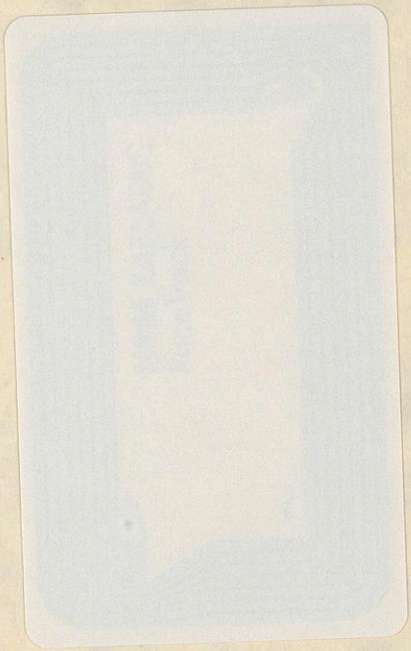

N12<522832590 021
ubTÜBINGEN

WERNER STICKEL
Buchbinderei
ÖSCHINGEN

88 f 10 — 4

M 6518 E

STIMMEN DER ZEIT

Heft 1
Januar 1974

H. Schade
Bildungsinflation
H. Kessler
Erlösung als Befreiung?
P. J. Cordes
Einzelbeichte und Bußgottesdienst
E. v. d. Lieth
Rahmenrichtlinien in der Diskussion
H. Boventer
Fernsehen und Politik
R. Bleistein
Rousseau in Summerhill?

U.-B. TÜB
- 3. JAN. 1974
Gh 2449

Verlag Herder Freiburg

INHALT

Herbert Schade SJ	Bildungsinflation	1
Hans Kessler	Erlösung als Befreiung? Inkarnation, Opfertod, Auferweckung und Geistgegenwart Jesu im christlichen Erlösungsverständnis	3
Paul Josef Cordes	Einzelbeichte und Bußgottesdienst. Zur Diskussion ihrer Gleichwertigkeit	17
Elisabeth von der Lieth	Rahmenrichtlinien in der Diskussion	34
Hermann Boventer	Fernsehen und Politik	45

UMSCHAU

Roman Bleistein SJ	Rousseau in Summerhill? Zur Autobiographie von A. S. Neill	57
Ernst Josef Krzywon	Theologie als literarische Realisation	60
Rainald Merkert	Vorschulfernsehen als religionspädagogisches Vakuum	63

BESPRECHUNGEN

Kirche und Theologie	68
Religionspsychologie	70
ZU DIESEM HEFT	72

DIE MITARBEITER DES HEFTS

Prof. Dr. Hans Kessler, 6231 Altenhain, Sodener Weg 11d – Dr. Paul Josef Cordes, 53 Bonn, Beringstraße 30 – Elisabeth von der Lieth, 2 Hamburg 63, Gerckensplatz 12 – Dr. Hermann Boventer, 506 Bensberg, Overather Straße 21 – Dr. Ernst Josef Krzywon, 8014 Neubiberg, Eichenstraße 20 – Rainald Merkert, 515 Bergheim, Im Wiesengrund.

STIMMEN DER ZEIT · 192. BAND · 99. JAHRGANG · HEFT 1

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. 12 – Versandort: Freiburg – Druck: Presse-Druck Augsburg. Die Stimmen der Zeit erscheinen jährlich in 12 Heften. Preis: Einzelheft 6,40 DM; im Abonnement: 5,80 DM, halbjährlich 34,80 DM, zuzüglich Zustellgebühr; Studentenabonnement: Einzelheft 5,30 DM. Dreimonatiges Probeabonnement 12,60 DM. Die Zeitschrift kann im In- und Ausland auch durch den Postzeitungsdienst bezogen werden. Bestell-Nr. 000 22

STIMMEN DER ZEIT

STIMMEN DER ZEIT

192. BAND

1974

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

Gla 2449

INHALT DES 192. BANDS

Adler, Gerhard: Die „okkulte Welle" als Herausforderung 845
Bleistein, Roman: Freizeitpolitik 433
– Junge Menschen suchen einen Sinn* 714
– Konzil der Jugend 649
– Krise der religiösen Erziehung? 145
– Rousseau in Summerhill? Zur Autobiographie von A. S. Neill* 57
– Sakramentale Eingliederung in die Kirche. Bemerkungen zur Synodenvorlage „Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral" 761
Böckle, Franz: Ethische Aspekte der freiwilligen operativen Sterilisation 755
Boventer, Hermann: Fernsehen und Politik 45
– Das utopische Denken 387
Brandenburg, Albert: Rückkehr aus der Emigration? Luther neu gesehen – und die Katholizität 265
Brugger, Walter: Die Bedeutung Kants für die Gegenwart. 250 Jahre nach Kants Geburtsjahr* 713
– Veränderlichkeit des Naturrechts? 771
Cordes, Paul Josef: Einzelbeichte und Bußgottesdienst. Zur Diskussion ihrer Gleichwertigkeit 17
Eisert, Walter: Politisierung 117
Everschor, Franz: Amerikas Kino lebt. Neue Trends und Wirkungen des Filmschaffens in den USA 602
Feil, Ernst: Der Glaube im Horizont des Unglaubens 723
– Zur Problematik der gegenwärtigen Renaissance des Religionsbegriffs 672
Forster, Karl: Glaube – Kirche – Gesellschaft. Versuch einer theologischen und pastoralen „Anwendung" sozialwissenschaftlicher Analysen 219
Fries, Heinrich: Ökumenisches Amtsverständnis? 555
Fröhlich, Kilian: DDR-Sozialismus und Religion* 422
Gerhartz, Johannes Günter: Generalkongregation der Gesellschaft Jesu 793
Geyer, Carl-Friedrich: Bonaventura. Zu seinem 700. Todestag 474
Grom, Bernhard: Fragen an die Meditationsbewegung 93
– Wunder zwischen Wahn und Glaube. Irrationale und rational-gläubige Einstellungen zum Außergewöhnlichen 579
Gründel, Johannes: Leben mit der „Fristenlösung"? 507
Günther, Henning: Habermas und die emanzipatorische Bewegung 487
Hartl, Friedrich: Die Kabbala und der Rückzug in die Innerlichkeit* 424
Imbach, Josef: Auf der Suche nach dem Menschen 702
Jacob, Xavier: Der Islam in der modernen Türkei* 631
Janssen, Leon H.: Bevölkerungsproblem und Verantwortlichkeit der Katholiken . . 821
Kerber, Walter: Christliche Normen im Rechtsbereich? Gedanken zum „Naturrecht in der Kritik" 241
Kern, Walter: Das „Handbuch philosophischer Grundbegriffe"* 565
Kessler, Hans: Erlösung als Befreiung? Inkarnation, Opfertod, Auferweckung und Geistgegenwart Jesu im christlichen Erlösungsverständnis 3

Umschaubeiträge sind durch * gekennzeichnet

Knapp, Guntram: Darwin – Marx – Freud. Ein philosophisch-anthropologischer Vergleich 463
Köhler, Oskar: Lasset uns nach Allensbach gehen 317
Krzywon, Ernst Josef: Literarische und theologische Vernunft. Lessing und sein Zeitalter* 351
– Literaturwissenschaft und Theologie. Elemente einer hypothetischen Literaturtheologie 108
– Theologie als literarische Realisation* 60
Lieth, Elisabeth von der: Chancengleichheit – eine Illusion? 451
– Rahmenrichtlinien in der Diskussion 34
Llompart, José: Rechtsphilosophie und Geschichtlichkeit* 348
Lohfink, Gerhard: Erzählung als Theologie. Zur sprachlichen Grundstruktur der Evangelien 521
Lohfink, Norbert: Die Priesterschaft und die Grenzen des Wachstums 435
Maierhöfer, Fränzi: Moderne Totentänze. Zum Problem des Todes im modernen Drama 181
Merkert, Rainald: Vorschulfernsehen als religionspädagogisches Vakuum* 63
Messerschmid, Felix: Die Katholische Bundeskonferenz für Schule und Erziehung. Aufbau, Arbeitsweise und Aufgaben in der modernen Bildungsgesellschaft 375
Metz, Johann Baptist: Karl Rahner – ein theologisches Leben. Theologie als mystische Biographie eines Christenmenschen heute 305
– Kirche und Volk oder der Preis der Orthodoxie 797
Modehn, Christian: Theologie als Befreiung* 637
Nell-Breuning, Oswald von: Die Kirche – „Institution der Sozialkritik"?* 201
– Die Unionsparteien vor der Wertfrage 399
– Vermenschlichung der Arbeitswelt 85
Neufeld, Karl H.: Fortschritt durch Umkehr. Zu Karl Rahners bußgeschichtlichen Arbeiten 274
– Katholische Auseinandersetzung mit Bultmann* 497
Neuner, Peter: Neue Aspekte zur Abendmahlsgemeinschaft. Die theologische Bedeutung der begrenzten Gottesdienstgemeinschaft mit den Altkatholiken 169
Niedermayer, Franz: Spanien, aufgeklärt und modern. Zu zwei DDR-Publikationen* 855
Niemeyer, Johannes: Zur Reform des Ehe- und Familienrechts. Bemerkungen über Grundlagen und Grenzen staatlicher Rechtssetzung 256
Offele, Wolfgang: Emanzipation und Erziehung* 135
Padberg, Rudolf: Erasmus von Rotterdam im Blickfeld marxistischer Autoren . . . 192
Rahner, Karl: Anonymer und expliziter Glaube 147
– Opposition in der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen 812
Schade, Herbert: Alter Kirchenbau – moderne Liturgie 289
– Anthropologische Strukturen traditioneller Kunst 544
– Bilderstreit der Gegenwart. Anthropologische Strukturen moderner Kunst und Religiosität 651
– Bildungsinflation 1
Schierse, Franz Joseph: Probleme und Methoden heutiger Schriftauslegung* . . . 780
Schmaus, Michael: Thomas von Aquin. Zu seinem 700. Todestag 153
Schneider, Burkhart: Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit* 568
Schumann, Thomas B.: Bekenntnisse eines Trinkers* 138
Schwarzkopf, Dietrich: Gesucht: ein Gruppenbild in Grau. Die gesellschaftlich relevanten Kräfte und die Rundfunkkontrolle 363
Seibel, Wolfgang: Ende des Fortschritts 361
– Erwartungen an die Kirche 505
– 500 Bände Herderbücherei* 784

– Geschichte und Geschichten aus Rom* 282
– Katholikentag und Synode 721
– Ökumenische Ernüchterung? 217
– Die sogenannte Säkularisierung 577
– Synode ohne Resonanz? 73
Silbermann, Alphons: Über die Bilddarstellung im Judentum. Verbot, Transzendenz und Vorurteil 235
Sommer, Norbert: Konfuzius und Maos „Neuer Mensch". Ursprung, Verlauf und Motive der chinesischen Konfuzius-Kritik 533
Splett, Jörg: Ende der Wissenschaftsgläubigkeit? 339
– Flucht vor dem Risiko der Freiheit. Philosophisches zum Aberglauben 128
– Das Humanum im Christentum und im Marxismus 740
Sudmann, Heinrich: Reform der Jugendhilfe. Das neue Jugendhilferecht im Konflikt zwischen Leistungsverwaltung und Freiheit 595
Suenens, Léon Joseph: Die Hoffnung in der Kirche heute 75
Stoeckle, Bernhard: Christliche Verantwortung und Umweltfragen 832
– Rechtfertigung der Tugend heute 291
Stüttgen, Albert: Unbedingtheit oder Anpassung? Eine Überlebensfrage für den christlichen Glauben 689
Volk, Ludwig: Kardinal Mercier, der deutsche Episkopat und die Neutralitätspolitik Benedikts XV. 1914–1916 611
Vries, Wilhelm de: Orthodoxie und Ökumenische Bewegung 663
Werbick, Jürgen: Theologie als Wissenschaft? Zu Wolfhart Pannenbergs Buch „Wissenschaftstheorie und Theologie" 327
Zutt, Jürg: Die Psychiatrie in der Bundesrepublik. Zum Zwischenbericht der Sachverständigenkommission 414

ÜBERSICHT

I. KIRCHE

Roman Bleistein: Konzil der Jugend 649
Karl Forster: Glaube – Kirche – Gesellschaft. Versuch einer theologischen und pastoralen „Anwendung" sozialwissenschaftlicher Analysen 219
Johannes Günter Gerhartz: Generalkongregation der Gesellschaft Jesu 793
Oskar Köhler: Lasset uns nach Allensbach gehen 317
Johann Baptist Metz: Kirche und Volk oder der Preis der Orthodoxie 797
Karl Rahner: Opposition in der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen 812
Burkhart Schneider: Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit* 568
Wolfgang Seibel: Erwartungen an die Kirche 505
– Geschichte und Geschichten aus Rom* 282
– Die sogenannte Säkularisierung 577
Albert Stüttgen: Unbedingtheit oder Anpassung? Eine Überlebensfrage für den christlichen Glauben 689
Léon Joseph Suenens: Die Hoffnung in der Kirche heute 75

