter seinen Landsleuten abgekürzt heißt) sagte von Ernesto schon 1971: „Ein Dichter, dessen Werk heute das meistgelesene Amerikas ist." Die konkurrierenden Lyriker Neruda und Parra aus Chile, Octavio Paz aus Mexico wurden vom „boom" des lateinamerikanischen Romans nicht mitgezogen. Auch mit der anderen, gewichtigeren Feststellung hat P. A. Cuadra recht: Cardenal ist ein echter Sohn seines Landes, das sich

schon bei der frühesten geschichtlichen Erwähnung durch die spanischen Chronisten in zwei Kaziken konträr darstellte: Nicarao, der fragende, harrende Philosoph, und Diriangén, der Kämpfer gegen die Eindringlinge mit dem Pfeil aus dem Hinterhalt. Auch Cardenal ist zuerst als Poet und Revolutionär einzustufen, vor dem spätberufenen Priester von 1965.

Aus dem Leben

Cardenal wurde 1925 in Granada geboren, der ältesten Stadt des amerikanischen Festlands, stammt aus einer reichen Familie und bekam die beste Ausbildung. „Er wuchs unter Dichtern heran" (Cuadra) in einem Land, das durch den „Dichter Amerikas" Rubén Darío zu Weltruhm kam, ja bis heute mit ihm identifiziert wird. Bereits mit 17 Jahren las Ernesto den Freunden in der Hauptstadt Managua seine ersten Liebesgedichte vor. Viel stärker als die Studienzeit in Mexico wirkten die Jahre an der Columbia-University (New York), wo der graduierte Literat ein Schüler Whitmans und Pounds wurde. Die kurze Europa-Reise von 1950 hinterließ, ein seltener Fall bei Lateinamerikanern, keinen bleibenden persönlichen Eindruck, zeigt kein poetisches Echo. Man liest weiter von einer Verhaftung 1952, von der unbedeutenden Mitwirkung an der ersten Revolte gegen Somoza im April 1954, von Untertauchen und gelungener Flucht. Mit 32 Jahren kam die auch für seine Freunde überraschende Wende ins Religiöse – zum Teil erklärbar durch Enttäuschungen in der Liebe, durch das Erlebnis von Foltern und Morden beim Aufstandsversuch in seiner Heimat drei Jahre vorher, mehr noch durch sein radikal-konsequentes hohes Ethos. Das strenge Leben im Trappistenkloster von Kentucky beim Poetenfreund und Novizenmeister Thomas Merton überforderte die Gesundheit des fragilen Tropenmenschen, gab ihm aber dennoch „die glücklichsten zwei Jahre seines Lebens". Die darauf zielenden Gedichte, überschrieben „Gethsemani, Ky." (30 Seiten in der deutschen Anthologie), bleiben bislang die tiefste Aussage Cardenals.

Er studierte weitere zwei Jahre (1959–1961) in Cuernavaca (Mexico), noch bevor Iwan Illich, ein späterer Gesinnungsfreund, dorthin kam. Einige Jahre in Kolumbien schlossen sich an. Am 15. August 1965 wurde er, 40 Jahre alt, in Juigalpa (Nicaragua) zum Priester geweiht. Zwei Nordamerikaner, die Lyriker Pound und der Dichtermönch Merton, scheinen Cardenals wichtigste geistig-seelische Begegnungen gewesen zu sein. Im Jahr 1966 erweckte er auf der Insel Venada im Archipel von Solentiname im Großen See von Nicaragua eine alte Eremitage zu neuem Leben. Dabei ging er am Altar und auf der Kanzel neue liturgische Wege postkonziliarer Art. Er vereinte Fischer und Bauern zu Kooperativen und leitete medizinische wie kulturelle Fürsorge in die Wege, alles neben einem ständig wachsenden literarischen Werk, einer umfangreichen Korrespondenz und einer begehrten Vortragstätigkeit.

Literarischer Rahmen

Wenn auch Cardenal zuerst ein politischer Dichter ist, so muß doch seine von früh auf belegte literarische Leidenschaft in den Umkreis seines Landes und seiner Generation gerückt werden. Im Jahr 1916, elf Jahre vor Cardenals Geburt, starb Rubén Darío. Er hatte in vielen Staaten Lateinamerikas eine zweite Heimat gefunden. Aber der einzigartige Weltruhm, den sein dichterisches Werk erlangte, half vorab seiner Heimat Nicaragua. Von ihm gingen Anregungen auf den ganzen sprachlichen Bereich der Hispania zu beiden Seiten des Atlantiks aus: Ströme existentieller wie metaphysischer, nationaler wie humanitärer, puristischer wie engagierter Meisterlyrik. Seither blieb Nicaragua in Mittelamerika die Domäne der Lyrik, Guatemala, die Heimat M. A. Asturias, hingegen die der Erzählkunst.

Cardenal verbrachte einen Teil seiner Jugend in Daríos Heimatstadt León, begegnete dort dem noch lebenden Dichter Alfonso Cortés, den das tragische Geschick Hölderlins ereilt hatte. Sein wichtigster Gymnasiallehrer war der Jesuit und Lyriker Angel Martínez, in etwa Pendant des englischen Mitbruders Gerald M. Hopkins. Zu leiblichen Vettern hatte Cardenal die zwei profilierten Intellektuellen P. A. Cuadra und Coronel Urtecho, die nach Daríos Tod einer neuen Generation literarische Wege wiesen, ohne ins Epigonentum zu verfallen. Der junge Ernesto, ein Lesefanatiker, „wuchs somit heran in einem Umkreis, randvoll mit nicaraguensischer Dichtertradition".

Der um ein Dutzend Jahre ältere Cuadra weist in seinem Werk alle jene Züge auf, die Cardenal heute auszeichnen: soziales wie politisches Engagement, historisches wie nationales Bewußtsein. Als führender Intellektueller seines Landes steht er außerdem an der Spitze der Sprachakademie und zugleich der – Oppositionspresse des 2-Millionen-Ländchens. Cuadras poetische Skala entfaltet sich noch in andre Breiten: In seinen Versen regen sich Natur- und Landschaftselemente; Volkstypen, leidende, verfolgte, aufbegehrende, treten greifbar hervor. Eine reiche Phantasie lockt und fesselt an sein Land, „mein kleines christliches Land, das sich zusammensetzt aus ein paar Lenzen und Kirchtürmen, den Zenzontle-Singvögeln, kurzen Eisenbahnen und jungen Seeleuten". Der durch Toleranz und Traditionstiefe betont religiös bestimmte Cuadra, so sehen ihn viele, übertrifft den Priester Cardenal bei der Umsetzung von Weltanschauung in Künstlertum, ist irgendwie eine parallellaufende, neidlose Herausforderung des jungen Verwandten mit Weltruhm. Cardenal über den Älteren: „Rubéns Poesie war eine exotische und erträumte, diese (Cuadras) ist eine nahe gelebte." Die Cardenals sollte dann die heute von der Mehrheit erstrebte werden.

Die andere große Meisterschule für Nicaraguas Literatur, neben der Rubén Daríos, stellte der Norden Amerikas. Von dort holte José Coronel Urtecho (geb. 1906), glaubensfest, formal labiler, die bedeutendste Bereicherung, den sogenannten „Exteriorismus". Er ist eine konkret orientierte Lyrik, existent, anschaulich, direkt, getreu dem Motto von Henry James: Sinn und Form eines Kunstwerks liegen sehr nahe beieinander. Cleanths Brooks, der einflußreiche Literaturtheoretiker aus USA, hatte „ob-

jective description" zur Richtschnur erhoben, ähnlich dem Deutschen W. Lehmann: „Das Gedicht macht alle Reflexion plastisch"; denn „der Dichter ist Bewahrer des Konkreten". Dahin zielte Archibald MacLeish, Mentor des Gastes Coronel Urtecho aus Mittelamerika: „Ein Gedicht sollte nicht bedeuten, sondern sein."

Im Gefolge des Autors von „Conquistador" (MacLeish) schrieb Cardenal epische Gedichte nach den spanischen Chroniken des 16. Jahrhunderts, nacherzählt den Berichten der „Fremden mit den blauen Augen", Heimatsuche aus der Ferne, der Nicaraguenser als Typus des Homo viator. Jedenfalls gilt: „Der stärkste Einfluß auf die nicaraguensische Poesie kam aus den USA, und ich (Ernesto Cardenal) erlebte ihn am meisten." Mit Vetter und Freund Coronel gab Cardenal Anthologien der Nordamerikaner in spanischer Übersetzung heraus (1963), entdeckte ausgerechnet bei ihnen – den Landsleuten der verhaßten United Fruit Company – die „einzige Weltpoesie der Freiheit"! In der Lyrik Whitmans sammelte sich erstmals weltgültig solches Modellgut und wirkte südlich des mexikanischen Rio Grande. Dann aber war Ezra Pound „wichtigster Einfluß und Lehrer", maßgeblicher künstlerischer Erzieher. Daß der geniale Yankee ideell nicht minder als formal abfärbte, ließe sich in dem Exteriorismus der beiden breit belegen, auch im pointierten ideologischen Ressentiment. Übertroffen werden konnte Pound bei Cardenal nicht, doch ergänzt vom frommen Landsmann Thomas Merton, dem dichtenden Trappisten aus Kentucky.

Wie in Spanien schwören in Lateinamerika viele auf die Bindung und Wirkungseinheit der Generation als einer geistigen Gruppe. Um Cardenal bündelt, sammelt sich die der sogenannten „Vierziger". Da er von ihr spricht, negiert er sie bereits: „Wir unterscheiden uns sehr voneinander." „Wir" – das sind neben Cardenal nur zwei bekanntere Namen: Carlos Martínez Rivas, bibelfest, weltoffen, spielerisch, Surrealist wie der frühe Cardenal, Publikumsspötter ohne Alltagsprobleme: „Ich weiß schon, daß ihr euch von mir gerne ein Meisterwerk erwartet. / Aber das sollt ihr von mir nicht erhalten. / Von mir bekommt ihr's nicht." Knapper, esoterisch geradezu, vom Kampf ums erlösende Dichterwort verbraucht, so wirkt der aristokratische Einzelgänger Ernesto Mejía Sánchez: „Aber wer ist der Gerechte?" Darum das zermürbende Kreuzträgertum, frei bekannt: „Ich selbst bin das Kreuz, ich bin meine Wünsche." Martínez Rivas und Mejía Sánchez sind formal reicher, dabei produktionsknapper als ihr Generationsgnosse Cardenal. Beide wären international durchaus ansehnlich. Aber man hat sie nicht „entdeckt", sie sind nicht „in".

Das poetische Angebot jener Länder ist in der Tat außerordentlich reich. Das politisch-soziale Interesse der Literaten springt dabei ins Auge. Im Exil zu leben wird ihnen zur Lebensregel, wird stoisch hingenommen. Der innere Widerstreit zwischen indianischen und spanischen Vorfahren, das mehr seelische als biologische Problem des Mestizen, wird hin und wieder sichtbar, aber bei weitem nicht zur Dominante. Eher ein Anthologie-Finale aus Nicaragua, das vielen dort aus der Seele gesprochen ist: „Was gäbst du nicht für die Freiheit eines Vogels ohne Land?" Christliche Fragestellungen begegnen häufiger als bei den Europäern von heute.

Geographische und historische Prämissen

Nicaragua, die größte zentralamerikanische Republik, ist gleich seinen Nachbarn, international gesehen, ein kleines Land, wendet sein Gesicht zum Pazifik. Riesige Urwälder und zwei noch gewaltigere Binnenseen (beide zusammen 16mal der Bodensee) erschweren erheblich den Verkehr. Trotz dreimaliger Maisernte im Jahr entwikkelte sich eine nur dürftige Wirtschaft. Das nach Osten hin kaum erschlossene Land ist dünn besiedelt; trotzdem ist die Zahl der Auswanderer groß. Als Ganzes ist es von geringer „Lebensqualität", unstabil, gewaltsam niedergehalten in Mangel und Elend, wie ohnmächtig unter dauerndem politisch-ökonomischem Druck. Da mußten viele Dichter notgedrungen zu enragierten Protestierern werden! Und ihr profiliertester Wortführer ist heute Ernesto Cardenal.

Das seenreiche Land zwischen den Weltmeeren, seit 1522 von Spaniern erobert und vom Pazifik her nur am Rand kolonialisiert, d. h. europäisiert, weckte den Neid der seefahrenden Engländer. An der Ostküste beherrschten sie bald – vertragslos – eine 200 km lange und bis zu 300 km tiefe, unwirtliche Küstenzone, und zwar noch bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, ungeachtet der nicaraguensischen „Unabhängigkeit" von 1838. Küstenstädte wie Bluefields und Greytown (heute S. Juan del Norte) erinnern schon durch ihre fremden Namen an die britische Demütigung, „ein Jahrhundert der Verwüstung". Die nordamerikanische Herausforderung folgte und dauert noch an. Cardenals Heimat Granada, „eine wundervolle Stadt" (Arciniegas) mit Kirchen und Patriziersitzen, wurde wiederholt erobert und geplündert, schon 1668 von Henry Morgan, dem geadelten Seeräuber und Rivalen Drakes. Der nordamerikanische Abenteurer Billy Walker, der für drei Jahre sogar die Präsidentschaft Nicaraguas usurpierte, machte 1857 Granada zu seiner Hauptstadt. In solcher Umgebung und Erinnerung wuchs ein Nationaldichter heran, geistig genährt mit Schauermärchen von den Ausschreitungen „blonder Bestien", die leider nicht einmal Phantasie waren. Denn Nicaraguas drei Nationalhelden erwarben sich ihren Ruhm nicht wie die Kaziken im Kampf gegen die Spanier, sondern gegen die Invasoren aus dem Norden: Rafaela Herrera wehrte in einem Kastell britische Piraten ab, José Estrada besiegte Walker und César Sandino trotzte den Yankee-Marinesoldaten, die 13 Jahre (1912 bis 1925) ihre „Bankfiliale" Nicaragua wie Souveräne allein kontrollierten. Der Name Sandinos (1934 heimtückisch ermordet) erscheint in Cardenals Gedichten am häufigsten, weit öfter als der des großen Lyrikers aus León, Rubén Darío.

Nicaragua war für fremde Völker lange bloß eine Zwischenstufe auf dem Weg nach Osten. Dabei mischten sich immer schon Mythen und materielle Zwecke. So suchten Alvarado, Dávila und der erste harte Kolonialherr Nicaraguas, Pedrarias (in den Chroniken „furor Domini"), Gefolgsleute des Hernán Cortés, 1524 über die „zweifelhafte Enge" eine fernöstliche „Himmlische Stadt", ein anderes Orplid-Eldorado, „das Ding, das ich in dieser Welt am meisten zu finden begehre" (H. Cortés). Das Nebenprodukt solcher irdischen Träume hieß dann Nicaragua, früher Endstation

des Drangs der Azteken nach Süden, an seinen Flüssen und Seen jahrhundertelang internationale Durchgangsstraße, heute besiedelt und morgen oft schon wieder verlassen.