II. SYNODE

Roman Bleistein: Sakramentale Eingliederung in die Kirche. Bemerkungen zur Synodenvorlage „Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral" 761
Wolfgang Seibel: Katholikentag und Synode 721
– Synode ohne Resonanz? 73

III. THEOLOGIE

Gerhard Adler: Die „okkulte Welle" als Herausforderung 845
Paul Josef Cordes: Einzelbeichte und Bußgottesdienst. Zur Diskussion ihrer Gleichwertigkeit 17
Ernst Feil: Der Glaube im Horizont des Unglaubens 723
– Zur Problematik der gegenwärtigen Renaissance des Religionsbegriffs 672
Carl-Friedrich Geyer: Bonaventura. Zu seinem 700. Todestag 474
Bernhard Grom: Fragen an die Meditationsbewegung 93
– Wunder zwischen Wahn und Glaube. Irrationale und rational-gläubige Einstellungen zum Außergewöhnlichen 579
Josef Imbach: Auf der Suche nach dem Menschen 702
Hans Kessler: Erlösung als Befreiung? Inkarnation, Opfertod, Auferweckung und Geistgegenwart Jesu im christlichen Erlösungsverständnis 3
Johann Baptist Metz: Karl Rahner – ein theologisches Leben. Theologie als mystische Biographie eines Christenmenschen heute 305
Christian Modehn: Theologie der Befreiung* 637
Karl H. Neufeld: Fortschritt durch Umkehr. Zu Karl Rahners bußgeschichtlichen Arbeiten 274
Rudolf Padberg: Erasmus von Rotterdam im Blickfeld marxistischer Autoren . . . 192

Karl Rahner: Anonymer und expliziter Glaube 147
Michael Schmaus: Thomas von Aquin. Zu seinem 700. Todestag 153
Jürgen Werbick: Theologie als Wissenschaft? Zu Wolfhart Pannenbergs Buch „Wissenschaftstheorie und Theologie" 327

IV. MORALTHEOLOGIE

Franz Böckle: Ethische Aspekte der freiwilligen operativen Sterilisation 755
Johannes Gründel: Leben mit der „Fristenlösung"? 507
Bernhard Stoeckle: Christliche Verantwortung und Umweltfragen . . . . .
– Rechtfertigung der Tugend heute 291

V. EXEGESE

Gerhard Lohfink: Erzählung als Theologie. Zur sprachlichen Grundstruktur der Evangelien 521
Norbert Lohfink: Die Priesterschrift und die Grenzen des Wachstums 435
Franz Joseph Schierse: Probleme und Methoden heutiger Schriftauslegung* 780

VI. ÖKUMENE

Albert Brandenburg: Rückkehr aus der Emigration? Luther neu gesehen – und die Katholizität 265
Heinrich Fries: Ökumenisches Amtsverständnis? 555
Karl H. Neufeld: Katholische Auseinandersetzung mit Bultmann* 497
Peter Neuner: Neue Aspekte zur Abendmahlsgemeinschaft. Die theologische Bedeutung der begrenzten Gottesdienstgemeinschaft mit den Altkatholiken 169
Wolfgang Seibel: Ökumenische Ernüchterung? 217
Wilhelm de Vries: Orthodoxie und Ökumenische Bewegung 663

VII. PHILOSOPHIE

Hermann Boventer: Das utopische Denken 387
Walter Brugger: Die Bedeutung Kants für die Gegenwart. 250 Jahre nach Kants Geburtsjahr* 713
Henning Günther: Habermas und die emanzipatorische Bewegung 487
Friedrich Hartl: Die Kabbala und der Rückzug in die Innerlichkeit* 424
Walter Kern: Das „Handbuch philosophischer Grundbegriffe"* 565
Guntram Knapp: Darwin – Marx – Freud. Ein philosophisch-anthropologischer Vergleich 463
Jörg Splett: Ende der Wissenschaftsgläubigkeit? 339
– Flucht vor dem Risiko der Freiheit. Philosophisches zum Aberglauben 128
– Das Humanum im Christentum und im Marxismus 740

VIII. STAAT, GESELLSCHAFT UND WIRTSCHAFT

Roman Bleistein: Freizeitpolitik 433
Walter Eisert: Politisierung 117
Leon H. Janssen: Bevölkerungsproblem und Verantwortlichkeit der Katholiken . . 821
Oswald von Nell-Breuning: Die Kirche – „Institution der Sozialkritik"?* 201
– Die Unionsparteien vor der Wertfrage 399
– Vermenschlichung der Arbeitswelt 85
Wolfgang Seibel: Ende des Fortschritts 361
Jürg Zutt: Die Psychiatrie in der Bundesrepublik. Zum Zwischenbericht der Sachverständigenkommission 414

IX. RECHT

Walter Brugger: Veränderlichkeit des Naturrechts? 771
Walter Kerber: Christliche Normen im Rechtsbereich? Gedanken zum „Naturrecht in der Kritik" 241
José Llompart: Rechtsphilosophie und Geschichtlichkeit* 348
Johannes Niemeyer: Zur Reform des Ehe- und Familienrechts. Bemerkungen über Grundlagen und Grenzen staatlicher Rechtsetzung 256

X. MEDIEN

Hermann Boventer: Fernsehen und Politik 45
Franz Everschor: Amerikas Kino lebt. Neue Trends und Wirkungen des Filmschaffens in den USA 602
Rainald Merkert: Vorschulfernsehen als religionspädagogisches Vakuum* 63
Dietrich Schwarzkopf: Gesucht: ein Gruppenbild in Grau. Die gesellschaftlich relevanten Kräfte und die Rundfunkkontrolle 363
Wolfgang Seibel: 500 Bände Herderbücherei* 784

XI. PÄDAGOGIK

Roman Bleistein: Junge Menschen suchen einen Sinn* 714
– Krise der religiösen Erziehung? 145
– Rousseau in Summerhill? Zur Autobiographie von A. S. Neill* 57
Elisabeth von der Lieth: Chancengleichheit – eine Illusion? 451
– Rahmenrichtlinien in der Diskussion 34
Felix Messerschmid: Die Katholische Bundeskonferenz für Schule und Erziehung. Aufbau, Arbeitsweise und Aufgaben in der modernen Bildungsgesellschaft 375
Wolfgang Offele: Emanzipation und Erziehung* 135
Heinrich Sudmann: Reform der Jugendhilfe. Das neue Jugendhilferecht im Konflikt zwischen Leistungsverwaltung und Freiheit 595

XII. ZEITGESCHICHTE

Kilian Fröhlich: DDR-Sozialismus und Religion* 422
Xavier Jacob: Der Islam in der modernen Türkei* 631
Norbert Sommer: Konfuzius und Maos „Neuer Mensch". Ursprung, Verlauf und Motive der chinesischen Konfuzius-Kritik 533
Ludwig Volk: Kardinal Mercier, der deutsche Episkopat und die Neutralitätspolitik Benedikts XV. 1914–1916 611

XIII. KUNST

Herbert Schade: Alter Kirchenbau – moderne Liturgie 289
– Anthropologische Strukturen traditioneller Kunst 544
– Bilderstreit der Gegenwart. Anthropologische Strukturen moderner Kunst und Religiosität 651
– Bildungsinflation 1
Alphons Silbermann: Über die Bilddarstellung im Judentum. Verbot, Transzendenz und Vorurteil 235

XIV. LITERATUR

Ernst Josef Krzywon: Literarische und theologische Vernunft. Lessing und sein Zeitalter* 351
– Literaturwissenschaft und Theologie. Elemente einer hypothetischen Literaturtheologie 108
– Theologie als literarische Realisation* 60
Fränzi Maierhöfer: Moderne Totentänze. Zum Problem des Todes im modernen Drama 181
Franz Niedermayer: Spanien, aufgeklärt und modern. Zu zwei DDR-Publikationen* 855
Thomas B. Schumann: Bekenntnisse eines Trinkers* 138

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Biologie 646, 785
Freizeit 718
Jugend 861
Jugendarbeit 719
Kirche 641
Kirche und Arbeiterschaft 572
Kirche und Theologie 68
Kirchengeschichte 789
Lexika 359
Literatur 574
Marxismus 357
Moraltheologie 573
Neues Testament 143
Pädagogik 213
Philosophie 647
Philosophie und Theologie 500
Politische Theologie 286
Psychologie 215, 787
Religionspädagogik 431
Religionspsychologie 70
Religionssoziologie 210
Religiöse Erziehung 503
Soziologie 717
Spiritualität 860
Staat und Gesellschaft 356
Theologie 140, 209, 428, 643, 790
Wirtschaft und Gesellschaft 204

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN SCHRIFTEN

Ambrosini, Maria Luisa: Die geheimen Archive des Vatikans 789

Balz, Horst – Schrage, Wolfgang: Die „Katholischen" Briefe 783

Beinert, Wolfgang: Christus und der Kosmos 644

Befragte Katholiken – Zur Zukunft von Glaube und Kirche. Hrsg. v. Prof. Dr. Karl Forster 318

Berdesinski, Dieter: Die Praxis – Kriterium für die Wahrheit des Glaubens? 286

Berning, Vincent: Das Wagnis der Treue 647

Bewußtseinserweiterung durch Meditation. Von L. B. Lotz u. a. 860

Biser, Eugen: Der Helfer 141

Böcher, Otto: Das Neue Testament und die dämonischen Mächte 502

Böhm, Anton: Leben im Zwiespalt 784

Braun, Hans – Hahn, Alois: Wissenschaft von der Gesellschaft 717

Brehms Neue Tierenzyklopädie. Bd. 1 u. 2 646

Bühler, Karl-Werner: Der Warenhimmel auf Erden 71

Carl, H.: Wie sie das Leben sehen 715

Civitas. Bd. 12 204

Demmer, Klaus: Die Lebensentscheidung 573

Demokratisierung der Wirtschaft. Hrsg. von Wolfgang Fricke und Arnulf Geissler 206

Dogma und Politik. Von Helmut Feld u. a. 287

Elliott, Lawrence: Johannes XXIII. 641

Erlösung und Emanzipation. Hrsg. v. Leo Scheffczyk 428

Eucharistische Gastfreundschaft. Hrsg. von Reinhard Mumm 642

Der farbige Ploetz 575

Fischer, Klaus: Der Mensch als Geheimnis 429

Flitner, Andreas: Spielen – Lernen. Praxis und Deutung des Kinderspiels 214

Fraas, Hans-Jürgen: Religiöse Erziehung und Sozialisation im Kindesalter 503

Franzen, August – Bäumer, Remigius: Papstgeschichte 789

Freizeit. Hrsg. v. Reinhard Schmitz-Scherzer 718

Frick, Hans: Tagebuch einer Entziehung 138

Frisch, Karl v.: Tiere als Baumeister 787

Fritz, Jürgen: Gruppendynamik und Jugendarbeit 863

Ginters, Rudolf: Versprechen und Geloben 574

Gnilka, Joachim: Der Epheserbrief 781

Goldmann, Ronald: Vorfelder des Glaubens 431

Guggenberger, Bernd: Die Neubestimmung des subjektiven Faktors im Neomarxismus 358

Gutiérrez, Gustavo: Theologie der Befreiung 637

Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik. Hrsg. v. H.-D. Ortlieb, B. Molitor, W. Krone. 18. Jahr 205

Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Hrsg. v. Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner und Christoph Wild. Bd. 1–6 565

Häring, Hermann: Kirche und Kerygma 497

Heer, Friedrich: Werthers Weg in den Underground 861

Heijden, Bert van der: Karl Rahner 428

Hentig, Hartmut von: Die Wiederherstellung der Politik 213

Hieronymus: Vatikan intern 282

Hollmann, Klaus: Existenz und Glaube 497

Houtart, François – Rousseau, André: Ist die Kirche eine antirevolutionäre Kraft? 212

Jencks, C.: Chancengleichheit 451

Jugendarbeit in der Diskussion. Hrsg. v. Lothar Böhnisch 862

Käsemann, Ernst: An die Römer 780

Kaufmann, Franz-Xaver: Theologie in soziologischer Sicht 210

Keilbach, Wilhelm: Religiöses Erleben 70

Kirchhofer, Karl: Kirchliche Jugendarbeit zwischen Management und Kreativität 719

Korff, Wilhelm: Norm und Sittlichkeit 69

Kramer, Hans: Unwiderrufliche Entscheidungen im Leben des Christen 573

Krauss, Werner: Die Aufklärung in Spanien, Portugal und Lateinamerika 855

Krauss, Werner: Spanien 1900–1965 855

Kreutz, Henrik: Soziologie der Jugend 862

Das Leben ist schön – Das Leben ist schrecklich. Hrsg. v. Hans D. Osenberg 715

Lorenzen, Thorwald: Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium 143

Marsch ins Getto? Hrsg. v. Karl Lehmann u. Karl Rahner 68

Mehnert, Klaus: Moskau und die Neue Linke 359

Der Mensch vor dem Anspruch der Wahrheit und der Freiheit. Hrsg. v. Josef de Vries und Walter Brugger 500

Monz, Heinz: Karl Marx 357

Müller, Philippe: Die Psychologie in der modernen Welt 215

Naturrecht in der Kritik. Hrsg. v. Franz Böckle und Ernst-Wolfgang Böckenförde 241

Nebel, Gerhard: Hamann 353

Neill, A. S.: Die Befreiung des Kindes 59

Neill, Neill, Birnenstiel 57

Ordo. Hrsg. v. F. Böhm, F. A. Luth, F. W. Meyer u. a. Bd. 24 205

Pannenberg, Wolfhart: Wissenschaftstheorie und Theologie 327

Päpstliche Verlautbarungen zu Staat und Gesellschaft. Hrsg. u. eingel. v. Helmut Schnatz 356

Pesch, Rudolf: Der Besessene von Gerasa 69

Prawdzik, Werner: Der Religionsunterricht im Urteil der Hauptschüler 431

Der priesterliche Dienst. Bd. 5. Hrsg. v. Herbert Vorgrimler 140

Prinz, Franz: Kirche und Arbeiterschaft 572

Pruyser, Paul W.: Die Wurzeln des Glaubens 71

Psychologie in Selbstdarstellungen. Hrsg. v. Ludwig J. Pongratz, Werner Traxel, Ernst G. Wehner 787

Psychotherapie in Selbstdarstellungen. Hrsg. v. Ludwig J. Pongratz 787

Raffalt, Reinhard: Wohin steuert der Vatikan? 282

Rahner, Karl: Schriften zur Theologie. Bd. 11 209

Rahner, Karl: Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis 555

Raiser, Thomas: Einführung in die Rechtssoziologie 207

Raiser, Thomas: Marktwirtschaft und paritätische Mitbestimmung 207

Riesenhuber, Klaus: Maria 68

Rilla, Paul: Lessing und sein Zeitalter 351

Rodríguez Molinero, Marcelino: Derecho Natural e Historia en el pensamiento europeo contemporáneo 348

Röhrich, Lutz: Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten. Bd. 1–2 359

Ruppert, Lothar: Jesus als der leidende Gerechte? 143

Schack, Herbert: Grenzfragen der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften 357

Schilson, Arno: Geschichte im Horizont der Vorsehung 645

Schlier, Heinrich: Der Apostel und seine Gemeinde 782

Schmidt, Paul: Die pädagogische Relevanz einer anthropologischen Ethik 790

Schmidtchen, Gerhard: Gottesdienst in einer rationalen Welt 219, 318

Schmidtchen, Gerhard: Zwischen Kirche und Gesellschaft 318

Schnackenburg, Rudolf: Das Johannesevangelium II. Teil 781

Schoeck, Helmut: Geschichte der Soziologie 717

Schöpferische Freizeit. Hrsg. v. W. Zauner und H. Erharter 718

Schüller, Bruno: Die Begründung sittlicher Urteile 643

Schulz, Siegfried: Das Evangelium nach Johannes 783

Schupp, Franz: Auf dem Weg zu einer kritischen Theologie 791

Schurhammer, Georg: Franz Xaver. 4 Bde. 568

Schweizer, Eduard: Das Evangelium nach Matthäus 783

Sölle, Dorothee: Realisation 60

Splett, Jörg: Gotteserfahrung im Denken 501

Splett, Jörg: Reden aus Glauben 501

Stoeckle, Bernhard: Erlöst? 210

Stöcklein, Paul: Literatur als Vergnügen und Erkenntnis 574

Stegmann, Franz Josef: Der soziale Katholizismus und die Mitbestimmung in Deutschland 641

Stucki, Lorenz: Lob der schöpferischen Faulheit 719

Theologie der Befreiung im Gespräch. Hrsg. v. H. Bettscheider 638

Walter, Eugen: Eucharistie 644

Wie stabil ist die Kirche? Hrsg. v. Helmut Hild 505

Wiesnet, Eugen: Säkularisierung pro und contra 142

Wildiers, N. Max: Weltbild und Theologie 643

Zeitgeist der Aufklärung. Hrsg. v. Hans-Joachim Schoeps 859

Zsifkovits, Valentin: Der Friede als Wert 208

Zwiefelhofer, Hans: Bericht zur „Theologie der Befreiung" 637

Zur Kritik der Politischen Theologie. V. Gustav E. Kafka u. Ulrich Matz 286

NAMEN- UND SACHVERZEICHNIS

Abendmahlsgemeinschaft 169
Aberglaube 128, 579
Abtreibung 507
Alkoholismus 138
Altkatholiken 169
Amt, kirchliches 177
Amtsverständnis, ökum. 555
Anonymer Glaube 147
Anthropologie 702, 740
Arbeitswelt 85
Atheismus 723
Atrahasīs-Epos 638
Auferstehung Jesu 13

Baker-Eddy, Mary 588
Barth, Karl 682
Basisgruppen 123
Beckett, Samuel 190
Befreiung 3
Beichte 27
Benedikt XV. 611
Bettinger, Franziskus v. 616
Bevölkerungsproblem 821
Bilderkenntnis 551
Bildverbot 235
Bildungsinflation 1
Bissing, Moritz Ferd. Frhr. v. 612
Bloch, Ernst 193, 391
Bonaventura 474
Bonhoeffer, Dietrich 684
Bultmann, Rudolf 497, 680
Buße 274, 769

Chancengleichheit 451
CDU/CSU 399
„Club of Rome" 435
Christentum 740
„Christian Science" 588
Christliche Normen 241
Christliche Parteien 399

Darwin, Charles Robert 463
Demoskopie 317
Deutsche Zentrumspartei 399
Deutscher Bildungsrat 34, 382
DDR, Jugendpolitik 422
Dilthey, Wilhelm 333, 677
Dimitrios I. 668
Drama, modernes 181
Dürrenmatt, Friedrich 187

Eherecht 256
Emanzipation 135, 487
Empfängnisverhütung 757
Erasmus von Rotterdam 192
Erlösung 3
Erziehung 135
Erziehung, religiöse 145
Eucharistie 769
Evangelien 521
Exegese 780

Familienrecht 256
Fernsehen 45
Film 602
Firmung 761
Föderalismus 411
Fortschritt 361
Franz Xaver 568
Freiheit 128, 743
Freizeitpolitik 433
Freud, Sigmund 463, 678
Fristenlösung 507

Garaudy, Roger 736
Gasparri, Pietro 611
Gehorsamsgemeinschaft 176
Geisteswissenschaften 332
Geschichtlichkeit 348
Gesellschaft 219
Ghelderode, Michel de 185
Glaube 147, 219, 321, 689, 723
Glaubensgemeinschaft 174
Gogarten, Friedrich 681
Gott-Welt-Verhältnis 158
Gottesfrage 737

Habermas, Jürgen 487
Hamann, Johann Georg 353
Hartmann, Felix v. 612
Heilsgeschichte 165
Heilswille Gottes 150
Herderbücherei 784
Hoffnung 75
Horkheimer, Max 735
Humanismus 740

Ideologie 134
Inkarnation 4
Ionesco, Eugène 183
Islam 631

Johannes XXIII. 252
Judentum 235
Jugend, Sinnfrage 714
Jugendhilfegesetz 488, 595

Kabbala 424
Kant, Immanuel 713
Katholikentag 721
Kath. Bundeskonferenz f. Schule u. Erziehung 375
Katholizität 265
Kirche 75, 201, 219, 761
Kirche und Arbeiterschaft 87
Kirchenbau 289
Kohl, Ernst-Wilhelm 196
Kolakowski, Leszek 193
Konfuzius 533
Konfuziuskritik 533
Konversionen 217
„Konzil der Jugend" 649
Krauss, Werner 855
Kritik 812
Kuhlmann, Kathryn 590
Kunst, anthropol. Strukturen 544, 651

Leo XIII. 201
Lessing, Gotthold Ephraim 351
Lin, Piao 533
Literaturtheologie 108
Literaturwissenschaft 60
Lorenz, Konrad 297
Lourdes 590
Luther, Martin 265

Mannheim, Karl 396
Mao Tse-tung 533
Marcuse, Herbert 387
Marx, Karl 463
Marxismus 740
Masaryk, Thomas G. 678
Meadows, Dennis 435
Meditationsbewegung 93
Menschenwürde 494
Mercier, Desirée 611
Mesmer, Franz Anton 588
Metaphysik 329
Morus, Thomas 193, 392

Naturrecht 241, 348, 771
Naturwissenschaften 332
Neill, A. S. 57
Nietzsche, Friedrich 723

Okkultismus 845
Ökumene 81, 169, 217, 265, 555, 663
Ökumenismusdekret 171
Opferbegriff, christl. 7
Orthodoxie 663
Ostkirchen 171

Pannenberg, Wolfhart 327
Parapsychologie 847
Paul VI. 91, 202, 282
Pimen, Patriarch 669
Pius XI. 86, 201, 510
Pius XII. 511, 611, 755
Politik 45
Politisierung 117
Popper, Karl R. 330
„Priesterschrift" 435
Psychiatrie 414

Quimby, Phineas 588

Rahmenrichtlinien 34
Rahner, Hugo 276
Rahner, Karl 274, 305, 555
Rechtsphilosophie 348
Religionsbegriff 672
Religionspädagogik 672
Religiöse Erziehung 145
Religiöse Praxis 220
Rudolph, Günther 194
Rundfunkkontrolle 363

Sakramente 761
Säkularisierung 577, 727
Sinnerfahrung 333
Sinnfrage 714
Sitte 293
Sittlichkeit, natürliche 162
Skinner, B. F. 291
Solidaritätsprinzip 408
Solschenizyn, Alexander 736
Sozialkritik 201
Spanien 855
„Spätkapitalismus" 490
Subsidiaritätsprinzip 408
Summerhill 57
Symbol 130, 546
Synode 73, 721, 761
Schleiermacher, Friedrich 677
Scholem, Gershom 424

Sterilisation 755
Stoppard, Tom 181

Taizé 649
Tardieu, Jean 189
Taufe 761
Tillich, Paul 389, 681
Theologie 60, 108, 156, 327
Theologie der Befreiung 637
Türkei 631
Thomas von Aquin 153
Tod 181
Toffler, Alwin 297
Toleranz 411
Trampler, Kurt 589
Troeltsch, Ernst 678
Tugend 291

Umweltfrage 832
Unglaube 723
Unionsparteien 399
USA, Filmschaffen 602
Utopisches Denken 387

Vatikan 282
Vollversammlungen 121
Vorbildethik 302
Vorschulfernsehen 63

Wachstumsgrenzen 435
Weltkirchenrat 663
Wertfrage 399
Wissenschaftsgläubigkeit 339
Witkiewicz, Stanislaw 186
Wunder 579
Wollgast, Siegfried 194
Wyss, D. 302

Zen-Meditation 95
Zerrüttungsprinzip 262

Bildungsinflation

Zu den merkwürdigen Beobachtungen im Geistesleben der Gegenwart gehört die Entwertung des Kulturellen. Die Informationsmöglichkeiten werden stärker. Das Angebot an Theater, Kunstausstellungen, Vorträgen, Akademien, Filmen und Kulturmagazinen nimmt ständig zu. Zugleich wächst die Resignation: Wir sind es müde, den Bildungsbetrieb und die Bewußtseinsindustrie weiterhin durch Konsum in Gang zu halten; denn man gewinnt den Eindruck: Je stärker das Bildungsangebot, um so größer die Bildungsinflation. Einprägsam hat Herbert Marcuse den Sachverhalt für den ästhetischen Bereich gezeichnet: „Die sich entwickelnde technologische Realität untergräbt nicht nur die traditionellen Formen, sondern auch die gesamte Grundlage der künstlerischen Verfremdung – das heißt, sie tendiert dazu, nicht nur bestimmte Stile zu entwerten, sondern auch die Substanz der Kunst selbst." Diese Entwertung bleibt nicht auf die bildende Kunst beschränkt. Der gesamte Bereich der Kultur und Bildung scheint in unserer Zeit an Qualität zu verlieren.

Der Satz von Marcuse wird durch viele Vorgänge bestätigt: Ein Konzert, das ich auf zahllosen Schallplatten reproduzieren kann, ein Schauspiel, in Film und Fernsehen endlos wiederholbar, und das Bild, in millionenfacher Auflage gedruckt, vermindern den Wert der Kunst. „Das Kunstwerk im Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit" (W. Benjamin) wird zur Ware. So überzeugend der Vorwurf und seine Belege sind, die Kulturinflation kann man der „Technologie" nicht anlasten. Im Gegenteil: Die Wiederholung – ein Wesenselement von Ritus und Religion – kann die Wirkung eines kulturellen Ereignisses vertiefen. Daß die Wiederholung in unserer Welt ihre Prägekraft verliert, hat andere Ursachen als Technik und Industrie.

Auch der Mensch der alten Kulturen wußte um die Welt als Energiereservoir und nutzte sie aus. Zur Grundlage seines geistigen Lebens machte er jedoch nicht den Nutzwert der Welt, sondern den Offenbarungscharakter der Schöpfung. Welt war ihm nicht etwas Vorhandenes, sondern eine Mitteilung, eine Gestalt und ein Kosmos. Der Mensch damals wußte sich durch die Primärinformationen des Himmels, das Licht von Sonne und Mond, Tag und Nacht und den Lauf der Jahreszeiten geprägt. Diese Primärinformationen machten ihn zu einem „Anthropos", zu einem Wesen, das den Himmel anschaut und das durch dieses Schauen geformt wird.