Los Indios – Mythen und Utopien

„Mit dem Geld kamen die Steuern / und in der Kolonialzeit tauchten die ersten Bettler auf." So steht in der „Economía de Tahuantinsuyu", einem Höhepunkt von Cardenals „Inka-Romantik". Ein Land, das fast 1000 Jahre hindurch von Azteken, Spaniern, Briten, Nordamerikanern, von Kaziken, Gouverneuren, Generalen und Präsidenten geknechtet wurde, sucht sich leicht ein Wunschbild des vollkommenen Daseins und findet es bei anscheinend glücklicheren Völkern, z. B. im alten Peru oder in den Maya-Reichen, alle ein Paradies vor Columbus. In der eben zitierten dichterischen Darstellung der Inka-Wirtschaft lobt Cardenal die Fürsorge, die religiös-politische Einheit, das Fehlen von Nahrungsmangel, von Raub und Prostitution, preist hier wie sonst den „comunismo perfecto", der heute noch bei den 20 000 Indios Cunas im San Blas-Archipel von Panamá praktiziert wird. Cardenal verschweigt zwar bei den Inkas Zensur, erzwungene Seßhaftigkeit und Verbannung der Opposition nicht, bejaht aber wie Neruda: „Es gab keine Freiheit / dafür soziale Sicherheit / und nicht alles war vollkommen im Inkaparadies."

In den „Verlorenen Städten" der Maya begrüßt Cardenal das Fehlen von Herren, von Kolonien, Mauern, Pfeilen, dafür gab es „Straßen nur für Prozessionen". Und stets von neuem die bange Frage nach dem „Avatar", der Wiedergeburt der passiven Urbewohner Amerikas und „ihrer ungeheuren Reserve an Mythen, Gesängen, Weisheit und Mysterien, religiösem Gefühl, tausendjährigen Traditionen". Im Gefolge der Forscher Garibay, eines gescheiten Priestergelehrten, und León Portillas beschwor Cardenal die „Himmelssehnsucht" der mexikanischen Nahuatl. Die demütigen Catios, die freiwillig armen Koguis, die allabendlich meditierenden Guajiros, das „auserwählte Volk" der Yaruros am Orinoko, ein aussterbendes „Volk von Mystikern", materiell arm und religiös reich – sie finden in Ernesto Cardenal ihren beredten Interpreten in dichterischen Reportagen und zahlreichen Zeitungsartikeln. Nele de Kantule, den Medizinmann, Sittenprediger, Geschichtslehrer und Volkserzieher, den Kaziken der panamesischen Kanalzone, Führer des Aufstands von 1925, stellt er „höher als Kennedy". Am teuersten ist ihm Netzahualcóyotl, der 50 Jahre vor dem Spanier-einfall als Teilkönig eines mexikanischen Reichs starb: „Er machte Verse und baute auch Deiche." In Hingabe und Verzicht, als Gesetzgeber und Sänger war er berühmt in seinen 44 Reichen, „wo er nicht befahl". Ihn erwählte sich Cardenal in zwei Gedichten zum Vorbild, selbst einer der „Dichter, die das Volk mit Worten beschützen", gemäß der „Pflicht, . . . Dolmetsch zu sein". Wenige nehmen diese alte Mahnung heute so ernst wie Ernesto Cardenal.

Der politische Dichter

Es gibt kaum einen Dichter Lateinamerikas, bei dem das Engagement für politisch-soziale Veränderung so zum bestimmenden Akzent in Leben und Schreiben wurde, auch Neruda nicht ausgenommen. Keine uns bekannte wesentliche Schrift Cardenals, vielleicht überhaupt keine, die nicht politische Nebenbemerkungen, Ausfälle oder Hinweise enthielte. Das setzt deutlich ein mit den erst später bekanntgewordenen Frühgedichten, den „Epigramas" des noch nicht 30jährigen. Diese für Nicaragua neue Art knappster Poesie, adaptierte Paraphrasen des Catull und Martial, sollten eigentlich Liebesgedichte sein, nennen auch drei Mädchennamen en passant, ohne die Claudia, Myriam und Ileana zu individualisieren. Die Frau ist nur Anspracheobjekt und Absagethema für den ichbezogenen Sprach- und Heimatkenner, Volksfreund und Diktatorenspötter Cardenal. Selten ging Liebe so nebenbei und selbstverständlich eine Ehe mit der Politik ein, selten auch eine kurzfristigere. Denn der enttäuschte Frauenverehrer fand nie sein Idol; er wurde als Liebender Universalist, Menschheitsschwärmer, ein wahrhaft großer und weiter Erotiker dieser Welt. Auch in Cardenals spätem Prosabuch von der Liebe fehlt nicht die übliche Bezugsstelle auf Somoza, auf die heimische Politik.

Die einzige wirkliche politische Aktivität Cardenals, die Teilnahme an der Verschwörung gegen Anastasio Somoza 1954 und die anschließende Flucht, schlug sich in einem realistischer angelegten Text nieder, dem weltbekannten „Hora O": Klage und Anklage, moralische Hinrichtung eines korrupt-grausamen Regimes und seiner ausländischen Helfer, einer langen Reihe von US-Companies. Die paar Naturbilder vom Frühling Nicaraguas verdrängen nicht den bitteren Tenor: Jeder Ruhm ist „ein Aasgeiernest auf dem Feld, ein großer Gestank". Elegische Lyrik bricht durch im Nachruf auf den verlorenen Schulfreund und Revolutionsführer Bäez Bone und den ebenso unglücklichen, verratenen Nationalhelden Sandino. Wir stehen diametral zu des deutschen Olympiers hingeworfenem: „Politisch Lied, ein garstig Lied." Cardenal macht sein Lied zum Pamphlet. Sogar seine frömmste Komposition, die Nachgestaltung der mitternächtlichen Gebetsstunde der Trappisten, kann sich beim Reueakt der eindringenden politischen Dämonie nicht erwehren: „Und meine Sünde ist immer vor mir / ... Es ist die Stunde, da die Lichter der Bordelle / und Kneipen schimmern. Das Haus des Kaiphas ist voller Leute. / Die Lichter in Somozas Palast brennen. / Es ist die Stunde, da sich die Kriegsräte treffen / und die Folterfachleute steigen in die Gefängnisse hinab." Hilfloser Aufschrei in grausamer Zeit! Die Welt, die Vergangenheit, vorab das vergossene Blut, all das drängt in die Klostermeditation des Novizen, der immer wieder die Vögel gen Süden, in die gequälte Heimat ziehen sieht: Sie forderte ihn zurück. Wie für García Lorca blieb New York dem Studenten Cardenal fern und unheimlich; Kentucky im Süden weckte keine Zuneigung zum „Koloß des Nordens", von den „ladinos" stets mehr gefürchtet als geliebt.

Einen Weltnamen machte ihm seine Psalmennachdichtung. Sie bestätigt aber Cardenals

Satz: „Meine Dichtung ist in Wirklichkeit nicht religiös gewesen." Der öfter apostrophierte Mystiker ist eher ein Trugbild, entstanden aus der Annahme, dichtende Priester schrieben statusgemäß gottnäher als andere. Cardenal war zuerst Revolutionär und Literat – wir erinnern an Cuadras Äußerung. Er blieb so. Auch die Theologin Sölle ist leicht befremdet darüber, wie bei Cardenal „mit Gott gerechnet" wird. Naiv wie im Alten Testament die Propheten? Die Frage ist berechtigt, ob hinter der Psalmennachdichtung existentielle Erfahrung steht und paraphrasiert wurde. Der Dichter klagt, er sei zur „Karikatur" geworden; aber wird nicht der Glaube zum politischen, allzu breit deckenden Heilpflaster, zum Universalmittel oder einfach zu einem Stilmittel? Kein Vorwurf, aber ein Verdacht. Dann wieder steigert sich auch der politische Ankläger Cardenal zum mitreißenden Glaubenswerber, zum moralischen Missionar.

Solcher innerer Höhenflug, spürbar, doch Ausnahme, verflacht sichtlich in den beiden jüngsten Werken „Nationallied" und „Orakel für Managua". „Lügen strafen die AP, die UP / auch dies ist die Aufgabe des Dichters." Es scheint zu dürftig, würden Dichter ihre Aufgabe darin sehen, Dementis zu fabrizieren. Halb verständlich wird diese bescheidene Zielsetzung allerdings, wenn gilt: „Was vom Vaterland blieb, war die Fahne." Darum nennt er es „ein gelobtes Land für die Revolution". Es stauen sich Emotionen und Energien gegen „Militarismus und Geld, die beide kein Herz haben". Er lebt und erzieht hin auf den „Tag, an dem es keine Reichen mehr gibt". Seine verständliche wie verführerische Parole heißt: „Das Leben ist subversiv."

Welcher Cardenal wird wohl bleiben? Jener der naiv-dreisten Verquickung „Kommunismus oder Reich Gottes auf Erden das ist das gleiche", oder der des seltenen Aufschwungs als heimatliebender Nationalsänger: „Dieser Erde gehört mein Gesang, meine Gedichte diesem Klima ... ich brauche diese Sümpfe"? Sandino ist vorherrschende Figur, Darío sein kleiner Partner. Mehr wiegt auch Leonel Rugama, Seminarist, Marxist und Guerillero im „Orakel von Managua", worin das Erdbeben vom 22./23. Dezember 1972, das schrecklichste in der langen Leidensgeschichte der zu zwei Dritteln zerstörten Hauptstadt, eindringlich analysiert wird. Prähistorische, historische, soziale Schreckensszenen aus Nicaragua und Managua, Naturkatastrophen und politische Dramen wie z. B. die kurzfristige Rebellion und der sinnlose Kampf Rugamas und seiner drei Freunde – diese Katastrophenkette ist in Cardenals Sehweise nur ein kleines, weniger geologisches als politisches, Präludium der kommenden großen Revolution. „Wir beerdigen Banken und Waffen, / es beginnt das Ostern der Revolution"; denn „mit dem Erdbeben versank der Kapitalismus noch mehr im Kapitalismus". Doch „niemand weiß, wann das Paradies Wirklichkeit wird (Lenin)". Politische Aktualität und Aktivität intensivieren sich seit Beginn der siebziger Jahre. Der künstlerische Anspruch stagniert merklich.

Ein politischer Denker?

Nicaragua hat eine mächtige Tradition in politischer Poesie. Allerdings wird in den autoritär, öfter diktatorisch gelenkten Staaten jener Breiten Dichterkritik in der Regel kühl ignoriert; dafür fänden sich Belege von Madrid bis Managua. Denn Papier ist geduldig, und Worte wirken nur langsam, ganz besonders in Völkern mit einer Mehrheit von Analphabeten (in Nicaragua zwei Drittel!). Im Ekuador von 1875 rühmte sich der Essayist Juan Montalvo, mit seiner Feder den Präsidenten García Moreno getötet zu haben, als ein Attentat gelang. Nicht weit von Nicaragua liegt El Salvador, der kleinste und dichtest besiedelte, sozial überhitzte mittelamerikanische Staat, von dem Escobar Galindo sagt: „Von Amts wegen gibt es keine Dichter. / Sie sind Fehlgeburten der Wirklichkeit, die aus Zementstücken besteht, / aus Magnesiumtropfen / aus Todesängsten / Leuchtkäfern ... Art. 72 des Codigo Civil." Gibt es aber dennoch solche fliegende Insekten im nächtlichen Chaos, so mögen sie wirres Zeug schreiben oder treiben, mögen verschlüsselt protestieren, nur sollen sie sich nicht zum Tagesgeschehen zu Wort melden. Cardenal lehnt parteiliche Orientierung oder Bindung ab, fühlt sich aber heute als Christ und Priester nicht minder zur Stellungnahme genötigt denn früher als Literat. Seine Selbstdarstellung wandert auf der unpräzisen Skala: „Pazifist, ... christlicher Anarchist, Gandhist". Soweit gehen wenige aus der zahlreichen einheimischen Dichterschar christlicher Orientierung (Selva, Pasos, Cortés, Cuadra), innerhalb der z. B. der Weltpriester A. Pallais († 1957), einer der „großen Drei", durch seine freimütig-fromme Art auffiel. Für manche war er ein einfallsreicher „Clown Christi", dem es nur nach einem „Armenbegräbnis" verlangte, nicht nach einer Revolution. Cardenal predigt sie heute um so entschiedener.

Seit er 1970 erstmals auf Kuba war – er mußte lange um kirchliche Erlaubnis bitten, dann noch auf dem Umweg Mexico die Regierung täuschen –, hat er sozusagen „eine zweite Berufung" erfahren (seine Formel!). Zwischen Marxismus und Anarchismus wird bei ihm kaum noch unterschieden, so sehr sich beide widersprechen und auf manchen politischen Schauplätzen, z. B. auf der Pyrenäenhalbinsel in den dreißiger Jahren, hart bekämpfen. Wie manchem Mystiker wird Cardenal die Welt zum „Misthaufen", eine Vorstellung, die sich in groben Ausdrücken bis herben Beschimpfungen niederschlägt. Wie eine „magische Formel" (F. G. Jünger) lockt ihn hingegen die Vokabel „neu", angewandt auf Welt, Mensch, Zukunft. Und so heißt es: „In Kuba ist der neue Name für christliche Nächstenliebe Revolution." „Hier ist man frei, wenn man revolutionär ist." Die großen Freiheiten Europas sind Cardenal fremd, die Minimalfreiheiten Lateinamerikas sind ihm feil. Die Paarung: „Heiligkeit der Revolution" ist ihm keine Blasphemie. Sie wurde ihm selbstverständlich, da er im Marxismus eine neue Weltformel für das alte Evangelium fand. Die vergeblichen europäischen Bemühungen, den philosophischen Materialismus von dessen Sozial- und Wirtschaftslehre zu trennen, nimmt Cardenal nicht mehr zur Kenntnis, seit er einige Wochen durch Kuba gereist ist. Seine positiven Erfahrungen mit der kleinen Kooperative im Archipel

von Solentiname blenden ihn. Expansiv-utopistische Sozialromantik, Monastizismus? Über den sozialistischen Staat zur ideal-anarchischen Gesellschaft! Daß sich 15jährige Mädchen selbst in Nonnenschulen als „Kommunisten" bekennen, sollte ein Erwachsener nicht ernsthaft zur Kenntnis nehmen, viel weniger darin einen Beweis für den Idealismus der Jugend sehen, auch nicht dafür, daß man allmählich „die Strukturen unterwandern" könne. Hippies werden als Gesinnungshelfer sicher noch weniger nützen als das Beispiel der gewiß achtbaren, aber zu isolierten, „elitären" Arbeiterpriester. Sie sind für Cardenal als fortschrittlichste Gruppe „vom Heiligen Geist inspiriert".