Der moderne Mensch kultivierte in einem bis dahin nicht gekannten Ausmaß das Experiment und die Erfahrung. Ein „technisches Sehen" (E. Buschor) wurde zum Ordnungsprinzip unseres geistigen Lebens. Das Quantitative und das Praktikable – das Nutzwertdenken selbst – bestimmte Optik und Auswahl unseres Tuns. Der Mensch des Nutzwertdenkens wurde zum Herrn der Zivilisation. Der Mensch des Deutungsdenkens war der Schöpfer der alten Kulturen. Der Herr der Zivilisation glaubte, daß alles

nach seinen Vorstellungen machbar sei. Diese verhängnisvolle Umwertung unseres geistigen Lebens apostrophierte schon das „Kommunistische Manifest" (1848): Die Bourgeoisie zwingt alle Nationen, „die sogenannte Zivilisation bei sich einzuführen, das heißt, Bourgeoisie zu werden. Mit einem Wort, sie schafft sich eine Welt nach ihrem eigenen Bilde."

Die Zivilisation – die Welt des Praktikablen und der Massen – hat der Demokratie zum Durchbruch verholfen. Demokratie proklamiert mit Recht die Gleichheit der Menschen. Allerdings wäre es verhängnisvoll, eine „Demokratie der Sachen" zu fordern. Die Werbeillustration für Zahnpasta und das Bild des Isenheimer Altars sind nicht gleich. Es gibt auch keine „Demokratie der Sätze". Menschen und Meinungen sollte man zwar tolerieren, aber auch unterscheiden. Die Ansichten von Karl Marx und Karl Barth sind weder gleich noch gleichwertig. Wir aber haben die Vorstellung eines Parlaments auf unser geistiges Leben übertragen. Ein „Forumcharakter" bestimmt unser Fernsehen, unsere Zeitschriften und unsere Akademien. Sätze und Sachen erscheinen gleichwertig nebeneinander, ohne daß eine ausreichende Qualifikation erfolgt. In einer Art ästhetischen Daseins, das sich das „Entweder-Oder" (S. Kierkegaard), das heißt die Wahl und Entscheidung erspart, stellen wir Kunst und Kitsch zum Konsum nebeneinander. Der Mensch selbst ist unter dem Eindruck des Quantitativen und Machbaren zum „Mann ohne Eigenschaften" (Musil) geworden. Klischee und Siebdruck charakterisieren sein Bild. Die Werke der Künstler von Giorgio de Chirico bis Roy Lichtenstein und Andy Warhol führen uns den Menschen unserer Zeit als gesichtslose Marionette vor Augen. So konnte Erhart Kästner schreiben: „Vor unseren Augen vollzieht sich der Vorgang, daß der Mensch, dieses massenhaft sich vermehrende Wesen, nunmehr selbst vom Gedanken der Serie geprägt wird: dasselbe Funkprogramm für Millionen, dieselbe Bildzeitung . . . Die Sehnsucht des einzelnen geht dahin, Serienstück und Massenartikel . . ., markentreu, leicht auswechselbar und lenkbar zu werden. Welches Glück, Ballast abzuwerfen, der das Leben durch so viele tausend Jahre so schwergemacht hat: eigene Person, eigenes Gewissen, eigene Bestimmung, eigene Meinung, eigenes Leben und Glück. Wie wohlig, Teil einer Masse und bloß multipel zu sein. Bloß Stanzstück."

So wird das „Kommunistische Manifest" vielfach bestätigt. Der Mensch der Zivilisation hat die Welt und sich selbst nach seinem Bild umgeschaffen. Technologie blieb nicht ein Mittel, sondern avancierte zum „Evangelium", zur Botschaft vom Heil und von einem kommenden Glück. Die Sekundärinformationen unserer Medien ersetzen weithin die Primärinformationen der Schöpfung. Die Welt als Energiereservoir – das ungedeutete „Vorhandene" – aber wird in zunehmendem Maß bedeutungslos, es verliert seinen Wert. Eine Demokratisierung der Sätze und Sachen macht unsere Kultur und Bildung inflationär. Und mehr noch als jede Energiekrise und Geldinflation treibt die Entwertung der geistigen Welt unsere stolzeste Errungenschaft, die Demokratie selbst, in die Inflation und einem totalitären Dirigismus entgegen. *Herbert Schade SJ*

Hans Kessler

Erlösung als Befreiung?

Inkarnation, Opfertod, Auferweckung und Geistgegenwart Jesu im christlichen Erlösungsverständnis

„Ein Mysterium ist kein Mythos und kein Mirakel, d. h. es ist nicht etwas . . ., was innerhalb seines eigenen Erfahrungsbereichs auch *der* Mensch nicht ernsthaft als möglich und ‚zumutbar' annehmen kann, der den Raum seiner Erfahrung nicht willkürlich rationalistisch und technisch auf das experimentell Vorweisbare einengt."[1] In vorwiegend technisch und szientistisch orientierten Gesellschaften wie der unseren beschränken freilich zunächst einmal fast alle Menschen, ob sie es wollen oder nicht, den Raum ihrer Erfahrung auf das experimentell Vorweisbare und gegenständlich Beschreibbare. Andere, nicht derart beschränkte Erfahrungen können sich nur schwer so weit entfalten, daß sie bewußt und mitteilbar werden; sie bleiben zumeist blind und dumpf. Umgekehrt erscheinen dann Glaubensbegriffe, denen man derzeit keine ihrer selbst bewußtgewordene Erfahrung zuzuordnen vermag, als inhaltsleer; die Rede von einem Mysterium des Glaubens bekommt den Beigeschmack des Mythischen und des Mirakelhaften. Etwas pauschal sagt man gern: Der Glaube ist weltlos, die Welt ist glaubenslos geworden.

Ist diese knappe Situationsbeschreibung auch nur annähernd richtig, so ergeben sich für Glaubensverkündigung und theologische Rede erhebliche Konsequenzen. Zwar wird man nicht behaupten können, im Leben heutiger Menschen sei kein Platz für das Mysterium. Aber es wird die Situation treffen, wenn man sagt: Ein nicht schon anderweitig besetzter Platz für das Mysterium kann im Leben heutiger Menschen nicht einfach vorausgesetzt werden, ein solcher Platz für das Mysterium muß erst wieder freigelegt werden. Man kann gegenwärtig nicht in aller Selbstverständlichkeit Mysterien voraussetzen und sie den Zeitgenossen unvorbereitet vorsetzen, als ob es für diese nichts Selbstverständlicheres gäbe. Man muß ihnen vielmehr zeigen, wo sie in ihrem eigenen Leben auf Geheimnisse stoßen. Man muß ihnen auch zeigen, wo in dem ihnen zugänglichen irdischen Wirken und Leiden Jesu das Mysterium ansetzt und worin es besteht. Man muß ihnen zeigen, inwiefern das historisch Greifbare an Wirken und Leiden Jesu gerade hinweist auf eine verborgene Tiefengründigkeit, die konstitutiv zu ihm gehört, hinweist auf Gott, der das Mysterium überhaupt ist; warum man deshalb auch heute Jesu Gottesverkündigung und Gottesbeziehung nicht von Jesus abziehen und streichen kann.

[1] K. Rahner, Inkarnation, in: Sacramentum Mundi II 832.

In dieser Absicht habe ich in meiner Schrift „Erlösung als Befreiung" (Düsseldorf 1972) einen vorläufigen Versuch unternommen. In den folgenden Ausführungen werde ich mich teilweise (in Klammern) auf diese Schrift beziehen. Dies freilich nicht, um auf einmal Gesagtem schlechterdings zu beharren (was mir als ungebührliche Verabsolutierung durchaus bedingter und begrenzter Äußerungen erschiene), als vielmehr, um darüber hinauszukommen und weitere Schritte auf die Sache hin zu tun; Schritte in ein Gebiet hinein, von dem derzeit noch nicht wieder gesagt werden kann, es sei systematisch zureichend bearbeitet und durchstrukturiert. Der vorliegende Beitrag erhebt – das sei ausdrücklich bemerkt – nicht den Anspruch auf Vollständigkeit, und er schließt andere Aspekte nicht aus.

Zur christlichen Inkarnationsauffassung

1. Manche stören sich an der Feststellung eines historisch unbestreitbaren Sachverhalts, nämlich: daß die formell-begriffliche Aussage „Und das Wort ist Fleisch geworden" (Joh 1,14) eine historisch gesehen späte, innerhalb des gesamten Neuen Testaments einzig dastehende Aussage darstellt. (Der Ausdruck „Randaussage", den ich S. 56 in diesem Sinn gebrauchte, sollte den theologischen Inhalt der Aussage keineswegs als unwichtig, nebensächlich oder gar zufällig bezeichnen.) Bei einem der besten katholischen Kenner der johanneischen Schriften, Rudolf Schnackenburg, kann man diese Feststellung bestätigt finden: „Erst Johannes hat jenen Gedanken formuliert, der dann als Inkarnations-Christologie Geschichte gemacht hat."[2]

Wenn man dies feststellt, darf man jedoch nicht den Fehler machen, der gegenwärtig häufig unterläuft: Als ob eine Aussage, die erst spät und am Rand des Neuen Testaments auftaucht, damit automatisch auch schon weniger bedeutungsvoll, ja bedeutungslos oder gar ein Abfall vom Ursprung sei. Das ist einfach nicht richtig. Es ist ein Kurzschluß, der immer wieder dann passiert, wenn man aus historisch-kritischen Feststellungen unmittelbar dogmatische Folgerungen abzuleiten versucht.

Aber auch schon bei einer differenzierten historischen Betrachtungsweise ergibt sich: Johannes hat zwar erst spät auf seine Weise etwas formell-begrifflich ausgesagt, der Sache nach dasselbe wurde jedoch im gesamten Neuen Testament von seinen frühesten Schriften und Schichten an geglaubt und gesagt, wenn auch auf andere Weise; denn auf vielerlei Weise versuchte man die völlige Einzigartigkeit der Person Jesu Christi herauszustellen. Es gilt deshalb dem Mißverständnis zu wehren, als habe das übrige Neue Testament nicht ebenso an die Sache der Inkarnation geglaubt, wenngleich es von ihr mit anderen Sprachmitteln redet.

Nun kann man aber die Stelle Joh 1,14 nicht einfach aus ihrem Zusammenhang im Evangelium herauslösen und mit dieser dann isolierten Stelle dogmatisch machen, was

[2] Christologie des NT, in: Mysterium Salutis III, 1, 337 (vgl. 337–350).

man will. Gerade die besondere Bedeutung dieser Stelle wird nicht dann erfaßt, wenn man sie zum isolierten und punktuellen Ausgangspunkt für weitere Spekulationen macht, sondern erst dann, wenn man sie – der Anweisung der Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanums „Dei Verbum" Nr. 12 entsprechend – in dem Kontext sieht, in dem sie im ganzen Johannesevangelium steht.

So wird man wohl sagen dürfen: Die Aussage von der Inkarnation „setzt gewissermaßen das Vorzeichen, unter dem das *gesamte folgende* Leben und Wirken Jesu steht und zu sehen ist. Sie stellt somit eine das ganze Wirken Jesu rahmende Interpretation dar. Aber sie bedeutet ursprünglich keinesfalls, daß im punctum mathematicum der Inkarnation alles Wesentliche bereits passiert sei" (56), so daß das folgende Leben und Wirken Jesu dem im Grund nichts mehr hinzufügen könnte und fast überflüssig würde. Übrigens: „Aussage" oder „Interpretation" sind hier immer so gemeint, daß ihnen eine Realität entspricht, die sie wirklich treffen.

2. Nun gibt es die Vorstellung von der Inkarnation bekanntlich auch außerchristlich. Der christliche Sinn der Inkarnation wird aber erst dann erfaßt, wenn man diesen Begriff nicht mit vor- und außerchristlichen Inhalten füllt, sondern von der Person und dem Wirken Jesu Christi her. Erst wenn die Inkarnationsvorstellung von dem „Zwischenstück" des geschichtlich einmaligen Lebens und Wirkens und der einmaligen Person Jesu her gesehen wird (die doch nicht zufällig gerade so und nicht anders waren, die uns vielmehr von Gott „positiv" vorgegeben sind; vgl. Apg. 4,12), erst dann verliert sie ihren mythisch-unbestimmten Charakter und wird zu einer spezifisch christlichen Aussage, die über diesen bestimmten, einmaligen Jesus Christus und keinen andern gemacht wird.

Um den christlichen Sinn der Inkarnation heutigen Lesern zu erschließen, formulierte ich S. 57: „Inkarnation sollte begrifflich festhalten, daß in Jesus von Nazareth wirklich Gott selbst ganz und unüberbietbar wirkt und zum Zuge kommt, und sie sollte zugleich festhalten, daß es wirklich die irdisch-fleischliche Sphäre ist, welche mit dem Göttlichen zu tun bekommt und erlöst werden soll." Die Inkarnation als Realität wurde somit weder abgelehnt noch außer acht gelassen.