Ein Zentralproblem ist das Verhältnis zur „violencia". Cardenal meint: „Gewaltlosigkeit ist besser als Gewalt, aber Gewalt ist besser als Feigheit." Eine dehnbare Formel, die zu dem zarten Cardenal, der noch nie eine Flinte anrührte, paßt, aber für andere viele Gefahren einschließt. Papst Paul VI. hat 1968 in Bogotá Gewalt und Revolution ausdrücklich verurteilt.

Wenn Marxens böser „Bourgeois" zum Gottlosen an sich gestempelt wird, wenn die zumeist emigrierten Gegner Castros, die gehaßten „gusanos" (Würmer), und die „Kirche Washingtons" von Cardenal ohne Unterschied in einen Sudeltopf geworfen werden, dann heißt man dies gemeinhin parteiischen Summarismus, schematisches Denken, Verzicht auf die prinzipiell und konstant apostrophierte christliche Grundformel „Liebe". Verirrte sich Cardenal in diese dialektische Sackgasse? Das meinen jedenfalls nicht nur empörte Wortführer der Exilkubaner wie Julián Orbón.

Kirchensprecher, Asket oder Mystiker?

In Kuba, wo man Cardenals Werk gut kennt und studiert, wo man seine exterioristische Poesie kopiert, wird Studenten bei literarischen Seminararbeiten die Frage gestellt, ob Cardenal ein Mystiker ist. Ihre Antwort ist unbekannt. Jedenfalls sehen manche in ihm den modernen spanischsprachigen Mystiker, was kaum im Sinn Cardenals ist, der ja kein religiöser Dichter sein will. Merkwürdig weit und eng zugleich, aber zeitgemäß ist sein Bemühen, im Christentum nur Verwirklichung von Liebe und Brüderlichkeit zu sehen, es zu einer bloßen Mitmenschlichkeit zu vereinfachen. Riten, Liturgie, Heiligenverehrung, Prozessionen, d. h. das geformte Christentum kann dann aufgegeben werden. Alles christliche Tun, alle karitative Arbeit war bisher nur „Flickwerk", darum: vorwärts zur radikalen Revolution! Sogar Cardenals „Himmelreich ist . . . ein geistiger Marxismus".

Verhaltene Kritik an der Hierarchie seines kleinen Landes, am Gehaben der Kurie besonders in wirtschaftlicher Beziehung, bricht jüngst im „Orakel über Managua" heraus: In Rom machen Vittorino Veronese wie der Banco di Santo Spirito „die Gattin Gottes zur Hure". In Managua aber hat der Primas des Landes, „seine oberdumme Exzellenz", die Wünsche des Diktators servil erfüllt, dessen Tochter öffentlich im Stadion als Patronin der Streitkräfte, darunter jene übel beleumundete Guardia

Nacional, gesegnet! (In der Tat, die beiden westdeutschen Fernsehsendungen vom Frühjahr 1973 über Managua präsentierten ernüchternd Diktator Tacho Somoza und einen recht farblosen ersten Bischof, der nicht wie ein zweiter Athanasius wirkte.)

Cardenal hat sich auf einem harten, eigenwilligen Weg vom Literaten zum Kleriker durchgerungen. Sein Besitz- und Weltverzicht kam aufgrund von Einsicht und Opferwillen zustande, ohne Schwäche oder Feigheit. Er argumentiert radikal, nicht blind: „Gott ist überall, sogar am Broadway", „liebt auch einen Diktator von Nicaragua." Bei aller profunden privaten Frömmigkeit, ein Hoheslied der Gottesliebe kam noch nicht von seinen Lippen. Cardenal kennt zur Genüge die frommen Autoren der Vergangenheit, zitiert aber häufiger und lieber die politischen der Gegenwart wie Lenin, Mao, Che: Der weltverbessernde Homo politicus im Gefolge Castros (in welcher naiv-ärgerlichen Apotheose Fidels, des Massenredners, endet doch das kubanische Reisebuch!) verdrängte den Poeta doctus aus dem Umkreis Ezra Pounds. Dorothee Sölle definierte Cardenals Einstellung großlettrig mit „Diesseitigkeit, Solidarität und Universalität". Das ist keine Mutterlauge für in Gott versenkte Mystik, aber guter Nährboden für eine eifernde Theologie im Sinn von Recife und Cuernavaca. Verschiedene von Cardenals kirchlich-kulturellen Thesen decken sich mit denen der Priester-Revolutionäre Camilo Torres und Iwan Illich. Da in Kuba einiges dieser Art realisiert wurde, hat man mokant von „Tropenmarxismus" gesprochen. Dahin tendiert der späte Cardenal mehr als zum Anliegen seines jüngeren Landsmanns Horacio Peña im „Gesang, um Gott modern zu machen".

Zur Wertung des Dichters

Vielleicht ist der Eremit und Planer von Solentiname, der Maschinen, Städte, die Diktatoren und die USA samt ihren militärischen und wirtschaftlichen Organisationen verabscheut, ein Stück Neuromantik. Ruhte im vorigen Jahrhundert „auf Poesie noch die Festigkeit der Throne", so soll sie in unserem einem Ernesto Cardenal helfen, „die Welt zu retten". Darum wurde er ein rigoroser Ethiker, der aus dem Evangelium für sich wie andere radikale Schlüsse zieht, auch den „Tod der Reichen" kühl erwartet. Sein persönlicher Weg zur Demut und zum Verzicht hob ihn unschwer aus der Menge der Kompromißler oder Mitläufer heraus und verhärtete seine Grundsätze; sein äußerer Ehrgeiz wuchs mit der inneren Entsagung: „Wer kontemplativ ist, ist ein Geächteter." Der „Gesetzlose" wird auf seinen nicaraguensischen Inseln zum Gesetzgeber. Erstrebt er auf seinem Sub-Kontinent die Rolle des prophetischen Poeten? Die Gefahr der Überschätzung wird jedenfalls akut, wenn z. B. seine Psalmennachdichtung zur „bedeutendsten religiösen Dichtung dieses Jahrhunderts im spanischen Sprachraum" erklärt wird (D. Reichardt). Solche Verabsolutierung könnte leicht ins Gegenteil umschlagen, weil sie Unkenntnis der Zusammenhänge und Abwertung bedeutender Rivalen wie Unamuno, Alonso, Panero verrät.

Cardenals Entwicklung zeigt mehrere ungleichwertige Phasen: anfänglich die des epigonenhaften surrealistischen Individualisten im Gefolge Nerudas, dann jene des dokumentarischen Chronisten gemäß Coronel Urtecho. Zuletzt schuf er sich seinen eigenen Mischstil des politischen Anklägers und religiösen Anregers. Neuerdings schreibt er mehr wie ein moderner „Texter" denn als echter Lyriker. Cardenal hat sich von seinem wichtigsten Lehrmeister Ezra Pound, zum eigenen Vorteil, weitgehend gelöst, ohne je die poetische Intensität, die Bildung, die Bilderkraft und die thematische Weite des hermetisch anspruchsvolleren Vorbilds aus dem Norden zu erreichen. Einen „Pound caritativo" nannte ihn zwar Cuadra. Cardenals Ziel ging wohl auch nie in die Richtung des genialen Nordamerikaners. Er will ja in die Breite wirken: Wenn ihn nur die Fischer und Traktorfahrer verstehen, dann mögen ihn Generale und Minister ruhig verfolgen. Sie tun es bisher mit Vorsicht. Und im antikapitalistisch-antiimperialistischen Denken bleibt der „Marxist" Cardenal in den Spuren des US-flüchtigen Mussolini-Verehrers Pound.

Dieser Zielsetzung entsprechen die Stilmittel einer modernisierten, schockierenden, bisweilen derben Sprache, mit Stilbrüchen, Zitatenmontagen, brüskierenden Konfrontationen von Gestimmtheit und Aggression. Ob seine Umdichtung der Psalmen je den Glauben, das Gottvertrauen stärkte? Ist dieser Gott noch der Herr der Geschichte oder nur Handlanger politischer Ziele, nur ein irdischer Herr? Jedenfalls ist er für Cardenal nicht „tot"; schon das genügt in der heutigen Glaubenskrise vielen. „Ich vertraue dem Herrn und nicht den Radiosendungen", ein Trostspruch; denn „der Gottgläubige ist von Gangstern eingekreist". Das Neue Testament wußte es nie anders. Das alttestamentliche Gottesbild aber des Streiters, Rächers, wird entschlossen in den Mischtopf moderner Begriffswelt geworfen, somit dramatisch aktualisiert. Gewinnt es dadurch neue Wirklichkeit? Immer wieder stößt man auf die Frage, ob Cardenals sprachliche Monotonie nicht zur Belastung, seine thematische Beschränkung nicht zu stereotyp wurde. Das Stilmittel der Wiederholung kann zwar Intensität bewirken, so bei der Beschwörung seiner gemordeten Dichterfreunde. Es kann aber auch ermüden, „ohne die Inhalte zu bereichern", wie der Venezolaner José Miguel Oviedo kritisch meinte. „Die nahezu journalistische sprachliche Diktion" enttäuschte selbst Dieter Reichardt. Und Cardenal selbst rechtfertigte, falsches Lob abwehrend, seine „Poesie (als) die am wenigsten strenge, der Prosa am nächsten".

Man mag bei der Beurteilung noch einen Schritt weitergehen und sich vom erfahrenen Lyriker und Anthologisten Heinz Piontek sagen lassen: „Der Prozeß der Prosaisierung hat es mit sich gebracht, daß die Masse der Gedichte, die gar keine sind, ungeheuer angeschwollen ist." Nicanor Parra, der mit Cardenal in der Gunst der progressiven Leserschaft seines Kontinents rivalisierende Lyriker aus Chile, definiert sich sogar selbst als „antipoeta", schreibt viel weniger als Cardenal, aber dichter, treffender, bleibender. Außer den montierten fremden Zitaten findet sich bei Cardenal keine Formel, die sich dem Gedächtnis einprägte. Parra hingegen entspricht Gottfried Benns Forderung, der Cardenal selten genügt: „Das Gedicht ist immer noch die Frage

nach dem Ich"; „Lyrik ist Monolog und also eine anachoretische Kunst." Das Kollektiv unterlief Cardenals Künstlertum.

Seine beiden jüngsten Werke beeindrucken, weniger ideell als künstlerisch, wieder stärker. Wie auch der Nekrolog auf Marilyn Monroe oder der Gethsemani-Zyklus haben sie wieder den für Poesie entscheidenden „Charakter eines organischen Ganzen wie eine Pflanze", sind aus Erschütterung sprießende, zum Ergebnis gewachsene und entfaltete Wortkunst. Dahinter steht auch hier der politische Antrieb, der unentwegte Einsatz für den Mitmenschen. Haben Cardenal das Lob der Freunde, die Not oder der Welterfolg dazu verführt, sich überstürzend „auszuschreiben"? Man behauptete, daß aus dem einstigen verschwärmten Mondträumer Cardenal ein nüchterner Tagwerker wurde, der mitten im Leben steht; aber nimmt er auch noch die Sonne wahr? Cardenal erkennt die Fülle der wechselnden Farben auf seinem See und spricht von ihnen im Rundbrief an Freunde, nie jedoch in seiner Dichtung. Da reicht die Palette nur zur Staccato-Aufzählung von Vogelnamen. Der Poeta politicus genehmigt sich nur flüchtige Facetten aus dem Jahreskreislauf der Tropennatur. Der Fürstenspiegel Netzahualcóyotls aus dem 15. Jahrhundert und die liebevolle ländliche Reportage des Nordamerikaners Squier aus dem 19. Jahrhundert wirken in den Anthologien Cardenals wie Ausnahmen, wie Entgleisungen eines Engagierten im hic et nunc dieses 20. Jahrhunderts. Nindirí, ein idyllischer Ort der Vergangenheit, verführt Cardenal zu zwei seltenen, fast verschämten Reimen (z. B. Nindirí . . . como olvidarme de ti – wie könnte ich dich vergessen!). Die Leidenschaft des Kämpfers raubte dem Betrachter die Muße.

Cardenal begann als Künstler mit hellwachen Sinnen im Gefolge Größerer. Allein „zwischen Dante und seiner Beatrice gab es auch einen Drachen. Unsre Herrin Dulcinea ist verzaubert, und wir müssen sie befreien. Neben jeder Jungfrau existiert ein Ungeheuer, das wir töten müssen", so schrieb Cardenal vor Jahren aus Mexico seinem Poeten-Vetter Cuadra. Sicher lauscht er immer noch aufmerksam den Sirenen und will sich gleich Odysseus weder die Augen verbinden noch die Ohren zustopfen lassen, dem poetischen Daimon gern ergeben. So wie er andererseits versichert, als politischer Eiferer jederzeit den Märtyrertod anzunehmen. Solche Anlagen und Zielsetzungen tragen mehr als üblich Spannungen in Cardenals Leben. Die Kirche ist ihm bei seinem Tun weder Selbstzweck noch steht sie im Vordergrund. Die Kunst des magischen Wortes wird ihm Mittel zum Zweck. Vielleicht bloß, weil sich Cardenal mit ihr einen internationalen Namen schaffen will, um dann unbeschwerter im Vaterland reformieren, einen Subkontinent umstrukturieren zu können? Diese und andere Fragen drängen sich auf. Manche seiner Weggenossen formulieren sie mittelbar und verschlüsselt. Unverhüllt kritisch äußerte sich hingegen der vom Erdbeben 1973 nach Madrid verschlagene Direktor der Nationalbibliothek von Managua und prominente Lyriker Zepeda-Henríquez (Estafeta Literaria, 1. 5. 73). Andere rechtfertigen solche engagierte Dichtung mit der Not und der sozial-politischen Unruhe, mit der inneren Unsicherheit als Warn- und Wahrzeichen Lateinamerikas, denn: tempus urget.

Vergleiche, Tendenzen

Cardenal wird vermutlich nicht den Weg von Camilo Torres einschlagen; aber auch er ging – waffenlos – unter die Agitatoren. Die rote Jakobinermütze im Wappen seines Landes, ist sie nicht eine Versuchung? Mit dem späten Reinhold Schneider hat der Mittelamerikaner manches gemeinsam: Glaubensbasis und zeitliches Engagement, Erschütterung der „inneren Fundamente" durch die Revolutionstheorien, die Abkehr von der sozialen Erstarrung des Bürgertums. Die Folge: Flucht aus dem erhabenen Kunstreich in den alltäglichen, missionarischen „Sanitätsdienst" des Broschürenschreibers oder Pamphletisten.