Dennoch scheint mir eine Bestimmung von Inkarnation, wie sie in dem zitierten Satz gegeben wurde, unzureichend, und zwar deshalb, weil eine derartige Bestimmung noch zu formal und damit beliebig bleibt. Soll sie zu einer eindeutig christlichen Bestimmung werden, so bedarf sie der diakritischen inhaltlichen Füllung. Sie muß vor allem dadurch präzisiert werden, daß gesagt wird, was hier „Gott" und „göttlich" heißt. Zwar wird auf S. 74–95 entfaltet, wie Gott im Sinn *Jesu* aufgefaßt sein will; das Wort „Gott" wird demnach von der Selbstdefinition Gottes in Jesus her verstanden. Aber dies müßte dann auch ausdrücklich in die Bestimmung von Inkarnation miteingehen. Es würde also nicht genügen zu sagen: Jesus ist der Mensch, dessen Sprechen, Handeln und Leiden ganz von Gott erfüllt ist, in ihm ist Gott voll gegenwärtig und am Werk, in ihm teilt sich uns Gott in einer sonst nicht gegebenen Fülle und Endgültigkeit mit. Es müßte darüber hinaus ernst genommen werden, was gerade am „Zwi-

schenstück" des irdischen Wirkens und Leidens Jesu offenbar wird: daß in Jesus Gott wahrhaft gegenwärtig ist und sich uns mitteilt in inhaltlich ganz bestimmter und unverwechselbarer Weise, nämlich als die versöhnende, verläßliche, freisetzende und darum befreiende Liebe. Dann erst käme man einer christlichen Inkarnationsauffassung nahe. Sie wäre zugleich in heutigen Lebenszusammenhängen glaubensmäßig vollziehbar und diakritisch verwendbar.

3. Die Inkarnationsvorstellung hat sich im Lauf ihrer altkirchlichen Ausprägung eng mit metaphysischem Denken verbunden. Heutige Hörer und Leser tun sich indes – wie man immer wieder feststellen muß – mit metaphysischen Denk- und Sprechweisen meistens sehr schwer. Darum ist eine Übersetzung nötig.

Diese ist auch möglich, weil der christliche Inhalt der Inkarnation nicht notwendig an metaphysisches Denken gebunden ist. Sonst hätte ja das Neue Testament, das bekanntermaßen nicht metaphysisch denkt, von diesem Inhalt selbst überhaupt nicht zu reden vermocht. Rudolf Schnackenburg[3] weist uns darauf hin, daß das Neue Testament wohl die Inkarnationswirklichkeit, noch nicht aber die metaphysisch gedachte Inkarnationslehre der späteren Tradition kennt. Auch findet sich in Joh 1,14 noch nicht die spätere Lehre von den beiden Naturen Christi (auch nicht der spätere Abstraktbegriff „Inkarnation" übrigens, sondern konkrete, heilsgeschichtliche „Ereignisfolgen"), wenngleich diese Lehre später – im Horizont griechisch-metaphysischen Denkens – legitim daraus gebildet werden konnte.

Bernhard Welte[4] hat aufgezeigt, daß zwischen den neutestamentlichen Aussagen und den Formulierungen der Konzilien von Nizäa und Chalcedon eine epochale denkgeschichtliche Wende stattgefunden hat, die es erforderlich machte, den christlichen Erlösungsglauben in einem anderen Denkhorizont erneut zu formulieren. Heute sieht Welte wiederum eine solche denkgeschichtliche Wende sich vollziehen (wobei er meint, daß der Denkhorizont, der den bisherigen ablöst, dem anfänglichen neutestamentlichen näher steht als dem bisherigen). Daher gelte es, den Inhalt der alten Konzilien in diesen neuen Denkhorizont hinein zu übersetzen, und das bedeutet: entsprechende neue Denkkategorien zu erarbeiten. Damit aber stehen wir heute erst an einem Anfang, wo allenthalben noch viel Tasten, viel Unausgewogenheit und Unzulänglichkeit zu finden ist.

Übrigens hat das Konzil von Chalcedon seiner Zeit die Aussage von den zwei Naturen in einer Person mit Recht gerade über Jesus Christus und nur über ihn gemacht. Denn nach dem Neuen Testament ist es ja so, daß nur in Jesus Gott „ganz und unüberbietbar" wirkt (57; 16) und präsent ist (78 f., 82 f.; 22, 32). So war allein hier die Voraussetzung dafür gegeben, im Horizont metaphysischen Denkens eine Zwei-Naturen-Lehre zu bilden, die ja unter anderem dies besagt, daß in der Person Jesu Christi die göttliche Natur ganz und vollständig gegenwärtig und am Werk ist. Keine Frage, auch

[3] Das Johannesevangelium I (Freiburg 1965) 242 f.
[4] Zur Frühgeschichte der Christologie (Freiburg 1970) 100–117.

in Moses, Jesaias, Paulus und anderen wirkt Gott (vgl. etwa Hebr 1, 1 f.); in ihnen jedoch nicht „ganz und unüberbietbar", weshalb hier die Voraussetzung für eine Zwei-Naturen-Lehre eben nicht gegeben ist.

Es gibt gewiß manche Gestalten in der Geschichte, die eine besondere Beziehung zu Gott haben. Jesus hatte indes nicht nur eine besondere Beziehung zu Gott, sondern er stand und steht in einer völlig einzigartigen, für alle Zeiten unüberholbaren, daher universal und definitiv gültigen und maßgeblichen Beziehung zu Gott (vgl. 91–93, 16, 57 u. ö.). Sie machte es erforderlich, von Jesu Einheit mit Gott zu sprechen. Das Neue Testament spricht von dieser noch semitisch als von einer Einheit im Geschehen des Lebens, einer „Wirkeinheit". Im metaphysischen Denkraum einer anderen Epoche wurde diese Einheit dann mit Recht als eine Wesenseinheit ausgesagt. Und in diesem Denkhorizont war die Formulierung der hypostatischen Union die konsequente Weise, wie der Sinn der biblischen Aussagen gewahrt werden konnte.

Diese klassischen Formeln haben daher ihre Gültigkeit. Als spezifisch christliche Formeln können sie freilich nur dann gelten, wenn sie mit Maximus Confessor[5] so verstanden werden, daß durch die Einheit mit Gott die menschliche Eigenständigkeit nicht abnimmt, sondern wächst. Die höchste Form der Einheit mit Gott ist daher zugleich die äußerste Freisetzung des Menschen in volles, wahres, unverzerrtes Menschsein; wie solches Menschsein sich vollzieht und wie es struktural zu bestimmen ist, das ist an Gestalt und Leben Jesu, des absolut maßgebenden Menschen, zu ersehen.

Zu einem christlichen Opferbegriff

1. Bezüglich der Heilsbedeutung des Kreuzestods Jesu hat die Kirche bisher nichts anderes formell und klar definiert als die Aussage, die sich erstmals in dem Symbol des Konzils von Konstantinopel 381 findet: „crucifixus etiam pro nobis" (DS 150). Jesu Kreuzigung ist danach für uns geschehen, uns zuliebe und uns zugute. Damit ist der Heilscharakter des Sterbens Jesu definiert. (Das Neue Testament spricht übrigens meist vom konkreten Vorgang des Sterbens, Sichhingebens, Gekreuzigtwerdens, nicht abstrakt vom „Tod" Jesu.)

Aber es ist nicht definiert, *wie* man sich die Heilswirkung des Sterbens Jesu am Kreuz genauer vorstellen und erklären soll. Dafür bleibt ein Spielraum, der nicht näher eingeengt wird. In diesem offengehaltenen Spielraum konnten sich in der Folgezeit (wie übrigens auch schon zuvor) die unterschiedlichsten Bilder, Vorstellungen, Verstehensmodelle und Theorien ansiedeln.

Die Kirche hat sich niemals in einer formellen dogmatischen Definition auf eine dieser Vorstellungen oder Theorien in der Weise festgelegt, daß sie sagte, so oder so *müsse* die Heilswirkung des Sterbens Jesu vorgestellt und erklärt werden. Dasselbe gilt – sieht man von der Opfervorstellung, die vom Hebräerbrief her in der Verkün-

[5] Vgl. dazu etwa A. Grillmeier in: Mysterium Salutis III, 2, 381 f.

digung des Heilswirkens Jesu stets eine Rolle gespielt hat, fürs erste einmal ab – für die allgemeine und stete Verkündigung der Kirche, die gewiß kontinuierlich davon sprach, daß das Sterben Jesu zu unserem Heil geschehen ist, aber keineswegs eine ganz bestimmte Vorstellung oder Theorie zur Erklärung dieser Heilswirkung des Sterbens Jesu zwingend nahelegte.

Außerdem ist zu sagen: Verwendet man diese Vorstellungen oder eine von ihnen nicht *ausdrücklich*, so heißt das noch keineswegs, daß man sie rundweg ablehnt, erst recht nicht, daß man den eigentlich intendierten Glaubensinhalt, das pro nobis, preisgibt. „Nicht in den Ausdrücken, sondern in der Sache liegt das Heil", sagt Gregor von Nazianz (Oratio 43, 68), ein Wort, das gegenüber allem – dem Geist und der Sache des Evangeliums abträglichen – Buchstaben- und Begriffsfetischismus nicht nachdrücklich genug hervorgehoben werden kann.

Übrigens zählt Thomas von Aquin als Vorstellungen, mit welchen die Wirk*weise* des Leidens und Sterbens Jesu erfaßt werden kann, nicht allein die „Genugtuung", das „Opfer" und den „Loskauf" auf, sondern darüber hinaus das „Verdienst" und schließlich besonders das „Werkzeug der versöhnenden und befreienden Liebe Gottes" (S. Th. III 48). Gerade diese zuletzt genannte, bei Thomas am Ende dominierende Vorstellung könnte heute wieder zu denken geben und aus manchen Engpässen, in die wir durch Verabsolutierung anderer Vorstellungen geraten sind, heraushelfen.

2. Was nun die Opfervorstellung betrifft, so wird immer wieder gesagt, in den Bestimmungen des Trienter Konzils über den Opfercharakter der Messe sei als selbstverständliche Voraussetzung der Opfercharakter des Todes Jesu enthalten. Das ist zweifellos richtig. Aber was bedeutet das? Es bedeutet sicher nicht, daß das Konzil den Opfercharakter des Todes Jesu formell definiert hätte; diese Frage stand als solche überhaupt nie zur Debatte und lag nicht zur Zustimmung vor. Die Anschauung vom Opfercharakter des Todes Jesu floß vielmehr einfach unreflektiert und unthematisiert in die Konzilstexte mit ein, wie andere damals geläufige Anschauungen auch.

Eine Sache wird aber erst in dem Augenblick zur intendierten und expliziten Aussage, wo sie nicht mehr einfach selbstverständliche und nicht weiter bedachte Vorgegebenheit bleibt, sondern eigens bedacht und thematisiert wird. Man kann etwas, das gar nicht Gegenstand eines Konzils war, nicht nachträglich zu seinem Gegenstand erklären. Und man kann vom Trienter Konzil nicht Äußerungen zu Problemen erwarten, die zu seiner Zeit noch gar nicht als Probleme empfunden wurden, vielmehr erst später zu Problemen geworden sind[6].

Folglich kann man nicht sagen, im Trienter Meßopferdekret sei der Kreuzestod Jesu als Opfer definiert. Aber man wird doch deutlich sagen müssen, daß der Opfercharakter des Todes Jesu dort sachlich vorausgesetzt und daher nicht eliminierbar ist. Doch

[6] Was das Zweite Vatikanum in „Dei Verbum" Nr. 12 zur Schriftauslegung sagt, gilt nicht weniger für die Auslegung von Konzilstexten: Man muß sorgfältig Situation, geschichtliche Bedingungen, vorgegebene Denk- und Ausdrucksformen erforschen, um die Aussageabsicht und den Sinn der Texte richtig zu verstehen.

nun ist zu beachten, daß die unreflektiert miteinfließenden Anschauungen, insbesondere der Opferbegriff, gar nicht näher bestimmt und in ihrem Sinn erklärt werden. Selbst wenn man also der Meinung ist, der Opfercharakter des Todes Jesu sei im Trienter Meßopferdekret zwar nicht definiert, aber doch sachlich vorausgesetzt und daher nicht eliminierbar, bleibt *ungeklärt*, welcher Begriff von Opfer denn hier zugrunde liegt. Es bleibt unklar, was der Begriff Opfer hier bedeutet und beinhaltet, und somit auch, was bezüglich des Sterbens Jesu ausgesagt wäre, wenn man formuliert, es sei ein Opfer.

Weil aber der Sinn des Opferbegriffs in den Konzilstexten nicht geklärt wird, lassen sie die Möglichkeit offen, einen völlig unchristlichen Opferbegriff zu verwenden, was in der Folgezeit (etwa in den verschiedenen nachtridentinischen Meßopfertheorien) nicht selten geschah. Für den möglichen Gebrauch des Begriffs Opfer im Christentum kommt indes alles darauf an, was man unter Opfer versteht. Der Begriff Opfer bedarf demnach noch der näheren Bestimmung und Interpretation.