Jewtuschenko hat in der UdSSR mittlerweile – naiv und vorlaut zugleich, meinte Cuadra – den vermeintlichen Gesinnungsfreund hochgejubelt: „Cardenal ist der Anfang einer neuen poetischen Ära in Amerika, die Vereinigung von Himmel und Erde, des Menschen mit Gott. Für ihn ist das Leiden Christi vor allem ein menschliches Leiden." Nüchterne Spanier rieten Cardenals Lesern zu Aufmerksamkeit und Geduld; denn bis heute kann man nur soviel mit Sicherheit sagen: „Von einer fernen, kleinen Insel dringt eine mächtige, echte Stimme zu uns, gut gezielt und getragen von einem starken Atem, hinein in eine taumelnde, zerrissene Welt, die sich selbst zum Opfer wurde." Das heißt, Cardenal mit hispanischer Noblesse und der nötigen Reserve anerkennen.

E. R. Curtius charakterisierte vor einem halben Jahrhundert Miguel de Unamuno als „excitator Hispaniae". Auf ähnliche Weise, bei veränderter Kunstauffassung und mit gleichem Temperament verfolgt Cardenal, ein poetischer Savonarola, im Idiom des kastilischen Basken jene einsame, aufreibende Mission des frommen Rebellen, der der Politik nicht widerstehen kann. Im letzten und besten vielleicht ist auch Ernesto Cardenal ein stellvertretender „homo viator" in unserer Zeit, Sternsucher auf Wüstenwegen, doch auch in Solentiname fern der sichernden Oase. Es wäre dabei zuviel behauptet, wie das fanatische Verehrer tun, in ihm das „lyrische Gewissen Amerikas" zu sehen. Man darf neben ihm die Mistral und Neruda, die Guillén und Paz nicht vergessen.

Werke von Ernesto Cardenal: Gethsemani, Ky. (Medellín, Col. ^{2}1965) 38 S.; El Estrecho Dudoso (Madrid 1966) 204 S.; La Hora O (Montevideo 1966) 31 S.; Antología, hrsg. v. Orlando Aloma (La Habana 1967) 196 S.; Homenaje a los Indios Americanos (León, Nic. 1969) 126 S.; Antología, hrsg. u. eingel. v. P. A. Cuadra (Buenos Aires 1971) 214 S.; Epigramas (México 1962; Buenos Aires 1972) 64 S.; Canto Nacional (México 1973). – *Deutsche Übersetzungen* (alle Wuppertal, Jugenddienst-Verlag): Zerschneide den Stacheldraht. Südamerikanische Psalmen (^{1}1967, ^{5}1970) 68 S.; Die rätselhafte Gefängnisgeschichte des Schweden Erik Hjalmar Ossinnilsson (1970) 32 S.; Das Buch von der Liebe (Prosa-Meditationen, 1971) 144 S.; In Kuba (Reisebericht, 1972) 388 S.; Von der Heiligkeit der Revolution (Gesprächsreport, 1972) 68 S.; Gebet für Marilyn Monroe u. a. Gedichte (^{1}1972, ^{2}1973) 184 S.; Für die Indianer Amerikas (epische Gedichte, 1973) 128 S.; Nationalgesang, Orakel für Managua, Reise nach New York (epische Gedichte, 1974). – Eine deutsche Werkeinführung bringt Dieter Reichardt, Lateinamerikanische Autoren (Tübingen 1972) 556–558.

UMSCHAU

Erlösung als Befreiung?

Zu einer Kontroverse

Im März 1972 erschien vom Verfasser dieser Zeilen das kleine Buch „Erlösung als Befreiung" (130 Seiten, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1972). Das Amtsblatt des Bistums Limburg vom 1. 5. 1972 brachte eine mit dem Namen Böckenförde gezeichnete, also nichtamtliche, empfehlende Besprechung. Seitdem werden das Buch und sein Verfasser, aber auch der Rezensent und nicht zuletzt der Bischof von Limburg heftig angegriffen.

I. Am 29. 8. 1972 veröffentlichte die „Deutsche Tagespost" (DT) unter der Überschrift „Ungeheuerliche Umdeutung der Erlösung durch Christus" einen umfangreichen Leserbrief von Prof. Dr. Leander Drewniak OSB (Philosophisch-Theologische Hochschule Königstein, Mitglied der Bewegung für Papst und Kirche). Dieser Leserbrief löste u. a. eine Anzeige wegen Irrlehre beim Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Döpfner, aus. Der Bischof von Limburg erbat daraufhin vom Verfasser des Buchs eine ausführliche schriftliche Stellungnahme. Außerdem erstellten zwei Theologieprofessoren Fachgutachten. Es ergab sich, daß Drewniak das Anliegen und die Grundthesen des Buchs völlig verfälscht hatte. Die Angelegenheit schien erledigt.

Am 16. 1. 1973 erschien in der DT unter der Überschrift „Die Glaubensnot deutscher Katholiken" ein erneuter Angriff: Fünf Laien aus dem Raum Ludwigshafen, die sich „Aktionskreis katholischer Männer in der Vorderpfalz" nennen, richten unter Übergehung des zuständigen Bischofs von Limburg ein Beschwerdeschreiben an Kardinal Döpfner, das sie zugleich auch „der Heiligen Kongregation für die Glaubenslehre in Rom zur Kenntnisnahme" zuleiten. Zu Fachgutachten erklären sie: „Wir sind der Meinung, daß jedes etwaige theologische Gutachten, das den Versuch einer Rechtfertigung der genannten Erlösungstheorie unternehmen wollte, von vornherein als gescheitert betrachtet werden müßte."

Am 23. 5. 1973 brachte die DT unter dem Titel „Emanzipation statt Erlösung" wiederum einen längeren Leserbrief des Nichtfachtheologen Prof. Dr. Walter Hoeres (nach seinen eigenen Worten Vorstandsmitglied der „Bewegung für Papst und Kirche e. V."). Er bringt die Angriffe Drewniaks und des Aktionskreises in Erinnerung. Er habe die Form eines Leserbriefs gewählt, „weil bisher bedauerlicherweise auf alle Anfragen und Hinweise nichts erfolgt ist".

Daß nichts erfolgt sei, ist unzutreffend. Das Buch wurde sowohl durch Initiative des Bischofs von Limburg wie auch von seiten der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz eingehend geprüft. Es ergab sich: Der Vorwurf der Häresie ist nicht berechtigt; das Buch ist jedoch ergänzungsbedürftig. Bereits vorher hatte sich der Verfasser dem Bischof von Limburg gegenüber zur Klärung von Mißverständnissen und zu Ergänzungen bereit erklärt. In diesem Sinn sind die folgenden Ausführungen zu verstehen.

Seit dem 3. 10. 1973 wurde das Vorgehen des Nuntius Bafile gegen den Limburger Bischof bekannt. Prof. Hoeres nutzte die Diskussion, um seine Angriffe gegen das Buch vor einem größeren Forum zu wiederholen. Leserbriefe von ihm erschienen in der FAZ vom 9. 10., in der „Frankfurter Neuen Presse" vom 11. und 18. 10 und wieder in der DT vom 17. 10. 1973.

II. Die Kritiker erheben schwere Vorwürfe: Das Buch enthalte eine neue Erlösungslehre, die der herkömmlichen Lehre der Kirche widerspreche; die Inkarnation und die Heils-

bedeutung des Todes Jesu würden abgelehnt, Erlösung werde als bloß natürliche, rein innerweltliche Befreiung umgedeutet. Die Kritiker verschweigen jedoch ihren Lesern völlig das Anliegen des Buchs, die positiven Ausführungen und die Hauptthesen. Statt dessen beziehen sie sich auf zwei begrenzte und untergeordnete Passagen und erklären etwas, das sie dort zu finden behaupten, zur Zentralthese des Buchs.

Das Buch besteht aus zwei Teilen, einem Vortrag über „Das befreiende Wirken Jesu" (11–40) und einem grundlegenderen Teilbeitrag „Zu einer Theorie der Erlösung" (43–130). Die Kritiker beziehen sich nur auf zwei Passagen. Die eine (24 f.) beschäftigt sich mit der zunächst nicht dogmatischen, sondern historischen Frage, welches subjektive Verständnis von seinem bevorstehenden Tod der irdische Jesus (mit seinem menschlichen Wissen) hatte[1], die andere (56–60) untersucht einleitend die Struktur und Problematik der gängigen Typen von traditionellen Erlösungslehren. Die positive Entfaltung und die Hauptthesen des Buchs finden sich aber auf den Seiten 61–130 (18–22, 33–40). Alle drei Kritiker unterschlagen Existenz und Inhalt dieser Ausführungen und verschweigen sie ihren Lesern. Drewniak nennt soeben noch die Überschrift eines ersten Kapitels („Die neue, befreiende Praxis Jesu", 62), verschweigt aber, daß diesem ein korrespondierendes zweites Kapitel („Der neue, erlösende Gott Jesu", 74–95) folgt. (Hätte er seine Leser über dieses Kapitel informiert, so wäre ein Großteil seiner Kritik wie auch der anderen, von ihm abhängigen Kritiken gegenstandslos gewesen.) Beide Kapitel sind in dem Buch mehrfach als unzertrennliche Einheit markiert, und ihre Untrennbarkeit wird ausführlich begründet (62, 69, 73, 75, 90–93).

[1] Eine Frage, in der ich heute zurückhaltender und differenzierter urteilen würde, vor allem aufgrund des weiterführenden Aufsatzes von H. Schürmann, Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden?, in: Orientierung an Jesus. Festschrift J. Schmid, hrsg. v. P. Hoffmann (Freiburg 1973) 325–363.

Ferner erwecken Drewniak und Hoeres durch Anspielung auf die erste Untergliederung (Jesu „Solidarität mit den Unterdrückten", 62) den Eindruck, als würde ich „das übernatürliche Geheimnis der Erlösung in eine bloß natürliche Tat der Solidarität mit Armen und Unterdrückten" umdeuten (Hoeres); doch gibt dieser erste Untergliederungspunkt lediglich die unterste, für viele heute am leichtesten zugängliche Ebene an, bei der ich gerade nicht stehenbleibe, sondern von der ich die Leser Stufe um Stufe weiterzuführen versuche. Schon ein Blick in das Inhaltsverzeichnis würde das zeigen. Doch scheint den Kritikern entgangen zu sein, daß das Buch nicht schon auf S. 62 endet, seine Hauptaussage vielmehr dort erst anfängt.

Aber nicht genug damit, daß sich die Kritiker lediglich auf zwei untergeordnete Passagen beziehen; sie verfahren auch damit rein nach ihrer Willkür. Sie reißen einzelne Zitate aus ihrem Zusammenhang, kürzen und kombinieren sie tendenziös und entstellen sie durch Auslassung der entscheidenden Worte derart, daß sie einen völlig anderen Sinn bekommen, ja oft ins Gegenteil verkehrt werden.

Mit solchen Methoden haben sie ihre Leser falsch informiert und irregeführt. Indem sie ihnen einredeten, ein Theologe habe Irrlehren verbreitet (die er in Wirklichkeit nie vertreten hat), haben sie selbst bei ihren Lesern Verwirrung gestiftet und diese in ihrem Glauben verunsichert statt gestärkt.

III. Es wird behauptet, das Buch enthalte eine neue Lehre der Erlösung. Diese grundlegende Voraussetzung trifft nicht zu. Es handelt sich weder um eine neue, noch überhaupt um eine Erlösungslehre. Vielmehr sucht das Buch 1. von heutiger Erfahrung her einen ersten *Zugang* zum Verständnis der christlichen Erlösungsbotschaft zu bahnen, 2. einen vorläufigen *Teilbeitrag* „zu einer Theorie der Erlösung" zu geben, und zwar von *einem* Aspekt aus; dabei wird nie bestritten, daß es noch andere Aspekte gibt und geben muß. Diese zweifache Intention sei kurz erläutert.

1. Das überlieferte christliche Wort von der Erlösung ist heutigen Menschen, vor allem der

jungen Generation, nicht mehr ohne weiteres zugänglich. Will man nicht an ihnen vorbeireden und ihnen auf diese Weise die christliche Erlösungsbotschaft – geradezu schuldhaft – vorenthalten, so muß man sich auf die Erfahrungen einlassen, die heutigen Menschen zugänglich sind und ihnen von dort aus einen Zugang zum Zentrum der christlichen Erlösungsbotschaft erschließen. Daß man bei solcher Hinführung nicht gleich mit dem vollen Gehalt der tradierten Lehre einsetzen kann, sondern zunächst auf einer allgemeiner zugänglichen Ebene anfangen muß, leuchtet ein.

Im Vorwort heißt es, daß sich beide Beiträge „um ein neues Verständnis von Erlösung bemühen". Zugegeben: Diese Formulierung kann, wenn sie für sich allein genommen wird, mißverstanden werden, als handle es sich um eine Ablehnung und Ablösung der herkömmlichen Erlösungslehre. Das war jedoch keineswegs gemeint, wie aus den weiteren Ausführungen des Buchs hervorgeht. Gleich auf der ersten Seite wird im Hinblick auf die kirchliche Tradition gefragt: „Wie können solche Aussagen heute verstanden werden? Was heißt hier Erlösung? Und wie sollen wir heute von Erlösung sprechen?" (11) Die tradierte Erlösungsbotschaft selbst gilt es also heute zu verstehen, nicht eine andere an ihre Stelle zu setzen. Doch haben viele Zeitgenossen mit überkommenen Erlösungs*vorstellungen* erhebliche Verstehensschwierigkeiten (11f., 16 f.). Diese sagen ihnen oft „nichts" mehr, d. h. sie sagen ihnen nicht mehr das, was sie früheren Geschlechtern zu sagen vermochten, und damit sind diese Zeitgenossen jeglicher Stellungnahme zur christlichen Erlösungsbotschaft enthoben. Von dieser Lage der Dinge ausgehend wird versucht, gegenwärtige Erfahrungen so zu vertiefen, daß sie über sich hinausweisen und geöffnet werden für die eigentlich christliche Erlösungsverkündigung (34–40, 87–93, 101–125).

Es geht also weder um Ablehnung der Tradition noch um eine neue, der Tradition widersprechende Theorie oder Lehre von der Erlösung. Es geht vielmehr um einen erneuten, heutigen Zugang zum Verständnis der überlieferten Erlösungsbotschaft und in diesem Sinn um ein neues, eindeutiger: erneutes Verstehen von Erlösung.

2. Eine vollständige Erlösungslehre in einer heute verstehbaren Sprache liegt gegenwärtig noch nirgendwo vor; es gibt nur Teilbeiträge. Eine solche Erlösungslehre könnte nicht einfach die mittelalterlich-scholastische Erlösungslehre gleichsam wörtlich wiederholen, sie müßte sie vielmehr in unsere veränderte Welt und Sprache hinein *übersetzen* (wie auch die Erlösungsauffassung der alten Kirche in die mittelalterliche Denkwelt hinein übersetzt werden mußte). Aber sie müßte diese auch *ergänzen*. Denn die neuscholastische Erlösungslehre, die noch bis in unsere Gegenwart herein gelehrt wurde, war vor allem an zwei Punkten orientiert, am Anfang (Inkarnation) und am Ende (Opfertod) des Lebens Jesu Christi. Das Zwischenstück aber, das konkrete Leben und Wirken Jesu, wurde mehr oder weniger vernachlässigt[2].

Diesem *Zwischenstück* galt meine Aufmerksamkeit. Seine Bedeutung für die Erlösungslehre wollte ich in den Blick rücken, ohne daß ich die Bedeutung der Inkarnation oder des Kreuzestodes geleugnet hätte. Ich sage nicht, es sei falsch, mit einer Erlösungslehre bei Inkarnation oder Kreuzestod anzusetzen, ich sage nur, es sei zu eng angesetzt („Engführung", 61). Und ich versuche zu zeigen, welche Probleme sich ergeben, wenn man die Erlösungslehre unter Absehung vom konkreten Wirken Jesu *nur* von Inkarnation und Kreuzestod her entwirft (44–61).

Dieses Zwischenstück stand somit im Vordergrund meines Interesses. Daher unterließ ich es, das Aufgearbeitete nochmals in einen deutlichen Bezug zu Inkarnation und Kreuzestod zu stellen. Eine Interpretation der „Endpunkte" vom „Zwischenstück" her ist in diesem Buch also noch nicht geleistet. Ebenso

[2] Zwar gab es in früheren Jahrhunderten eine Theologie der Mysterien des Lebens Jesu. Aber sie hat sich in der systematischen Darstellung der Erlösungslehre kaum ausgewirkt. Eine gewisse Ausnahme stellt etwa Thomas von Aquin dar. Vgl. meine Arbeit: Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung (Düsseldorf ^{2}1971) 200–225.

ist ein weiterer möglicher Schritt nicht getan, nämlich zu fragen, was sich von den so verstandenen Endpunkten her für das Zwischenstück ergibt. Aber das Buch erhebt nirgendwo den Anspruch, eine vollständige Lehre von der Erlösung zu bieten. Es will theologische „Grundlagen" erarbeiten (7, 43) und versteht sich als einen „Entwurf" (43), nicht als fertige Theorie.

Nur wer eine vollständige Erlösungslehre beabsichtigt, muß auch dem gegenwärtig kaum einlösbaren Anspruch genügen, alle Aspekte einer dogmatischen Erlösungslehre zu behandeln und zu integrieren. Dann müßte noch von vielem anderen gründlich gesprochen werden, so – im Zusammenhang mit Inkarnation und Kreuzestod – von Endlichkeit und Tod, von Schuld und Sünde, und nicht zuletzt vom Bösen. Darüber hinaus müßte eine solche Erlösungslehre die Auferweckung sowie die Gegenwart Jesu Christi und seine gegenwärtige Wirksamkeit durch den Geist in der Kirche mitumspannen. Hier liegen noch kaum in Angriff genommene Aufgaben. Denn Jesu Auferweckung und Geistgegenwart haben in der neuscholastischen Erlösungslehre eine kümmerliche, jedenfalls nicht die ihnen zukommende Rolle gespielt[3].

Schon die grundlegende Voraussetzung der genannten Vorwürfe, es handle sich um eine neue Erlösungslehre, ist also falsch. Es handelt sich weder um eine neue, noch überhaupt um eine Erlösungslehre, vielmehr um einen ersten Zugang zur christlichen Erlösungsbotschaft von heutiger Erfahrung aus und um einen vorläufigen Teilbeitrag zu einer umfassenderen Erlösungslehre.

IV. Der Hauptvorwurf lautet, in dem Buch bedeute Erlösung nur noch die Befreiung von Unterdrückung rein natürlicher Art: Bloße Emanzipation, bloße Humanität, kein Platz mehr für das Mysterium.

Ein solches Mißverständnis kann leicht aufkommen, wenn man von den Seiten 62–130 nur die ersten vier Seiten zur Kenntnis nimmt, wo in der Tat von solcher Unterdrückung von Menschen durch Menschen die Rede ist, die Jesus nicht gleichgültig ließ. Aber davon gehe ich nur aus. Auf den folgenden 64 Seiten führe ich den Leser weiter auf andere Ebenen, wo sich der umfassendere Gehalt des christlichen Erlösungsbegriffs zu erschließen beginnt. In dreifacher Weise führen diese Überlegungen weiter.

1. *Universalisierung:* Jesus ist offen auch für den Unterdrücker, auch für seine Gegner und Feinde; er will die Sammlung aller zur Gemeinschaft jenseits aller Unterschiede (64–68, 73). 2. *Intensivierung:* Die Unerlöstheit liegt nicht nur in „natürlicher" Unterdrückung und Armut begründet. Zuerst gründet sie in dem, „was *in* uns aufkommt" (68–73), in dem „Mißtrauen", in den „egoistischen Motiven und Interessen", in der „Ichsucht", kurz: in der „Schuld" (73 f.), von der wir befreit werden müssen. 3. *Transzendierung:* Die universale und intensive Erlösung schließt die Überwindung der sündhaften Selbstverfallenheit (71, 73 f., 78 ff., 82 ff., 91 f., 94 f., 22, 32), die Überwindung des Todes (40, 93 f., 124) und des Bösen im umfassenden Sinn (73, 84, 94 f.) ein. Diese „vollendete Erlösung" ist Geschenk Gottes (40).

Dieser das „bloß Natürliche", „rein Innerweltliche" übersteigende Sinn der Erlösung wird von zwei Seiten her aufgezeigt: 1. Vom *Leben und Wirken Jesu* her: „Die neue, befreiende Praxis Jesu" (62–74, 18–20) kann nicht aus sich selbst allein verstanden werden, an ihr bricht die Frage nach der Einheit Jesu mit Gott auf (69, 73 f.), ihr Ermöglichungsgrund ist Gott. Sie kann nicht richtig verstanden werden ohne den „neuen, erlösenden Gott Jesu" (74–95, 20–22), der uns in Jesu Wirken und Gestalt offenbar wird. Das befreiende Wirken Jesu ist der Ort des erlösenden Wirkens Gottes selbst. Das Erlöserwirken Gottes geschieht auf der geschöpflichen Ebene in und durch die befreiende Existenz und Praxis Jesu, und zwar durch die ganze; und es geschieht in anderer Weise auch durch die Existenz und Praxis der Nachfolger Jesu, die in der Glau-

[3] Versuche einer Aufarbeitung: W. Breuning, Jesus Christus der Erlöser (Mainz 1968); H. U. v. Balthasar, Theologie der drei Tage (Einsiedeln 1969). Beide sind noch zu wenig an den gegenwärtigen Erfordernissen orientiert.

bensbindung an ihn – gratia capitis – selbst befreit und nur insofern befreiend ist.

2. Von *heutiger Erfahrung* aus: S. 87–90 versuche ich, Gottesglauben, Erfahrung Gottes, Erfahrung göttlicher Gnade als befreiend und als Grund neuen Lebens zu erschließen. Ferner versuche ich zu zeigen (90–93), wie und warum wirklich liebende Humanität und wirklich christliches Gottesverhältnis, mit anderen Worten: Nächstenliebe und Gottesliebe, nicht total unabhängig voneinander existieren können. In dem gesamten Kernteil (73–95) ist es mein Bestreben, den Fundamentcharakter und sachlichen Vorrang der Versöhnung mit Gott vor allen zwischenmenschlichen oder gesellschaftlichen Versöhnungen aufzuzeigen.

Die Kritiker unterschlagen somit die Hauptsache. Andere haben die Hauptthese des Buchs durchaus verstanden. Eugen Walter – ein gewiß unverdächtiger Zeuge – schrieb z. B.: „In seiner Beschreibung des Verhaltens Jesu . . . trifft sich Kessler mit vielen heutigen Veröffentlichungen. Zum Unterschied aber von manchen, die dabei in soziologischen Kategorien steckenbleiben oder Gott höchstens als Chiffre für das sich zwischen Menschen Ereignende gelten lassen wollen, zeigt Kessler, daß an Jesus sich die Frage nach *Gott* stellt, daß nur die Erfahrung Gottes der Grund neuer Praxis sein kann – bei Jesus und bei uns. Was sonst als Rechtfertigung oder als Gnade bezeichnet wurde, aber heute . . . nicht mehr verstanden wird, wird hier in einer mitvollziehbaren Sprache ausgesagt" (Christ in der Gegenwart, 11. 6. 1972, 191). Eugen Walter stellte dann die Frage, wie die Erlösung „in der Geschichte sich weiter ereignen könne". Diese und andere Sachfragen nehme ich gern in dem Beitrag auf, der (im nächsten Heft dieser Zeitschrift) ergänzende Erwägungen zur Bedeutung von Inkarnation, Opfertod, Auferweckung und Geistgegenwart Jesu im christlichen Erlösungsverständnis vorlegen wird.

Hans Kessler

Polen 1973

Nach der polnischen Psyche fragen heißt den Kräften nachspüren, die es diesem Volk ermöglichten, seine schwere Geschichte zu ertragen. Vom Betrachter wird es abhängen, welche der erlittenen Bedrohungen aus allen vier Himmelsrichtungen, vor allem aber aus Ost und West, er für die gefährlichste hält; daß aber Katholizismus und Nationalismus als Bollwerk und Brücke zugleich dem polnischen Volk die notwendigen Abwehrkräfte und seine kulturelle Dynamik schenkten, darüber kann kein Zweifel bestehen [1].

Geschichte ertragen: Im „Mausoleum des Kampfes und Martyriums", im Keller des ehemaligen Gestapogebäudes in Warschau, blieb an einer Zellenwand das Sgraffito eines Gefolterten erhalten: „Über Polen zu reden ist leicht, für es zu arbeiten ist schwerer, noch schwerer, für es zu sterben, am schwersten aber, für es zu leiden." Hunderte von Tafeln an den Häuserwänden der Hauptstadt erinnern an die öffentlichen Erschießungen (1939–1944), ein großes Denkmal an die Tragödie des Warschauer Gettos. Diesem säkularisierten Kult des Kerkers und der Torturen entspricht auf christlicher Ebene das seit Jahrhunderten verbreitete und verehrte Ecce-Homo-Bild. Dort wie auch vor dem überall gehüteten Bild der „Schwarzen Madonna" von Tschenstochau mit ihrem leidgeprüften Blick findet man zu jeder Tageszeit Beter.

Die Fähigkeit der religiösen Bewältigung vergangenen und gegenwärtigen Leids ist groß, erstaunlicher aber die Bereitschaft zu verzeihen und zu vergessen, die sich, angeregt durch das Vatikanische Konzil und die beginnende internationale Entspannungspolitik, seit 1965 mehrmals deutlich artikuliert hat. Daß der kommunistische Staat immer wieder populäre Broschüren über die Verbrechen des Dritten Reichs und die Heldentaten

[1] G. Rhode, Geschichte Polens (Darmstadt 1966); H. Holzapfel, Tausend Jahre Kirche Polens (Würzburg 1966); zur deutsch-polnischen Versöhnung: Deutsche und Polen. Dokumente zur Versöhnung, Werkmappe 7 und 8 (München ^{2}1969, 1971).

des polnischen Widerstands herausbringt, ist kein Gegenbeweis. Erst unlängst beschwerte sich der polnische Historiker Topolski öffentlich im Namen seiner Kollegen, daß man ihnen widerrechtlich die Nachkriegsarchive vorenthalte, um sie statt dessen stereotype Propagandathesen untermauern zu lassen. Auch internationale Kongresse, wie der VII. Internationale Slawistenkongreß in Warschau (August 1973) blieben von dem Diktat des Historischen Materialismus nicht verschont: Ein ganzer Tag war der antifaschistischen Propaganda gewidmet. Aber das Volk mag diese abgedroschene Melodie nicht mehr hören, schon deshalb nicht, weil dabei die Fragen der sowjetischen Kriegspolitik und der ehemals polnischen Ostgebiete tabu bleiben müssen. Was die ehemaligen jüdischen Mitbürger angeht, müßte man allerdings – ähnlich wie bei der Vertreibung der Deutschen – eher von Verdrängen reden. Selbst in Auschwitz wird ihr Schicksal bei den offiziellen Führungen mehr beiläufig erwähnt, das dort eingerichtete jüdisch-historische Museum übergangen.

Die Erklärung dafür liegt in dem nicht nur ungebrochenen, sondern eher noch verstärkten Nationalismus, der heute nach den erstaunlich selten diskutierten Gebietsverschiebungen (nicht Erweiterungen!) und der damit eliminierten Minderheitenfrage neues Selbstbewußtsein demonstriert. Dieser Nationalismus manifestiert sich beispielsweise in den zahlreichen, oft wenig differenzierten Veröffentlichungen und Plakaten zum Kopernikus-Jubiläum (1473–1973), die man überall im Land antrifft, ferner in den bewußt nationalpolnisch gehaltenen Schrifttafeln der alten Kirchen Schlesiens sowie Ost- und Westpreußens und in den Ausstellungsräumen des Nationalmuseums in Warschau.

Selbstverständlich versucht die Partei, sich den Nationalismus zunutze zu machen. „Wir bauen ein anderes Polen" liest man auf großen Schautafeln am Rand von Trümmergrundstücken. Dabei sind die Spuren des Kriegs im Weichbild der Großstädte immer noch sichtbar, vor allem in den ehemals deutschen Städten Breslau (Wroclaw) und Danzig (Gdansk). Die Altstädte sind zwar in ihren wichtigsten Straßen und Plätzen wiederaufgebaut – bis auf eine Reihe alter Kirchen, die ohne staatliche Zuschüsse nur mit den Spenden der Gläubigen und bei der für sie besonders belastenden Materialknappheit renoviert werden müssen –, aber dahinter breiten sich oft noch Ruinen oder weite Wiesenflächen aus. Trotz allem bieten die ehemals deutschen Ostgebiete den Anschein pulsierenden Lebens, anders als die verödeten Sudetenlandstriche und anders auch als 1956, als Breslau wegen des zögernden Zuzugs nur 56 000 Einwohner zählte (heute 500 000). Die Verwaltung ist froh um jeden erhaltenen Bahnhof, um jeden unversehrten Straßenzug, ja sie beschlagnahmte nicht wenig kirchlichen Besitz, um ihn unter neuem Namen als sozialistische Errungenschaft anzupreisen. Daß 1945 eine neue Ära begonnen habe, muß bei jeder öffentlichen Veranstaltung in Erinnerung gebracht werden. Man darf sich die Freiheit nehmen, manche Details – auch öffentlich – zu kritisieren, aber das System selbst anzuklagen oder kritisch zu befragen, bleibt weiter unmöglich.