Die nachtridentinische Opferspekulation ist nicht unbedenklich. B. Bartmann schreibt zum nachtridentinischen und neuscholastischen Opferbegriff[7]: „Als Schuldefinition, die sich an Bellarmin . . . anlehnt, gilt allgemein folgende, von Franzelin aufgestellte: Das Opfer ist eine sichtbare Gabe, welche durch *Zerstörung* oder *Veränderung* von einem rechtmäßigen Diener Gott allein dargebracht wird, um . . . *ihn* zu versöhnen." Hier wird ein der Religionsgeschichte entnommener, vermeintlich allgemeiner Opferbegriff zugrunde gelegt und der Versuch gemacht, den spezifisch neutestamentlich-christlichen Opferbegriff von vor- und außerchristlichen Opfervorstellungen her zu erklären. Problematisch sind z. B. die mit dem Opfer verbundene Einwirkung auf Gott und die Primärbestimmung des Opferbegriffs durch ein äußeres Handeln an der Gabe selbst statt durch das Formelement des inneren religiösen Akts.

Wie viele andere geht beispielsweise auch F. Diekamp von diesem vor- und außerchristlichen Kultopferbegriff aus und versucht zu beweisen, daß das neutestamentlich-christliche Opfer, das Sterben Jesu, *ihm* Genüge tue. „Im Tode des Herrn lassen sich alle Erfordernisse eines Kultopfers nachweisen", sagt er, um dann diese Erfordernisse aufzuzählen: 1. sichtbare Opfergabe, 2. Opferpriester, 3. wahre äußere Opferhandlung („reale Zerstörung der Opfergabe"), 4. Opferzweck („Gott die schuldige Huldigung darzubringen und *ihn* zu unseren Gunsten zu versöhnen")[8]. Beide Male wird erst nachträglich hinzugefügt, daß mit dem äußeren Kultopfer die innere Opfergesinnung (Selbsthingabe) verbunden sein müsse.

3. Eine *christliche* Definition des Opferbegriffs müßte statt von nichtchristlichen Opfervorstellungen von dessen neutestamentlichen Inhalten ausgehen. Opfer und Opfertod gibt es ja auch vor- und außerchristlich. Was sie christlich heißen, läßt sich inhaltlich nur bestimmen von Jesus her, von dem ganz einmaligen und inhaltlich unverwechselbaren Leben und Wirken und von der Person Jesu her.

Josef Ratzinger hat den Sinn des Opfergedankens im Hinblick auf die Deutung des Kreuzestods wie auf das Verständnis des christlichen Gottesdienstes zu beschreiben versucht[9]. Christliches Opfern besteht nach ihm einerseits „darin, daß wir ganz Emp-

[7] Lehrbuch der Dogmatik II (Freiburg [8]1932) 340 (vgl. I 382 f.)

[8] Katholische Dogmatik II (Münster [6]1930) 311 (vgl. 308).

[9] Einführung in das Christentum (München 1968) 233 ff., 236 ff.; vgl. ders., Ist die Eucharistie ein Opfer?, in: Concilium 3 (1967) 299–304.

fangende werden und uns ganz (in Dienst) nehmen lassen von ihm (Gott). Das Handelnlassen Gottes an uns – das ist das christliche Opfer" (233). Andererseits ist deshalb aber auch „das christliche Opfer nichts anderes als der Exodus des Für" (237), als „das freie Ja der Liebe" (235). „Der Gestus der alles gebenden Liebe, er und er allein war nach dem Hebräerbrief die wirkliche Versöhnung der Welt" (236).

Nach diesem Opferbegriff kann mit Recht nicht nur Jesu Leiden und Sterben ein Opfer genannt werden, sondern auch das ihm vorausgehende Wirken, ja Jesu Leben und Wirken insgesamt (auch in seiner Erhöhung). Ich selbst habe S. 62–95 nichts anderes getan, als – ohne den *Ausdruck* „Opfer" zu benutzen – den doppelten Inhalt dieses christlichen Opferbegriffs zu entfalten versucht. Ich tat es in (gegenüber Ratzinger) umgekehrter Reihenfolge: 1. Jesu Praxis als totale (darum Jesu Identität ausmachende) liebende Offenheit für die Menschen, 2. Jesu Gottesverhältnis als totale (darum Jesu Identität ausmachende) Offenheit und Vorbehaltenheit für den Vater[10].

Ich habe eingangs „verbreitete Vorstellungen" über den Tod Jesu als Opfer, wie sie lange Zeit „im allgemeinen Bewußtsein des Volkes und weithin (wohlgemerkt: nicht allgemein!) auch der Theologen" zu finden waren, „skizziert" (11 f.). Ich habe die Schwierigkeiten angedeutet, die sich dabei ergeben, wenn man den Opferbegriff „vom Opferwesen der jüdischen und heidnischen Antike her" (11) bestimmt. Die „innere Logik" (12 f.) eines solchen Opferbegriffs wirkte sich nämlich immer wieder dahingehend aus, als hätten die sündigen Menschen – oder Jesus an ihrer Stelle – einen zürnenden Gott durch sühnende Opfer wieder gnädig zu stimmen, als hätten *sie ihn* zu versöhnen. Beim allgemein-religiösen Opferbegriff geht es um eine Einwirkung der Menschen auf Gott, im Neuen Testament aber geht es umgekehrt um eine Einwirkung Gottes auf die Menschen durch Jesus Christus. Gott entsühnt uns, und Gott selbst versöhnt uns mit sich.

Jesus hat das in jüdischen und heidnischen Kultriten übliche Hingeben von sachlichen Gaben (oder von versachlichten Menschenopfern) zu seinem ursprünglichen – und noch durch alle Fehlformen hindurch letztlich gesuchten – Sinn geführt. Dies, indem er nicht mehr Opfersachen, sondern sich selber gibt; indem er sich selbst gänzlich engagiert für die Menschen und für den Vater, indem er sein ganzes Selbst ein- und aufs Spiel setzt. Das ist das Besondere an ihm, das ist er selbst. In diesem Sinn ist er das Opfer überhaupt.

Der in diesem Sinn verwendete, christlich umgeprägte Begriff Opfer wird so zu einem anderen Wort für die radikale Liebe aus ganzem Herzen und aus aller Kraft, die sich auf Gott und auf den anderen Menschen richtet. Ein derartiger Opferbegriff darf jedoch nicht nachträglich wieder verdinglicht werden (als könne man solches Opfern in „Öpferchen" abgelten). Dinge und Sachen können dann lediglich den personalen Vorgang (real-)symbolisieren: Entweder gebe ich in Sachen etwas mir selbst

[10] Ähnlich schon in meiner Arbeit: Die theologische Bedeutung des Todes Jesu (Düsseldorf ²1971) 337 Anm. 15.

Kostbares und damit ein Stück von mir selbst (also nicht etwas Überflüssiges, das mich nichts kostet; obgleich auch das schon ein nicht unwichtiger Anfang sein kann). Oder ich gebe wirklich mich selbst, und diese Selbstgabe kann sich in partiellen Einsätzen realisieren und ausdrücken; definitiv aber wird sie dies tun im totalen Lebenseinsatz.

Damit ist nicht einer rigoristischen Überforderung das Wort geredet, geht es doch um die befreite, die erlöste Liebe, die in Jesus geschichtlich-menschliche Gestalt gewonnen hat und durch Jesu pneumatisches Fortwirken in seiner Ekklesia immer wieder Menschen erfaßt. Jeder Pelagianismus greift hier zu kurz. Denn von sich aus fällt der Mensch aus der versuchten Liebe stets heraus und auf sich selbst zurück; er ist Sünder. Die neue Lebensmöglichkeit liegt erst in der durch Gott dauernd befreiten Liebe. In ihr lebt der Mensch wahrhaft mit dem andern, für ihn und von ihm her, und ist gerade so er selbst. Durch Gott befreite Existenz realisiert sich in der Liebe aus ganzem Herzen, das heißt als Proexistenz.

4. In einer Gesellschaft freilich, welche der Verwirklichung der Liebe beständig widerspricht und widerstreitet, wird solche Proexistenz leicht zur Provokation. Am Weg Jesu wird offenbar: „Es ist das Schicksal des ‚radikal guten', des ganz und gar liebenden Menschen, daß er, auch wenn er die andern nicht verurteilt, die weniger Guten und Großzügigen, aber tief Frommen, durch seine einfache Existenz, sein bloßes So-und-nicht-anders-Sein ins Unrecht setzt, das Fehlverhalten, die wahren Konflikte und Entfremdungen aufdeckt. Er bildet mit allem, was er lehrt und praktiziert, einen fortgesetzten Skandal, der entweder die spontane Antwort von Vertrauen und Liebe hervorruft oder tödliche Aggressionen auf sich lenkt ... Jesus starb nicht, *obwohl* er ein guter Mensch war, sondern *weil* er ein guter Mensch war." [11]

Gerade Jesus mußte die bittere Erfahrung machen, daß Menschen, denen er die Botschaft von der bedingungslosen Liebe Gottes brachte und für die er selbst in solcher Liebe da war, sich verweigerten. Er mußte erfahren, daß sie sich weigerten, dieses Angebot anzunehmen und ihrerseits in solche Liebe einzustimmen. Mehr noch: Er stieß auf den erbitterten Widerstand von Mitmenschen, fiel ihrem Haß und ihrer Feindschaft zum „Opfer". Für den Augenschein war er mit seiner Botschaft und mit seiner Verwirklichung der Liebe gescheitert.

Scheitert, so bleibt zu fragen, alle Proexistenz an der Weigerung und dem Widerstand von anderen? Findet sie hier eine Grenze, an der sie ohnmächtig enden muß? Ja und nein! Ja, sofern sie die Freiheit der andern nicht überspielen und ihr Mit-Lieben nicht erzwingen kann. Nein, sofern *ihr* allein noch eine letzte, äußerste Möglichkeit gegeben ist: die – eigenes Glück und subjektiv erstrebenswerte Erfüllung um der anderen willen zurückstellende – Vorleistung; die entsagungsvolle Vorleistung dessen, der am andern als solchen und nicht zuerst an seiner Erwiderung, also nicht an Gegenleistung, interessiert ist. Sie ist wohl gemeint, wenn herkömmlicherweise vom „stellvertretenden Opfer" gesprochen wird.

[11] Neues Glaubensbuch, hrsg. v. J. Feiner und L. Vischer (Freiburg 1973) 169.

Solche noch nicht wechselseitige, des Unvermögens der andern wegen stellvertretende Proexistenz kapituliert nicht an der Weigerung und dem Widerstand anderer, sondern hält, unter Respektierung ihrer Freiheit, das Angebot der Liebe an sie bis zum Gar-aus aufrecht (Joh 13,1; 15,13). Gerade so wächst ihr etwas Neues zu: eine neue Überzeugungs- und Veränderungskraft, die andere dazu freisetzt, in voller Freiheit aus der Haltung der Weigerung und des Widerstands herauszutreten in die Solidarität. Proexistenz vermag noch im stellvertretenden Opfer ihrer selbst unerhört befreiend, erlösend zu wirken. Von dem hiermit angedeuteten Verstehenszugang her wäre wohl noch einmal über Leben, Leiden und Sterben Jesu nachzudenken.

5. Am Ende wird so ein Zusammenhang sichtbar zwischen einem christlichen Opferverständnis und einer christlichen Inkarnationsauffassung. Denn die Frage, von woher und woraus der Vollzug solcher stellvertretend sich opfernden Proexistenz denn überhaupt möglich geworden sei, wurde in der traditionellen Theologie mit dem Hinweis auf die Inkarnation des Gottessohns beantwortet.

Unter Berücksichtigung eines christlich bestimmten Inkarnationsverständnisses könnten wir deshalb nunmehr auch sagen: Jesus war aufgrund seiner vorbehaltlosen Offenheit für Gott oder seiner vollen Einheit mit Gott selbst so radikal frei, daß sein einzig unaufgebbares Eigeninteresse das ungeteilte Interesse an den anderen Menschen und gerade darin das reine Interesse an seinem Vater war. Er konnte sein Selbst einsetzen, ja verlieren und es gerade dadurch erhalten und wahren. Er konnte sich selber opfern, und er hielt gerade dadurch an seiner Sache, Gottes Reich für die Menschen, fest.

Der Vollzug dieses seines Lebensentwurfs erwies sich so als die höchstmögliche Realisierung menschlicher Freiheit in der Geschichte und unter ihren Bedingungen. Soweit erlöste Existenz in dieser Geschichte und unter ihren Bedingungen verwirklicht werden kann, hat er sie gelebt. Das Bekenntnis zur Auferweckung Jesu besagt jedoch, daß erlöste Existenz noch mehr bedeutet; darauf kommen wir gleich zurück.

Die befreite, freie, zum äußersten „Für-die-andern" bereite Proexistenz Jesu ist somit der Ort wirklicher Versöhnung mit Gott und wirklicher Befreiung der Menschen. Sie ist das Erlösende. Sie ist zugleich – im einzig christlichen Sinn des Wortes – das Opfer, das – in einem anderen, der befreiten Liebe baren Sinn (1 Kor 13, 3) – schon kein Opfer mehr genannt werden kann. Opfer im christlichen Verständnis ist primär nichts Gefordertes, sondern etwas Geschenktes, etwas, zu dessen Vollzug der Mensch allererst durch Jesus und sein pneumatisches Wirken im gemeinsamen Leben der Glaubenden befreit wird. Kurz: Die aus ihrer gewährten Ermöglichung heraus gelebte Proexistenz, sie ist das christliche Opfer, das die wahre Versöhnung und Befreiung bringt.