Dieses Blockieren jeder durchgreifenden Initiative, jeder radikalen Frage, jeder weiter gespannten Entwicklung wirkt auf den Durchschnittspolen um so niederdrückender, als es ihm täglich die Ausweglosigkeit seiner Lage vor Augen führt. Was für den westlichen Touristen eine nützliche, vielleicht sogar abwechslungsreiche Erfahrung bildet, bleibt für ihn unentrinnbare Verurteilung. Dieses Gefühl wird durch die seit einigen Jahren häufiger erteilten Visa für Reisen ins westliche Ausland (1973 erstmals über 100 000) nur verstärkt. Von daher ist der Vorwurf zu verstehen, der Westen beurteile den Kommunismus nur nach der Theorie, ohne die Praxis zu kennen. So erklärt sich aber auch die Tatsache, daß die Mehrzahl der Menschen in Polen (wie auch in den anderen sozialistischen Ländern) in ihrem Denken und in ihrer Phantasie ganz auf den Ost-West-Gegensatz fixiert sind: die Unfreiheit und die mangelnde Information verhindern die Offenheit für dritte Themen.

Hier wird mancher einwenden, die starke

und scheinbar unangefochtene Stellung der katholischen Kirche in Polen, von der auch die kleine Minderheit der anderen christlichen Konfessionen profitiert, sei immerhin ein Zeichen der verhinderten totalen Gleichschaltung. Gewiß, gemessen an anderen sozialistischen Ländern ist die Position der Kirche stark. Anders als in der Tschechoslowakei und in Ungarn besteht völlige Trennung von Kirche und Staat. Die Kirche ist finanziell und damit ideologisch vom Staat unabhängig. Es gibt daher keine Kirchenaustritte und keinen einzigen „Friedenspriester" (die regimefreundliche PAX-Gruppe besteht nur aus Laien und hat als solche auch eine Vertretung im Parlament). Die einzige staatliche Unterstützung betrifft die Gehälter der Dozenten an den beiden theologischen Akademien in Warschau (je eine für die Katholiken und die nichtkatholischen Christen), einem Aushängeschild der Religionsfreiheit für das Ausland. Alle übrigen Seminarien, Schulen (neben apostolischen Schulen der Männerorden existieren einige von Schwestern geleitete Mädchengymnasien), Klöster und Pfarreien werden ausschließlich von den Gläubigen unterhalten. Die Zahl der praktizierenden Christen ist hoch. Die Schätzungen liegen zwischen 20 bis 60% in den Großstädten und 80 bis 100% auf dem Land.

Doch die Zahlen sind rückläufig. In den Neubaugebieten des Stadtrands dürfen keine neuen Kirchen gebaut werden (einzige, berühmt gewordene Ausnahme: die vom Internationalen Bauorden mitgetragene Kirche des 100 000 Einwohner zählenden Hütten-Kombinats Nowa Huta bei Krakau). Noch schwerer wiegt die vom Staat gezielt verfügte und überwachte Reduktion der Kirche auf das Kultisch-Religiöse im engsten Sinn. Die Kirche versucht, diese Begrenzung gelegentlich zu überschreiten, z. B. durch Ausstellungen zu verschiedenen aktuellen Themen innerhalb des Kirchenraums („Glaube und Naturwissenschaft" in Breslau, „Abtreibung" in Krakau, „Kirche und Bildung" in Warschau). Aber die technischen Mittel und wohl auch die Bildungsmöglichkeiten der Priester sind zu gering, um auf diesem Gebiet erfolgreich arbeiten zu können und Alternativen anzubieten. Zudem werden die Kräfte der Priester, die durch die Verfolgung im Krieg 2214 Mitbrüder verloren haben (die Nachkriegszahlen sind nicht bekannt), überbeansprucht, vor allem durch den freien Religionsunterricht in oft unzureichenden Räumen und durch das Mühen um den Nachwuchs.

Eine nüchterne Betrachtung kann darum nicht umhin, auf lange Sicht dieselbe Tendenz der Kirchenentfremdung wie im Westen festzustellen, wenngleich die Motive nicht ganz identisch sind. Es kommt hinzu, daß eine kirchliche Erneuerung nach dem Konzil kaum stattgefunden hat. Die bescheidenen Bemühungen auf katechetischem Gebiet – nichttheologische Bucheditionen sind verboten – kommen in ihrer Konzeption wohl schon zu spät. Die polnische Theologie hat noch keine eigenständige Linie gefunden. Auf Grund der notwendigen ständigen Konfrontation mit dem Staat ist die Kirche zentralistisch und extrem romtreu geführt. Das macht sie für die Intelligenzschicht nicht besonders anziehend.

Als neuesten Schritt auf dem Weg zur geplanten langsamen Erstickung der Kirche verstanden die Bischöfe die Errichtung von Ganztagsschulen, die der Staat vor allem für die Dörfer vorsieht. In einem unmißverständlich abgefaßten gemeinsamen Hirtenbrief (26. August) erhoben sie Einspruch im Namen des Elternrechts und der christlichen Erziehung, die durch diese Reform und die damit verbundene Aufhebung des freien Religionsunterrichts gefährdet, ja unmöglich gemacht werde. Die Zeitung „Slowo Powszechne" (Wort für alle), das Organ der PAX-Gruppe, unterstreicht dagegen nur den großen Fortschritt in der wissenschaftlichen Ausbildung, die weder von den Eltern noch von der Kirche geleistet werden könnte.

So ist trotz verstärkter Westkontakte schwer vorauszusehen, wohin der allerorts spürbare Umbruch führen wird, weil seine Perspektiven künstlich verzerrt sind und seine Fragen nicht oder nicht radikal genug gestellt werden dürfen.

Gerhard Podskalsky SJ

Die Herausforderung der Technik

Zum 15. Weltkongreß für Philosophie

In Varna an der bulgarischen Schwarzmeerküste tagte vom 17. bis 22. September der 15. Weltkongreß für Philosophie. Die Internationalen Philosophischen Kongresse, deren Tradition unter der Ägide der *Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie* (FISP) fast schon bis zur Jahrhundertwende zurückreicht, zählen zu den imposantesten Heerschauen, die alle fünf Jahre vom akademisch etablierten Denken durchgeführt werden; stets pflegt an ihnen eine unüberschaubare Vielzahl von Wissenschaftlern aus aller Welt teilzunehmen.

Das Themenfeld, das diesmal zur Diskussion stand, kann in seiner Allgemeinheit recht treffend durch die drei Bezugsbegriffe „Wissenschaft, Technik, Mensch" umrissen werden. Ein alter Hut? Ein ausgebrannter Topos, der seit den Zeiten der Enzyklopädisten sich immer wieder neu als Reißer auszugeben bemüht? Nun ja: Längst schon ist die Feststellung, daß unter den komplexen Bedingungen einer hochindustrialisierten Gesellschaft Wissenschaft und Technik der manuellen Arbeit den Rang als erste Produktivkraft abgelaufen haben, zum allgemein anerkannten Gemeinplatz geworden. Aber die soziale Brisanz, mit der sich unweigerlich eine derartige Umschichtung in den materiellen Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens verbindet, stellt sich heute so ungeschmälert dar wie eh und je. Die Zeit der Maschinenstürmer ist noch nicht vorbei – zumindest so lange nicht, wie sich in einer ironischen Bestätigung des Marxschen Satzes, daß das Sein das Bewußtsein bestimme, die „technologischen" Spezialisten aller Schattierungen eine „technokratische" Rolle anmaßen, die den absoluten Führungsanspruch in der Gesellschaft erheischt und zugleich eine wie auch immer geartete Mit-Rede und Mit-Bestimmung all jenen verweigert, die nicht zur privilegierten Klasse der selber Wissenden gehören. Selbst die Politik, von der man doch annehmen sollte, sie sei im Staat das mächtigste Herrschafts- und wirksamste Verwaltungsinstrument, gibt heute mehr denn je vor, unter Sachzwängen zu stehen, die den Entscheidungsspielraum der Regierenden auf „technischem" Weg in unerhört enge Grenzen schrumpfen lassen. Das in der verkürzten Sprache des Schlagworts mit *wissenschaftlich-technischer Revolution* Gemeinte steht augenfällig für die scheinbare Autonomie eines strukturalen Prozesses, der sich nicht nur jeder unmittelbaren Verfügungsgewalt entzieht, sondern im Gegenzug der Gesellschaft in allen Lebensäußerungen und Bereichen auch noch Richtung, Form und Inhalt vorschreibt.

Diese Beobachtungen entsprechen durchaus der allgemein bekannten Tatsache, daß der Einzige und sein Eigentum in der Gesellschaft eine immer geringere Rolle spielen und fast schon zur ideologischen Schimäre geworden sind. Getreu der Hegelschen Meinung, daß die Eule der Minerva erst bei anbrechender Dämmerung ihren Flug beginne, machen sich in bedenklicher Parallelität dazu die Philosophen neuerdings auf, den Zersetzungsprozeß der Subjektivität um ein entscheidendes Stück voranzutreiben: Die seit den Tagen des Descartes unangetastete Vorrangstellung des seiner selbst gewissen Subjekts wird von einer gewissen Reflexion erstmals wieder in Zweifel gezogen.

Daß Wissenschaft und Technik eine ungeheure Herausforderung für jeden den humanistischen Prinzipien der praktischen Vernunft verpflichteten Menschen darstellen, bleibt als Tatsache gleichwohl bestehen. Denn zugleich mit dem Abbau von Subjektivität scheint auch die Destruktion des *Sinns*, jener einzigen Erscheinungsform von Vernunft überhaupt, voranzuschreiten. So langsam wird ja allenthalben klar, daß die technisch-wissenschaftlichen Möglichkeiten trotz allen Fortschritts Fragen aufwerfen, die selber technisch nicht mehr zu lösen sind. Die Zerstörung der Natur und die furchtbar paradoxe Aussicht des atomaren *over-killing* stehen dafür nur als die krassesten Beispiele. Als ethische Verpflichtung hat also die Berufung der Philosophie, den technokratischen Anspruch der Wis-

senschaft in den ihr gebührenden Grenzen zu halten, noch längst nicht abgedankt; wenn das Interesse an Mündigkeit, wie Habermas meint, nicht bloß vorschwebt, sondern als einziges a priori eingesehen werden kann, dann gilt nach wie vor die Aufgabe, wider allen Zwang und wider alle Vernunft dem *Menschen* zu seinem Recht zu verhelfen.

Zwangsläufig erweist sich daher die Begegnung von Wissenschaft und Philosophie zunächst einmal als bloße Antithese, die sich in einer Reihe von antinomischen Fragen kristallisiert: Fungieren die Wissenschaft und die in ihrer Entwicklung angelegten Tendenzen als unabänderliche Vorgabe für soziale Prozesse und für das menschliche Handeln, oder vermag die Gesellschaft die Wissenschaft ihren Zielen und Idealen unterzuordnen? Ist die Wissenschaft als Erfassung des Gegenständlich-Objektiven vom Menschen beeinflußbar, oder setzt sie die Rolle von Subjektivität außer Kraft? Sollte das zum Leidwesen aller radikalen Gesellschaftskritiker offensichtlich verlorengegangene Subjekt der Geschichte nur deswegen unauffindbar geworden sein, weil es auf der Grundlage von längst überholten idealistischen Prämissen unter den lebendigen Akteuren gesucht wird statt in den anonymen Strukturen eines formalisierten Wissenschaftsprozesses?

Die zentrale Antinomie von Wissenschaft und Philosophie muß sich freilich immer dann zu einer für beide Teile fatalen Aporie ausweiten, wenn neben den überspannten gesellschafts*politischen* Anspruch der Wissenschaft ein nicht minder ehrgeiziger gesellschafts*kritischer* Anspruch der Philosophie tritt, ohne daß es dieser dafür gelänge, ihre eigene Position mit derjenigen der Szientisten nicht nur postulativ, sondern selber noch wissenschaftstheoretisch zu vermitteln. Die strikt erfahrungswissenschaftliche Forschung kann aber in die soziale Lebenswelt nur auf dem Weg ihrer technischen Verwertung, als technologisches Wissen, eingehen: hier dient sie der Erweiterung unserer technischen Verfügungsgewalt. Für das handlungsorientierende Selbstverständnis sozialer Gruppen kann der theoretische Informationsgehalt der reinen Wissenschaften nicht unmittelbar relevant sein; Bedeutung erlangt er nur über die praktischen Folgen des technischen Fortschritts. Die dialektische Begegnung von Wissenschaft und Philosophie vollzieht sich demnach nur in der *Technik*, denn allein diese setzt sich zu gleichen Teilen aus applizierter Wissenschaft und praktizierter Ethik zusammen. Nur in ihrer technologischen Form präsentiert sich die Wissenschaft als ein Wertzuwachs, der sowohl dem Sein von Objektivität wie dem von Subjektivität gerecht zu werden hat. Das bloße Postulieren eines Zusammenhangs oder gar einer Einheit von Rationalität und Humanität genügt dabei freilich nicht; als spezifische Aufgabe der Philosophie erweist sich das Aufzeigen jener Mechanismen, in denen die Beziehungen zwischen technischem Fortschritt und sozialer Lebenswelt in der Synthesis von Subjektivität und Objektivität reflektiert und unter die Kontrolle einer rationalen Auseinandersetzung gebracht werden können.

Der technische Zwiespalt, der sich in der eigentümlichen Verschmelzung von befreiender Rationalität und unterdrückender Herrschaft dokumentiert, verweist auf eine gewissermaßen schief gelagerte Subjekt-Objekt-Relation, in der der Mensch im technischen Prozeß der Aneignung seiner selbst nicht mehr seinem Wesen begegnet, sondern, mit Heidegger zu reden, dem verzerrten Spiegelbild des hergestellten „Bestands". Die Gefahr einer absoluten Verfestigung der Technik als alleinigem Horizont menschlichen Denkens und Handelns kann deshalb nur gebannt werden, wenn das ihr zugrunde liegende spezifische Verhältnis von Subjektivität und Objektivität einer tiefgreifenden Strukturreform unterzogen wird: Die Wesensbestimmung des Menschen in einem Subjekt, als dessen Korrelat das technisch verfügbare Objekt fungiert, darf nicht mehr die zentrale Rolle in der Festlegung unserer Beziehungen zu Welt und Natur spielen. Es gilt, in einer Radikalkritik der Technik bis zur Destruktion der metaphysischen Grundbestimmungen unserer Wirklichkeitsauffassungen in ihrer dichotomischen Struktur von Subjekt und Objekt vorzustoßen.

In der Nennung dieser Aufgabe waren sich so gut wie alle theoretischen Ansätze, die auf dem Philosophiekongreß in Erscheinung traten, einig. In der Diskussion der Frage, wie sie denn konkret zu bewältigen sei, gingen die Meinungen freilich nicht minder weit auseinander. Die Marxisten versuchten natürlicherweise, die entfremdende Gegenständlichkeit an den kapitalistischen Produktionsbedingungen dingfest zu machen. Demgemäß, so argumentierte man, könne die fatale Subjekt-Objekt-Relation nur in der Aufhebung des ökonomischen Zwangs auf revolutionärem Weg behoben werden. Demgegenüber vermeinte die analytische Richtung, den Gegensatz von Subjekt und Objekt in der Erarbeitung einer Wissenschaft des menschlichen Handelns hinfällig werden zu lassen. Allerdings vermochte weder der Marxismus Rechenschaft abzulegen über seine eigene Unterwerfung unter die Logik der Sachzwänge und der Spannungen zwischen produktiven Kräften und gesellschaftlichen Institutionen (welche keineswegs von einem geeinten, sondern von einem gebrochenen Verhältnis der Subjektivität zur Objektivität zeugen), noch gelang es den Analytikern, überzeugend den Nachweis zu führen, daß ihre Wissenschaft des menschlichen Handelns auch praktische Zwecke vorzugeben imstande sei, und nicht nur Mittel bei bereits vorgegebenem Zweck.

Zweifellos liegt der entscheidende Fehler des Marxismus und des wissenschaftstheoretischen Ansatzes in diesem Punkt im fehlgeleiteten Bemühen, in der falschen Dichotomie der Subjekt-Objekt-Relation den einen Pol zugunsten des anderen unter jeweils umgekehrten Vorzeichen zu opfern. Ein *qualitativ* neues Verhältnis des Menschen zur Welt erbringt das freilich nicht. Dieses kann sich nur dann einstellen, wenn in einer zweiten „Kopernikanischen Wende" die radikale Neuordnung des transzendentalen Rahmens vorgenommen wird, in dem Natur überhaupt zum Objekt der menschlichen Erfahrung gemacht werden kann. Denn nicht länger dürfte dieser der – im Grund bereits von Descartes vorgezeichnete – Funktionskreis instrumentalen Handelns sein; an die Stelle des Gesichtspunkts möglicher technischer Verfügung müßte derjenige einer *partnerschaftlichen Solidarität* treten. Natur und Welt dürfen nicht weiter als Gegenstand behandelt werden, dessen Widerstand es in der Aneignung zu brechen gilt, sondern müssen als Gegenspieler begriffen werden, dem in einer liebevollen Kommunikation das Recht auf eine eigene und unverwechselbare Subjektivität zugestanden wird.

Damit hat sich unterderhand die Ausgangsproblematik von einer bloß erkenntnistheoretischen zu einer praktisch-ethischen gewandelt. Denn nichts wäre verkehrter, als die beschworene neue Einstellung zur Natur über den Umweg einer wie auch immer gearteten *Kontemplation* erzwingen zu wollen. Vielmehr gilt es, die Gegensätzlichkeit von Subjekt und Objekt in der partnerschaftlichen Solidarität des Dialogs *praktisch* hinfällig werden zu lassen: In der technischen Erfahrung scheint Sein nur mehr möglich zu sein als maximale Kommunikation aller mit allen.

Dieser Gedanke mag folgenreicher sein, als es auf den ersten Blick den Anschein hat. Denn ein als ethisches Fundament begriffenes dialogisches Prinzip verlangt nach einer radikal demokratischen Gesellschaftsstruktur, die in allen relevanten Bereichen und auf allen Entscheidungsebenen nach dem Muster von *Mitbestimmung* und *Mitverantwortung* organisiert sein müßte. Das eminent praktische Interesse an Emanzipation, das hierin zum Vorschein kommt, kann zu gesellschaftlicher Gültigkeit freilich nur dann finden, wenn es seine Ansprüche institutionell verankert sieht: Mitbestimmung realisiert sich nicht in Denkstrukturen, sondern in rechtsfähigen Gremien.

Romain Leick

BESPRECHUNGEN

Staat und Kirche

SCHEUNER, Ulrich: *Schriften zum Staatskirchenrecht.* Hrsg. von Joseph Listl. Berlin: Duncker & Humblot 1973. 608 S. (Staatskirchenrechtliche Abhandlungen. 3.) Lw. 124,–.

Unerwartet hat das Jahr 1973 im politischen Raum eine lebhafte Diskussion um das Verhältnis von Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland gebracht. Bundespräsident, Bundeskanzler und zahlreiche andere namhafte Politiker haben verschiedentlich das Verhältnis von Staat und Kirche zum Gegenstand von Ansprachen und Erklärungen gewählt. Angesichts dieses großen Interesses an der zeitgerechten Zuordnung der „beiden großen Daseinsmächte Staat und Kirche" (E. R. Huber) ist der vielschichtige Bereich des Staatskirchenrechts, d. h. des vom Staat gesetzten Rechts, das die Beziehungen des Staats zu den auf seinem Gebiet bestehenden Kirchen und Religionsgemeinschaften regelt, verstärkt in den Lichtkegel der öffentlichen Betrachtung gerückt.

Es kann deshalb nicht hoch genug veranschlagt werden, daß gerade jetzt ein Sammelband mit Schriften von *Ulrich Scheuner* zum Staatskirchenrecht erschienen ist. Das Schrifttum des im Inland und Ausland hochangesehenen Rechtsgelehrten, dem das Staatsrecht, das Völkerrecht und das Staatskirchenrecht in der Bundesrepublik während der letzten 25 Jahre in Wissenschaft und Praxis entscheidende Richtlinien und Impulse verdanken, hat sich in vielen Zeitschriften, Sammelwerken, Beiträgen zu Fest-, Jubiläums- und Gelegenheitsschriften und sonstigen, mitunter sehr weit verstreuten Publikationen niedergeschlagen, die oft selbst für den Experten nur schwer zugänglich sind. Von den insgesamt 81 Abhandlungen, Aufsätzen und Artikeln, die Scheuner allein dem Staatskirchenrecht gewidmet hat, konnten in diesem Band aus Raumgründen nur 30 Aufsätze abgedruckt werden. Dennoch ist es dem Herausgeber *Joseph Listl* gelungen, durch geschickte Auswahl der Beiträge und die erstmals in diesem Sammelband veröffentlichte Gesamtbibliographie der staatskirchenrechtlichen Schriften Ulrich Scheuners zugleich ein anschauliches Bild der staatskirchenrechtlichen Entwicklung des vergangenen Vierteljahrhunderts darzubieten.

Den Auftakt bilden vier Abhandlungen zur Religions- und Gewissensfreiheit, von denen nur „Der Schutz der Gewissensfreiheit im Recht der Kriegsdienstverweigerer" und das hier erstmals veröffentlichte Rechtsgutachten „Zum Schutz der karitativen Tätigkeit nach Art. 4 GG" hervorgehoben werden sollen. Einen exakten Überblick über die staatskirchenrechtlichen Problemstellungen der letzten 25 Jahre gewähren vor allem die sich anschließenden 11 Beiträge, in denen sich Scheuner mit den Grundfragen des Verhältnisses von Staat und Kirche im engeren Sinn auseinandersetzt. Sie enthalten neben Stellungnahmen zur Frage der Nachprüfung kirchlicher Rechtshandlungen durch staatliche Gerichte und zur Problematik von Kirchensteuer und Verfassung u. a. auch die wichtige Abhandlung aus der Festschrift für Theodor Maunz „Verfassungsrechtliche Fragen der christlichen Gemeinschaftsschulen" (1971). Der dritte Abschnitt des Bands ist der Thematik „Staatskirchenverträge" gewidmet. Den Staatskirchenvertrag in der Form des Konkordats und des evangelischen Kirchenvertrags betrachtet Scheuner mit Recht als diejenige Form der Regelung und gegenseitigen Abgrenzung gemeinsamer Angelegenheiten von Staat und Kirche, die eine partnerschaftliche Kooperation und damit den Frieden zwischen Staat und Kirche auf die Dauer am besten zu garantieren vermag. Bedeutsame Publikationen des

Verf. befassen sich ferner mit Fragen der Rechtstheologie und des evangelischen Kirchenrechts. Den Band beschließen zwei Abhandlungen aus dem Bereich der Ökumene, von denen die eine die Stellung des Ökumenischen Rats im internationalen Leben behandelt, während sich der letzte Artikel dem „Problem der Gewalt und der gewaltsamen sozialen Veränderung in der ökumenischen Diskussion" (1971) zuwendet.

Die mit großer Sorgfalt zusammengestellte staatskirchenrechtliche Gesamtbibliographie und umfangreiche Autoren- und Sachwortregister erschließen zusammen mit der Einführung des Herausgebers jedem am Staatskirchenrecht Interessierten den reichen Gehalt des staatskirchenrechtlichen Gesamtwerks Scheuners. Es bedarf keiner besonderen Erwähnung, daß den hier abgedruckten grundlegenden Beiträgen über den in der Regel aktuellen Anlaß ihrer Entstehung hinaus für die Gegenwart und Zukunft des Staatskirchenrechts in Wissenschaft und Praxis hohe Bedeutung zukommt. Mögen Ulrich Scheuner, der am 24. Dezember 1973 das 70. Lebensjahr vollendet, noch viele Jahre fruchtbarer Schaffenskraft und ungebrochener Arbeitsfreude beschieden sein. *K. Schmittner*

Mikat, Paul: *Zur rechtlichen Bedeutung religiöser Interessen.* Düsseldorf: Rheinisch-Bergische Druckerei- und Verlagsgesellschaft 1973. 73 S. Kart. 9,–.

In dieser Ernst Friesenhahn gewidmeten, in geschliffener Diktion formulierten, zukunftweisenden Schrift gibt der Verf. eine theoretische Grundlegung der Rechtsbeziehungen zwischen Staat und Kirche, somit des Staatskirchenrechts, im modernen freiheitlich-demokratischen Staat. Er geht dabei aus von der These, daß es dem zu religiöser Neutralität verpflichteten Staat verwehrt sei, sein rechtliches Verhältnis zu den Kirchen und übrigen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften nach dem Wahrheitsgehalt ihrer jeweiligen Lehren zu bestimmen. Spätestens am 11. August 1919, dem Tag des Inkrafttretens der Weimarer Reichsverfassung, ging für Deutschland mit der Verfassungsbestimmung des Artikels 137 Absatz 1 dieser Verfassung („Es besteht keine Staatskirche") die von Kaiser Konstantin dem Großen eingeleitete Ära, die es dem Staat erlaubte, sich mit einer Kirche oder Hauptkonfession inhaltlich zu identifizieren, zu Ende.

Unabhängig von allen theologischen oder weltanschaulichen Erwägungen und ohne Einbeziehung der „Wahrheitsfrage" kann der moderne Staat, wenn er ein freiheitlicher und wertoffener Staat sein will, aber nicht daran vorbeigehen, daß religiöse Interessen im Prozeß der Selbstentfaltung und Selbstbestimmung seiner Bürger eine außerordentlich gewichtige Rolle spielen können (23). Mikat betont in diesem Zusammenhang mit Nachdruck, daß der Auftrag, der sich für den freiheitlich-demokratischen Staat ergebe, nicht nur zu erfüllen sei durch rechtsstaatliche Ausgrenzung von Freiheitsbereichen, d. h. durch bloße Gewährleistung des Grundrechts der Religionsfreiheit, sondern auch durch positive Berücksichtigung religiöser Interessen bei der Wahrnehmung staatlicher Ordnungsaufgaben und durch Kooperation des Staats mit den religiösen Institutionen, bei der die Angelegenheiten der Religionsgemeinschaften nicht nur als private, sondern auch als öffentliche Angelegenheiten verstanden werden (33). Der Verf. befindet sich mit seinen Darlegungen, die in der gegenwärtigen Zeit allseitiger und eingehender Überlegung wert sind, in voller Übereinstimmung mit den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils, das in dem vielberufenen Kapitel 76 der Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute" erklärt hat, daß politische Gemeinschaft und Kirche ihren Dienst zum Wohl aller um so wirksamer leisten können, je mehr und besser sie rechtes Zusammenwirken miteinander pflegen, wobei allerdings die Umstände von Ort und Zeit jeweils zu berücksichtigen seien. Wer sich künftig an den Erörterungen über eine zeitangemessene Zuordnung von Staat und Kirche beteiligen will, sollte diese Schrift von Paul Mikat eingehend studiert haben. *J. Listl SJ*

CAMPENHAUSEN, Axel Frhr. von: *Staatskirchenrecht.* Ein Leitfaden durch die Rechtsbeziehungen zwischen Staat und den Religionsgemeinschaften. München: Goldmann 1972. 295 S. (Das wissenschaftliche Taschenbuch. Abt. Rechts- und Staatswissenschaften. 39.) Kart. 26,–.

Diese übersichtlich angeordnete, prägnante und ausgereifte Darstellung des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland hilft einem seit langem fühlbaren Mangel ab. Der Verf., Ordinarius für Öffentliches Recht an der Universität München und zugleich Leiter des Kirchenrechtlichen Instituts der Evangelischen Kirche in Deutschland in München, behandelt hier sämtliche Grundfragen der Rechtsbeziehungen zwischen Staat und Kirche in der Bundesrepublik. Nach Darstellung der geschichtlichen Grundlagen (15–58) wendet er sich im zweiten Teil der staatskirchenrechtlichen Ordnung des Grundgesetzes zu (59–104), um im letzten Hauptabschnitt die Rechtsstellung der Kirchen und Religionsgemeinschaften (105–202) zu erörtern. Der beträchtliche Anmerkungsapparat, der nicht weniger als 842 Nummern umfaßt und den wissenschaftlich interessierten Benutzer mit dem umfangreichen staatskirchenrechtlichen Schrifttum vertraut macht, ist im Anschluß an den Textteil in fortlaufender Folge abgedruckt (203–270). Auf alle wichtigen Fragen des Staatskirchenrechts gibt v. Campenhausen eine abgewogene und vertretbare Antwort. Das gilt von seinem Verständnis des Grundrechts der Religionsfreiheit und des Verbots der „Staatskirche" ebenso wie von seinen Ausführungen über die Bedeutung der Rechtsstellung der Kirchen als „Körperschaften des öffentlichen Rechts", die Konkordate und die Kirchenverträge, in denen er ein „adäquates Mittel" der Rechtsgestaltung zwischen dem staatlichen und kirchlichen Partner sieht (99), und das kirchliche Besteuerungsrecht, für dessen Beibehaltung er sich mit überzeugenden theologisch-pastoralen und rechtspolitischen Argumenten ausspricht. In dem abschließenden Ausblick auf ausländische Staatskirchenrechtsmodelle zeigt der Verf., daß die staatskirchenrechtliche Ordnung der Bundesrepublik Deutschland eine durchaus moderne und dem freiheitlich-demokratischen Staat angemessene Zuordnung von Staat und Kirche darstellt. Das Buch ist wohl in erster Linie für junge Juristen geschrieben, kann aber auch den Theologiestudierenden und überhaupt allen am Staatskirchenrecht Interessierten als zuverlässige Informationsquelle empfohlen werden.

K. Schmittner

LEISCHING, Peter: *Kirche und Staat in den Rechtsordnungen Europas.* Ein Überblick. Freiburg: Rombach 1973. 222 S. (hochschul paperback. 59.) Kart. 25,–.