Jesu Auferweckung und Geistgegenwart

Die irdische Existenz Jesu endete im gewaltsamen Tod am Kreuz. Doch dies war nicht das Ende Jesu. Jesus ist – nach urchristlicher Überzeugung – nicht im Tod geblieben. Er wurde vielmehr in die Endgültigkeit und Unbegreiflichkeit Gottes aufgenommen. Damit ist er in eine neuartige, nicht mehr überbietbare und überholbare Existenzweise eingegangen. Dies war christliche Überzeugung von Anfang an, und ohne diese Überzeugung hätte es christlichen Glauben nach Jesu Kreuzestod nie gegeben.

Der Glaube an die Auferweckung kann hier, der gebotenen Kürze wegen, nicht in seinem vollen Gehalt dargelegt werden. Lediglich drei für die Frage nach der Erlösung grundlegende Aspekte sollen ein wenig bedacht werden: ein vorwiegend *christologischer*, ein mehr *ekklesiologischer* und ein *eschatologischer* Aspekt. Alle drei ließen sich in einer Pneumatologie zusammenfassen.

1. Die von der Liebe bestimmte und gekreuzigte Existenz Jesu wurde nicht vom Tod verschlungen, sie wurde durch den Tod hindurch bewahrt. Von und zu Gott aufgehoben, ist sie für immer bei Gott aufgehoben. Christlicher Glaube bekennt damit angesichts des scheinbaren Scheiterns Jesu am Kreuz, daß Gott selbst sich zu dem irdischen und sterbenden Jesus bekannt hat. Die von der Liebe bestimmte irdische und gekreuzigte Existenz Jesu ist damit absolut und radikal bestätigt und in bleibende Geltung gesetzt.

Das bedeutet in christologischer Hinsicht: Der Anspruch, daß mit Jesu menschlicher Existenz und Praxis die unüberbietbare, endgültige Nähe und Präsenz Gottes gegeben ist (Einheit Jesu mit Gott), wird nach dem irdischen Ende Jesu durch das Bekenntnis festgehalten, daß es mit Jesus selbst gerade nicht zu Ende ist, daß vielmehr Gott ihn auferweckt hat. Nach dem Tod Jesu versucht man denn auch Jesu Einheit mit Gott in den verschiedenen frühchristlichen Christologien explizit zu formulieren. Aus dem Auferweckungsglauben ergab sich ein neues Verständnis der Einheit Jesu mit Gott und damit auch der Inkarnationsgedanke.

In der Erfahrung des Osterglaubens wird also Jesus selbst mit seinem von ihm unablösbaren Anspruch als „von Gott angenommen" und „bleibend gültig" erfahren[12]. Dies aber so, daß der auferweckte Jesus nicht in jenem Glauben aufgeht, sondern ihn transzendiert und ihm als lebendige Realität vorgegeben ist[13].

In Hinsicht auf die Erlösung bedeutet das sodann: Jesu befreiendes Wirken war in der Tat von Gott gedeckt. Es war das erlösende Wirken Gottes selber. Diese Einheit des befreienden Wirkens Jesu mit dem erlösenden Wirken Gottes selbst meditiert etwa das Johannesevangelium (vgl. 5,36; 10,37f.; 14,9ff.). Später hat Thomas von Aquin den Menschen Jesus das singuläre, Gott ganz und gar verbundene, also ausschließlich

[12] K. Rahner, in: K. Rahner – W. Thüsing, Christologie – systematisch und exegetisch (Freiburg 1972) 44.
[13] Dazu mein Aufsatz: Fragen um die Auferstehung Jesu, in: Bibel und Kirche 22 (1967) 22.

und ungeschmälert Gott vorbehaltene Werkzeug Gottes genannt, durch dessen Wirken Gott selbst an den Mitmenschen Jesu handelt, und zwar in ganz einzigartiger, unüberbietbarer und endgültiger Weise. Die Vorstellung vom Gott-geeinten Werkzeug bedeutete für Thomas nicht, daß Jesu Menschheit als eine Art passive, von außen manipulierte Marionette zu denken sei, deren sich Gott als eines bloß dinglichen Instruments bediente, um sich auf der Weltbühne bemerkbar zu machen; Gott-geeint hieß für ihn zugleich: in die äußerste geschöpfliche Eigenständigkeit und menschliche Selbsttätigkeit freigesetzt[14].

Die Botschaft Jesu, daß Gott sich bedingungslos für den Menschen entschieden und ihn bedingungslos angenommen hat, enthält als ihre ureigene Konsequenz die Hoffnung, daß jenes bedingungslose Angenommensein des Menschen durch Gott auch dort gilt, wo jeder andere ihn preisgeben muß. Sie fordert, soll sie weiter gelten, demnach vor allem das Weiterleben Jesu selbst und sein bleibendes Angenommen- und Bewahrtsein durch Gott. Unter dieser Rücksicht ist dann gerade die Auferweckung Jesu die unwiderrufliche Bestätigung dafür, daß Gott den Menschen tatsächlich in bedingungsloser Liebe angenommen hat. Die Auferweckung läßt so Jesus als den endgültigen und absoluten Heilbringer erscheinen.

2. Der Glaube an die Auferweckung Jesu hält nach Jesu Tod nicht nur dies fest, daß der irdische Jesus in Einheit mit Gott lebte und sein Wirken das erlösende Wirken Gottes selber war. Er beinhaltet darüber hinaus, daß es auch nach diesem irdischen Ende Jesu mit Jesus selbst und mit dem Wirken *Jesu* nicht zu Ende ist. Das erlösende Wirken Gottes durch Jesus ist demnach nicht mit der irdischen Lebensgeschichte Jesu abgeschlossen und in deren Vergangenheit eingeschlossen.

Hatten wir oben bedacht, daß Jesus keine einfachhin gescheiterte, sondern eine absolut und radikal bestätigte Gestalt darstellt, so haben wir jetzt zu verdeutlichen: Jesus ist auch nicht einfach nur eine – wenngleich absolut bestätigte – Größe der Vergangenheit. Er ist eine gegenwärtige Größe und eine lebendige Wirklichkeit. Jesus lebt ja nicht nur in seiner Wirkungsgeschichte und im Gedächtnis, in der Erinnerung von Menschen weiter, er ist in die Endgültigkeit Gottes aufgehoben und bei Gott ewig aufgehoben. Er lebt deshalb in einer neuen und einzigartigen Weise, welche alle geschichtlichen Analogien übersteigt und sich daher geschichtlichem Begreifen entzieht.

Wenn wir also früher sagten, das wahrhaft Erlösende liege in der Proexistenz des Menschen Jesus, dann muß jetzt sofort hinzugefügt werden: Das wahrhaft Erlösende liegt in der Proexistenz des Menschen Jesus nicht als einem der Vergangenheit anheimgefallenen und angehörenden Geschehen, sondern als einem in die endgültige Dimension Gottes aufgehobenen, bewahrten und so stets gegenwärtigen Geschehen. Das für uns heute wahrhaft Erlösende liegt somit nicht in der Proexistenz des irdischen Jesus an und für sich, sondern darin, daß sie zu neuem Leben auferweckt ist und im *Geist* eine gegenwärtige und gegenwärtig wirksame Realität darstellt; eine gegenwärtige Reali-

[14] Vgl. meine Arbeit: Die theologische Bedeutung des Todes Jesu, 200–225.

tät, welche in keine geschichtliche Vergangenheit versinken kann, sondern auf immer in der Gemeinschaft derer anwesend bleibt, die in seinem Namen heute zusammenkommen und miteinander leben.

Für Paulus ist der Geist die Weise der aktuellen Gegenwart und befreienden Wirksamkeit Jesu inmitten christlicher Gemeinde[15]. Die Geisterfahrung, welche die christliche Gemeinde macht, geht auf den Kyrios selbst zurück. Durch die Auferweckung ist Jesus ja zu einem „lebendig machenden Geist" geworden (1 Kor 15,45). Der Herr ist selbst der Geist, kann Paulus darum auch sagen (2 Kor 3,17,18). „Wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit" (2 Kor 3,17b; vgl. Röm 8,2); da ist man in der Sohnschaft Gottes (Gal 4,5 ff.; Röm 8,14 ff.), und da geschieht Liebe (Gal 5,22). Der Geist Jesu, welcher der Geist Gottes selber ist, wohnt in der Gemeinde Jesu, welche daher Tempel des heiligen Geistes heißen kann (1 Kor 3,16 f.; vgl. 2 Kor 6,16). Und das Movens und Agens, welches christliche Existenz bestimmt, wird Geist genannt.

Durch seine lebendige Geistgegenwart in der realen Communio fidelium teilt Jesus heute die Möglichkeit neuen Lebens mit. In der gelebten christlichen Gemeinschaft überzeugt und erfaßt er heute Menschen und macht sie frei. Frei zu den Existentialien christlichen Daseins: zu horchendem Vertrauen auf Gott, zu unverzerrtem Wohlwollen und Wohltun gegenüber Mitmenschen, zu zuversichtlicher und zupackender Hoffnung auf das kommende Reich allgemeiner Sättigung und erlöster Freude.

So stellt der in die Endgültigkeit Gottes aufgehobene Jesus mittels seiner Geistgegenwart in der Gemeinde, welche in seinem Namen zusammenkommt und zusammenlebt, eine aktuelle Macht dar, die Menschen und ihr Zusammenleben neu zu gestalten und alles neu zu schaffen vermag.

Diese Geistgegenwart und -wirksamkeit Jesu ist – schon nach der Sicht des Johannesevangeliums, für deren einzelne Elemente sich Parallelen aus anderen neutestamentlichen Schriften anführen ließen – mehrfach *ekklesial* vermittelt:

a) memorativ-narrativ (kerygmatisch): Christliche Gemeinden sind Erinnerungs- und Erzählgemeinschaften[16]; der Geist ist es nach Joh 14,26 und 15,26, der sie lehrt; doch was er sie erinnernd lehrt, ist Jesu eigenes Wort; erst im Geist spricht sich Jesus heute voll aus.

b) real-symbolisch (sakramental): Christliche Gemeinden sind zeichen- und modellhafte Symbolgemeinschaften; der Geist ist es, der durch ihre Existenz die bestehende Wirklichkeit entlarvt und eine verborgen andringende aufdeckt (Joh 16,8–11, 13); der Geist wirkt befreiend und belebend bei der Taufe (3,5 f.), in der Mahlfeier (6,63) und bei der Sündenvergebung (20,22 f.).

c) progressiv-operativ (praktisch): Christliche Gemeinden sind auf die bessere Zu-

[15] Dazu I. Hermann, Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe (München 1961); auch H. Schlier, Über den Heiligen Geist, in: Wort und Wahrheit 28 (1973) 24–33.

[16] Diesen Aspekt hat jüngst J. B. Metz in den Aufsätzen „Erlösung und Emanzipation" (in dieser Zschr. 191, 1973, 171–184, näherhin 182 ff.) und „Kleine Apologie des Erzählens" (Concilium 9, 1973, 334–341) herausgestellt. Er muß freilich durch die unter b) und c) genannten Aspekte ergänzt werden.

kunft des Reiches Gottes ausgerichtete Handlungsgemeinschaften; der Geist verkündet nach Joh 16,13 diese Zukunft; im Tun der Worte Jesu erst erkennt der Christ ihre Wahrheit und dabei wird er wirklich frei (Joh 8,32,36).

3. Soweit erlöste Existenz in dieser Geschichte und unter ihren Bedingungen verwirklicht werden kann, hat der irdische Jesus sie gelebt. Das Bekenntnis zur Auferweckung Jesu besagt jedoch, daß erlöste Existenz noch mehr bedeutet: Überwindung auch der Vergeblichkeit und des Scheiterns, der Gebrochenheit und Unerfülltheit, der Vergänglichkeit und Endlichkeit, die uns am radikalsten im Tod und seinen Vorboten treffen.

Für die christliche Erlösungsbotschaft genügt es nicht, vom befreienden Leben und Sterben des irdischen Jesus und von Jesu pneumatischem Fortwirken in der realen Gemeinschaft seiner Nachfolger zu sprechen, so unverzichtbar beides ist. Erlösung im christlichen Sinn läßt sich weder mit der Lebensgeschichte Jesu noch mit seiner christlichen Wirkungsgeschichte beschließen. Sie bricht beide auf und reicht über sie hinaus. Darauf weist das Bekenntnis zur Auferweckung Jesu, mit dem sich die Erwartung der Auferstehung aller verbindet.

Unter den Bedingungen unserer Geschichte erscheinen Erlösung und Heil nie voll, sondern stets gebrochen. Das erfahren wir fortwährend, am massivsten noch immer an Zerfall und Tod, am häufigsten heute wohl am Mißlingen menschlicher Gemeinschaft. Sofern wir uns aber zur Auferweckung Jesu bekennen, glauben wir, daß es volles Heil jenseits der uns bekannten geschichtlichen Bedingungen geben wird.