Die vorliegende Publikation stellt sich die ebenso verdienstvolle wie freilich auch schwierige und im letzten problematische Aufgabe, allein anhand der staatlichen Rechtsnormen, d. h. vor allem der Verfassungstexte, das jeweilige Staat-Kirche-Verhältnis in 34 Staaten Europas darzustellen. Es liegt in der Natur der Sache, daß der Verf. dabei auf den ihm zur Verfügung stehenden 222 Seiten keine Vollständigkeit anstreben konnte. Es handelt sich deshalb, wie im Untertitel ausgedrückt, tatsächlich nur um einen „Überblick" über die wichtigeren Bestimmungen der einzelnen staatlichen Rechtsordnungen über Glaubens- und Bekenntnisfreiheit, Religionsunterricht, Stellung der religiösen Orden, Finanzierung kirchlicher Aufgaben, Eheschließung, Stellung des Staats zu den Kirchen, Kontrolle der kirchlichen Verwaltung und der kirchlichen Finanzen, Militärseelsorge und viele andere staatskirchenrechtliche Details.

Der erste Teil des Buchs befaßt sich mit den sog. „Staatskirchenländern", wie Großbritannien, Italien, Spanien, Schweden, Griechenland (13–91). Der zweite Teil wendet sich denjenigen Staaten zu, in denen die Kirchen vom Staat unabhängig sind. Dazu gehören nach der freilich sehr angreifbaren Systematik des Verfassers Länder mit so unterschiedlichen Staatskirchenrechtsordnungen wie die Französische Republik, die Bundesrepublik Deutschland und die Türkische Republik. Der dritte Teil (160–205) bringt knapp gehaltene

Darstellungen der Beziehungen zwischen Staat und Kirche im kommunistischen Herrschaftsbereich. Dem Staat-Kirche-Verhältnis der Sowjetunion werden dabei nur 4 Seiten eingeräumt (164–168).

Das Hauptbedenken, das gegen dieses Buch erhoben werden muß, besteht darin, daß es ein geradezu unmögliches Unterfangen ist, auf dem spärlichen Raum von etwa 200 Seiten die Staatskirchenrechtsordnungen von 34 europäischen Staaten auch nur in den Grundzügen einigermaßen befriedigend darzulegen. Die Darstellungen bleiben deshalb notwendig kursorisch und oberflächlich. Ein weiteres Bedenken schließt sich dem an: Verfassungs- und Gesetzestexte allein sagen über die jeweilige Staatswirklichkeit, wie sie sich in der Rechtsprechung und vor allem der Verwaltungspraxis eines Staats aktualisiert, erfahrungsgemäß oft sehr wenig aus.

Dem überaus komplizierten Staatskirchenrecht der Bundesrepublik Deutschland mit seiner Kompetenzaufteilung auf den Bund und die elf Bundesländer widmet der Verfasser immerhin 20 Seiten (116–137). Viele Aussagen in diesem Abschnitt ermangeln jedoch der erforderlichen juristischen Präzision. Die Literaturangaben, die dem Band am Ende parallel zu den einzelnen behandelten Staaten beigegeben sind, geben keineswegs jeweils den neuesten Stand wieder. Das Literaturverzeichnis zur Bundesrepublik Deutschland führt zwar 35 Titel auf; es handelt sich dabei aber größtenteils um Artikel aus den beiden Zeitschriften „Österreichisches Archiv für Kirchenrecht" und „Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht". Die bedeutenderen Bücher zum Staatskirchenrecht der Bundesrepublik finden fast durchweg keine Erwähnung. Namen wie Martin Heckel, Paul Mikat und Ulrich Scheuner sind darin nicht enthalten. Auch von dem Freiburger Staatskirchenrechtler Konrad Hesse wird nur ein kleiner, im Vergleich zu den übrigen Publikationen dieses Autors wenig bedeutsamer Zeitschriftenartikel genannt. Dem Buch mag als erste Einführung in den Gegenstand ein gewisser Wert zuzusprechen sein. Der wissenschaftlich Interessierte wird darin nur geringe Hilfen finden; dies vor allem auch deshalb, weil der Verf. weder die Fundstellen der von ihm genannten Gesetzestexte angibt noch auf die Literatur verweist, aus der er an Ort und Stelle schöpft.

J. Listl SJ

Huber, Ernst Rudolf – Huber, Wolfgang: *Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert.* Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts. Band I: Staat und Kirche vom Ausgang des alten Reichs bis zum Vorabend der bürgerlichen Revolution. Berlin: Duncker & Humblot 1973. XXXI, 705 S. Lw. 118,–.

Das hier in seinem ersten Band vorliegende, auf insgesamt drei Bände angelegte monumentale Quellenwerk stellt sich nach dem Vorwort der Herausgeber die Aufgabe, die Hauptmaterialien zur Geschichte der kirchlich-staatlichen Beziehungen in Deutschland für die Epoche des modernen Verfassungsstaats in ausgewogenem, gegliedertem und überschaubarem Zusammenhang zu vereinen. Ihrer gesamten Aufmachung und Struktur nach bildet diese staatskirchenrechtliche Dokumentation ein Pendant zu der mit dem Namen von *Ernst Rudolf Huber* verbundenen renommierten dreibändigen Quellensammlung *„Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte"* (Stuttgart 1961–1966). Beide Sammlungen verweisen ihrerseits wiederum auf die von *E. R. Huber* verfaßte, inzwischen auf vier wuchtige Bände angewachsene *„Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789"* (Stuttgart 1957–1969; Bd. 1 ^{2}1967; 2 ^{2}1968; 3 ^{2}1970). Bereits diese Tatsache allein besagt dem Kenner der genannten Werke, daß es sich bei dem projektierten Gesamtwerk „Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert" um eine Edition handelt, die ihrem Anspruch und ihrem Rang nach alle wissenschaftlichen Erwartungen erfüllt, die man an ein solches Vorhaben berechtigterweise überhaupt stellen kann.

Der erste Band enthält aus der Fülle der den Herausgebern vorliegenden Dokumente eine Auswahl von 300 staats- und kirchenrechtlichen Texten von Konkordaten, Staats- und Kirchengesetzen, staatlichen und kirch-

lichen Verordnungen, theologischen Verlautbarungen, regierungsseitigen Erklärungen, staatlich-kirchlichen Noten- und Briefwechseln, parlamentarischen Reden und Anträgen und ähnlichen Dokumenten. Innerhalb des chronologisch geordneten Gesamtaufbaus des Bands sind die sachlich zusammengehörigen Einzelstücke in Gruppen und Untergruppen zusammengefaßt. Diese Anordnung der Dokumente entspricht bewährten praktischen Bedürfnissen. Inhaltlich gliedern sich die insgesamt 20 Kapitel in folgende fünf Hauptabschnitte: Säkularisation und kirchliche Neuordnung, Das deutsche Konkordatssystem, Konflikt und Versöhnung im preußischen Vormärz, Konflikte zwischen Staat und katholischer Kirche in Süddeutschland 1830 bis 1848, Evangelisches Staatskirchenrecht 1801 bis 1848.

Zum gewissermaßen „klassischen" staatskirchenrechtlichen Dokumentenbestand des frühen 19. Jahrhunderts gehören in diesem Band u. a. das „Edikt über die äußeren Rechts-Verhältnisse der Einwohner des Königreichs Bayern, in Bestimmung auf Religion und kirchliche Gesellschaften" vom 26. 5. 1818 (128–139) und die Zirkumskriptionsbullen, durch die die kirchlichen Verhältnisse in Preußen (1821), in der oberrheinischen Kirchenprovinz (1821) und im Königreich Hannover (1824) im Einvernehmen zwischen Staat und Kirche dauerhaft geordnet wurden. Diesen nach langen Verhandlungen getroffenen Regelungen sind die jeweils zugehörigen zahlreichen vorbereitenden und begleitenden Dokumente, Protokolle und Schriftwechsel beigegeben. Viele der abgedruckten Aktenstücke spiegeln die Auseinandersetzungen zwischen der in Preußen, Baden, Bayern und Württemberg um ihre Selbständigkeit mit dem Staat ringenden katholischen Kirche wider. Die Dokumente Nr. 257–300 (564–705) am Ende des Bands befassen sich ausschließlich mit dem evangelischen Staatskirchenrecht. Sie bringen insbesondere die Edikte, Entscheidungen, Entschließungen und Erlasse über die Unionen zwischen den protestantischen Konfessionen und bedeutsame Quellen über die Ordnung und Entwicklung der protestantischen Kirchenverfassungen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Das Staatskirchenrecht liegt im Schnittpunkt verschiedener Wissenschaften. Die Theologie, die Staatstheorie, das Kirchenrecht und die Verfassungsrechtslehre haben daran ihren Anteil. Das Staatskirchenrecht bildet deshalb auch einen gemeinsamen Gegenstand der Kirchen- und Rechtsgeschichte, insbesondere der Verfassungsgeschichte, und darüber hinaus auch der gesamtgeschichtlichen Forschung. In steigendem Maß wenden in neuerer Zeit auch die Soziologie und die Lehre von der Politik dem Staatskirchenrecht ihr Interesse zu. Keine wissenschaftliche Bibliothek wird deshalb auf den Erwerb dieses Quellenwerks verzichten können. *J. Listl SJ*

Pastoraltheologie

Lexikon der Pastoraltheologie. Hrsg. v. Ferdinand Klostermann, Karl Rahner, Hansjörg Schild. Bd. 5. Freiburg: Herder 1972. XXVII, 636 S. Lw. 115,–.

Das von 1964 bis 1969 in vier Bänden erschiene „Handbuch für Pastoraltheologie" (vgl. diese Zschr. 179 [1967] 311 f.) findet mit diesem Lexikon seinen Abschluß. Es ergänzt das Hauptwerk, führt in seinem Informationsstand näher an die Gegenwart heran und weist auf Zusammenhänge hin, die in der knappen, präzisen Form eines Lexikonartikels oft deutlicher sichtbar werden können als in den Ausführungen des Handbuchs selbst. Die Stichwörter behandeln neben den pastoraltheologischen Themen im engeren Sinn auch Fragen der Soziologie, der Pädagogik, der Psychologie, der Liturgie, der Spiritualität, der Pastoralmedizin und der Medien. Daß die Nomenklatur den neuesten Entwicklungen auf der Spur bleiben will, zeigen Stichwörter wie „Basisgruppen", „Berufstätigkeit von Priestern", „Entklerikalisierung", „Herrschaftsstruktur in der Kirche", „Institutionalisie-

rungsproblem", „nebenberufliche Presbyter", „Politisierung kirchlicher Gruppen". Bei dem Pluralismus der heutigen Theologie und bei der notwendigerweise großen Zahl der Mitarbeiter ist es selbstverständlich, daß man „weder eine einheitliche Theologie noch eine einheitliche Konzeption der jeweiligen anderen Fachbereiche" erwarten kann (Einleitung). Es wird ein breites Spektrum von Informationen und Meinungen geboten. Man muß sich allerdings von der Erwartung freimachen – die ein „Lexikon" zu leicht suggeriert –, es würden hier nur „objektive" Informationen geboten. In zahlreichen Artikeln vertreten die Autoren dezidierte Meinungen. Man wird also nicht nur (oft nicht einmal primär) über den Problem- und Forschungsstand unterrichtet, sondern auch darüber, wie der einzelne Autor die Probleme sieht, welche Ansicht er vertritt und mit welchen Gründen er sie stützt. Man darf deswegen das Lexikon nie als einzige Informationsquelle benutzen, sondern als eine neben vielen anderen. Wer sich dessen bewußt ist, findet einen ausgedehnten Wissensstoff und zahlreiche Anregungen, auch oder gerade dort, wo er sich zum Widerspruch aufgerufen sieht.

W. Seibel SJ

ZU DIESEM HEFT

Das Problem des Sozialistischen Realismus erhält nicht allein durch den Kulturaustausch zwischen Ost und West eine besondere Aktualität. Auch die Wende der westlichen Kunst zum Realismus und zum engagierten Bild lassen die Kunst des Ostblocks in neuem Licht erscheinen. Da die Kirche gleichfalls das engagierte Bild pflegte, ist die Thematik in mehrfacher Hinsicht bedeutend. Äußeren Anlaß zu dem Beitrag von HERBERT SCHADE bilden die beiden großen Ausstellungen dieser Kunst in Dresden und Sofia (1972/73).

In der Diskussion um das strafrechtliche Abtreibungsverbot haben in dieser Zeitschrift schon Ernst-Wolfgang Böckenförde (September 1971), Hermann Hepp (Juni 1972) und Oswald von Nell-Breuning (August 1972) Stellung genommen. In diesem Heft setzt sich die Schriftstellerin GERTRUD FUSSENEGGER mit den „Argumenten" auseinander, die in der Öffentlichkeit für eine Lockerung oder eine Abschaffung des Abtreibungsverbots vorgebracht werden. Was man im Namen der Freiheit und der Mündigkeit als Wohltat serviere, bedeute in Wirklichkeit eine Qual für die betroffenen Frauen. Sie warnt davor, das Gesetz auf das Niveau eines zwar häufig geübten, doch unrechten Verhaltens einzuebnen.

Nach der Lehre Mao Tse-tungs erfüllt sich das Leben des einzelnen nur in der Unterordnung unter das Volk. EDUARD J. M. KROKER zeigt, welche Folgerungen sich aus diesem Grundansatz für das Bild des neuen Menschen, für die Bedeutung der Masse des Volks, für die Partei und für die Theorie der Revolution ergeben. Kroker lehrt an der Universität Frankfurt ostasiatisches Recht und chinesische Philosophie und ist Professor an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Königstein. (Vgl. auch seinen Artikel „Mao Tse-tung und die Veränderung des Bewußtseins" im Märzheft 1972.)

Der nicaraguensische Dichter und Priester Ernesto Cardenal findet ein immer stärkeres weltweites Echo, nicht zuletzt wegen seines sozialen und politischen Engagements. Der Hispanist FRANZ NIEDERMAYER unternimmt eine Gesamtdarstellung des Werks Cardenals auf dem Hintergrund der Geschichte, der Literatur und der gegenwärtigen Probleme Lateinamerikas.

Der in dem Artikel von WOLFGANG SEIBEL erwähnte Kommentarband zur Synodenumfrage wurde von Karl Forster unter dem Titel „Befragte Katholiken – Zur Zukunft von Glaube und Kirche" herausgegeben (Freiburg: Herder 1973. 275 S. Kart. 26,50).

Z 73/121

14. JUNI 1982

30. APR. 1974

18. OKT. 1982

8. JULI 1974

2. 12. 82

7. FEB. 1983

24. APR. 1975

2. MRZ. 1983

23. JUNI 1975

3. FEB. 1976

4. JUNI 1976

08. JUNI 1976

01. 6. 76

15. JULI 1976

28. JUNI 1977

22. DEZ. 1977

28. FEB. 1978

9. 3. 78

11. JULI 1978

22. AUG. 1978

24. JÄN. 1979

02. NOV. 1979

16. FEB. 1980

13. JUNI 1980

11. JULI 1980

19,57