Die in wirklich christlichen Gemeinden und in ihrem Ausstrahlungsbereich realisierte erlöste Existenz ist stets fragmentarisch und vorläufig. Der Geist ist den Gemeinden auch erst als Vorgabe mitgeteilt, als Angeld auf künftige Gänze, als Unterpfand zukünftiger Erfüllung (2 Kor 1, 22; 5, 5; Röm 8, 23; Eph 1, 13 f.). So ist auch die Gegenwart und Wirksamkeit des in der Endgültigkeit Gottes vollendeten Jesus erst vorläufig. Sie besagt zugleich auch eine Art von Abwesenheit und Verborgenheit.

Wer die Auferweckung Jesu bekennt, erkennt darin den Vorschein, nein, den realen Anfang einer neuen, von allem Mangel und aller Macht des Bösen erlösten Welt. Er ist überzeugt, daß die befreite Liebe, die in Jesus geschichtliche Gestalt gewonnen hat und durch Jesu pneumatisches Fortwirken in seiner Gemeinde immer wieder Menschen erfaßt und umgestaltet, das letzte Wort haben wird. Er glaubt an den Gott, der die Toten lebendig macht, der der Erlöser überhaupt und der Befreier im umfassenden Sinn ist. Er sieht sich daher nicht nur zur tätigen Solidarität mit den Heutigen und mit den Enkeln veranlaßt, sondern darüber hinaus – allen Einsprüchen empiriehöriger Vernünftigkeit zum Trotz – auch zur solidarischen Hoffnung für die Toten, denen kein Mensch Vergeltung für erlittenes Unrecht verschafft.

Freilich, er weiß auch, daß vor dieser im Glauben an die Auferweckung Jesu erhofften Zukunft seine Vorstellungen versagen und daß sie ihm diese Zukunft selbst allzu leicht verstellen. So nimmt er viele seiner Vorstellungen lieber wieder zurück und bescheidet sich bei der schlichten, aber hinreichenden Aussage: Ich erwarte die Auferstehung der Toten und das Leben einer zukünftigen Welt.

Paul Josef Cordes

Einzelbeichte und Bußgottesdienst

Zur Diskussion ihrer Gleichwertigkeit

Die Krise der Einzelbeichte muß nicht erst belegt werden. Man braucht nur zur Kenntnis zu nehmen, wie sehr die Anzahl der Beichtenden in den vergangenen Jahren zusammengeschrumpft ist.

Nun sollte allerdings niemand diesen Schwund der Beichtwilligen zuerst der Lauheit der Christen zur Last legen. Für den Rückgang der Beichte gibt es nämlich verständliche Gründe: die tiefere Einsicht in die geistlichen Zusammenhänge von Schuld und Vergebung sowie in die vielen Weisen für den Nachlaß der Sünden; die neu ans Licht gehobene Erkenntnis der Theologie, daß das Bußsakrament nicht die notwendige Voraussetzung für jeglichen Empfang der Eucharistie ist; die vielfältigen Einschränkungen der menschlichen Entscheidungsfreiheit, auf die Psychologie und Soziologie hinweisen und die dem Versagen des einzelnen oft den schuldhaften Charakter nehmen.

Ferner läßt der beachtliche Rückgang als Symptom auf mancherlei Mißstände in der Beichtpraxis schließen: ein häufig unpersönliches Bekenntnis, das dem Priester, der es entgegennimmt, selten einen wirklichen Einblick in Situationen und Fakten gibt; die falsche Erwartung, daß Bekenntnis und Bußsakrament den Menschen von seiner sündigen Neigung befreien würden; die Unzufriedenheit des Beichtenden mit dem priesterlichen Zuspruch, der vielfach oberflächlich und routinehaft gegeben wird. Schon 1954 hat man legalistisch-magische Mißverständnisse der Beichte beklagt[1].

Allerdings ist auch auf andere Ursachen hinzuweisen, wenn zu erklären versucht wird, warum die Gläubigen immer seltener zur Beichte kommen. Eine von ihnen ist eine problematische Schwächung des Schuldbewußtseins.

Feuerbach und Marx, Nietzsche und Freud haben zu philosophischen und erfahrungswissenschaftlichen Thesen geführt, die für sich in Anspruch nehmen, das Problem des Bösen und der Schuld entlarvt zu haben. „Es mehren sich die Versuche, die Wirklichkeit des sittlich Bösen und die Authentizität von Schulderfahrung aufzulösen in psychopathologische Motivationszusammenhänge, in den Kontext gesellschaftlicher Evolution, in biologische Verhaltensmuster usw."[2] Diese radikale Infragestellung und Bestreitung alles sittlich Bösen in der individuellen, gesellschaftlichen und politischen Dimension

[1] Vgl. K. Rahner, Schriften zur Theologie III (Einsiedeln [7]1967) 227–245, hier 231 ff.
[2] J. B. Metz, W. Oelmüller, W. Bröker, Vorwort zu Concilium 6 (1970) 383.

blieb nicht ohne Auswirkung auf das Bewußtsein der Gläubigen. Das darf nicht beschönigt werden und stellt die pastorale Forderung, um sich greifende Trends kritisch zu prüfen, heute noch vorhandene Ansatzpunkte einer echten Schulderfahrung nicht zu diskreditieren und auch anthropologische Daten zu befragen, damit die Wirklichkeit der Sünde in ihrem ganzen Gewicht ernst genommen wird und sich die Christen nicht „selbst betrügen" (1 Joh 1, 8).

Sensibilisierung gegenüber gemeinschaftlichem Versagen

Psychologische Untersuchungen jüngster Vergangenheit führen zu dem Ergebnis, daß in der Erfahrung der Menschen das individuell-persönliche Versagen zurücktritt gegenüber einer Schuld, in die sich Gesellschaft und Gemeinschaft verstricken. H. E. Richter kommt in seiner Veröffentlichung „Die Gruppe" (Hamburg [4]1973) auf die Ausweitung der Aspekte zu sprechen, die die seelisch Kranken und Leidenden heute zum Arzt führen. Neben der Lokalisierung der Krankheitsursache in der eigenen Person und im Miteinander der Menschen der nächsten Umgebung wird mehr und mehr der Eindruck ausgesprochen, daß etwas nicht stimme in der Beziehung zwischen Menschen und Gruppen überhaupt. „Irgendwie seien alle miteinander betroffen. Es bestehe ein durchgängiger Zusammenhang zwischen den Schwierigkeiten der einzelnen, der Gruppen und dem Zustand der ganzen Gesellschaft." Die neuen Klienten erführen sich als geschädigte eines defekten Kommunikationssystems. Sie erlebten sich zuerst als Glieder eines gesellschaftlichen Zusammenhangs und bezögen ihre Krankheiten zunächst auf die Struktur und Dynamik dieses Zusammenhangs (S. 28 f.).

Wenn auch diese Einsicht am Kranken gewonnen wurde, so legt sich doch nahe, daß man aus ihr auf das allgemein verbreitete Lebensgefühl schließen kann: die Sensibilität gegenüber Versagen und Verpflichtung des Menschen im Raum von Öffentlichkeit und Gesellschaft ist größer geworden. Auch eine zeitgemäße Pastoral muß darum nüchtern von der Tatsache ausgehen, daß sich das Feld verschoben hat, auf dem viele Menschen heute die Schuld entdecken und sich selbst schuldig fühlen.

Das offenbarungsgemäße Fundament für die Vorstellung, daß nicht nur der einzelne und sein Lebenskreis, sondern die Gesellschaft insgesamt und ganze Volksgruppen in der Schuld gefangen sein können, liegt im biblischen Begriff der Sünde selbst. Sünde ist ja nicht nur die individuelle Mißachtung des Gotteswillens, sondern einzelne Tat. Sünde und Sündenverhängnis für die ganze Menschheit stehen in Korrelation. Für Paulus ist die Sünde „wie eine machtvolle Herrscherin in diesen Kosmos eingezogen" und hat sich des einzelnen wie der Gemeinschaft bemächtigt[3]. Darum ist sie wie im individuellen so auch im sozialen Raum zu bekämpfen.

[3] O. Kuss, Der Römerbrief I (Regensburg 1957) 241–275, hier 244, 246.

Pastorale Notwendigkeit von Bußgottesdiensten

Es ist einsichtig, daß der neuen Sensibilität gegenüber gemeinschaftlichem und gesellschaftlichem Verschulden neue kirchliche Formen der Besinnung auf menschliches Versagen zu antworten versuchen. In der jüngsten Vergangenheit gibt es wohl keine wichtige Veröffentlichung zum Bußvollzug, die nicht dem Bußgottesdienst und der Feier der Buße in Gemeinschaft ein großes Gewicht beimißt. Die theologiegeschichtliche Entwicklung dieser Strömung zeigt F. Funke auf; eine Übersicht über das Aufkommen und die Verbreitung der Bußfeiern gibt F. J. Hegen, der gleichzeitig einige Modelle für ihre Durchführung vorlegt[4]. Einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit den systematischen Implikationen stellt sich G. Greshake[5]. Die genannten Publikationen zeigen die pastorale Dringlichkeit und die systematische Legitimität von Bußfeiern.

Neben manchem Gewinn in theologischer Perspektive – z. B. der besseren Möglichkeit, dem kirchlichen Aspekt der Buße gerecht zu werden oder der liturgischen Gestaltung des Sakraments eine würdigere Form zu geben – hat das Sündenbekenntnis in Gemeinschaft auch einige psychologisch relevante Vorzüge: Gewiß wird die Angst, sich der erkannten Verantwortung zu stellen, im Bußgottesdienst geringer sein; wenn man nicht allein steht, entscheidet man sich eher für die Übernahme schwieriger Pflichten. Denn die Gruppe bietet dem Individuum Schutz; sie kann sein Gefühl von Einsamkeit und Verlorenheit mindern. Der einzelne erfährt ja immer neu sein Versagen. Das Bewußtsein der Zugehörigkeit zu einer Gruppe und die mögliche Identifikation mit einzelnen Gruppenmitgliedern trägt dazu bei, eine Erfahrung der Ich-Schwäche abzufangen und Durchhaltevermögen zu geben. Diese Identifikation kann auch die schwer erträgliche Geringschätzung des eigenen Ich abmindern, die die Konfrontation mit der eigenen sündhaften Vergangenheit möglichst zu umgehen versucht[6].

Ganz allgemein muß gesagt werden, daß der Bußgottesdienst eine weitere Chance darstellt für die Bildung von Gemeinde[7]. Durch das Anknüpfen bei der menschlichen Urerfahrung der Schuld gelingt dann und wann in außergewöhnlichem Grad im Zusammensein, Zusammentätig-Sein und Zusammen-Fühlen (vgl. die „Atmosphäre", die manche Bußgottesdienste auszeichnet) die Bindung der Glieder einer Gemeinde aneinander und die Einsicht in die Verantwortung gegen den Menschen und gegen Gott. Bestimmte Verhaltensweisen, Verhaltensbereitschaften und Verhaltenserwartungen, die den Zusammenhalt der Gruppe verbessern, können dadurch selbstverständlicher werden. So wird die Gemeinde zur vielfachen größeren Hilfe für ihre Glieder, weil sie sich als Gemeinschaft erfährt.

[4] F. Funke, Die Veröffentlichungen aus den letzten Jahren über die Beichte, in: Concilium 7 (1971) 63–68; F. Heggen, Bußfeiern, ebd. 69–78.

[5] In: Exeler, Ortkämper u. a., Zum Thema Buße und Bußfeier (Stuttgart 1971) 61–121.

[6] Vgl. H. E. Richter, a. a. O. 34; außerdem T. Brocher, Gruppendynamik und Erwachsenenbildung (Braunschweig 1967) 49 f., 15.

[7] Vgl. zum folgenden D. Claessens, Instinkt – Psyche – Geltung (Köln ^{3}1970) 170 ff.

Psychologische und theologische Gründe sprechen demnach für die Bußfeier. Sie ist bestimmt sehr geeignet, auch ferner das Gewissen der Christen zu bilden. Vielleicht ist sie sogar dem einen oder anderen die letzte Gelegenheit für die Erkenntnis: Ich bin nicht mein eigener Herr, sondern stehe unter einem Anspruch. Die Theologen, die sich mit der Problematik der Buße beschäftigen, sind darum der begründeten Auffassung, daß beide Formen des Bußgeschehens, Einzelbeichte und Bußgottesdienst, in der Kirche ihren Ort haben müssen. Sie lehnen es zu Recht ab, ein Modell zugunsten des anderen aufzugeben. Allerdings werden diese grundsätzlichen Aussagen im Hinblick auf Praxis und Einzelfall unterschiedlich akzentuiert.

Bußgottesdienst statt Einzelbeichte?

Die Arbeiten an der Thematik „Bußgottesdienst und Einzelbeichte" vertreten einerseits die Beichtpflicht der schweren Sünde; die Sinnhaftigkeit der Einzelbeichte auch unabhängig von schwerer Schuld bleibt deutlich, und es wird gefordert, die Gelegenheit zur Einzelbeichte dürfe nicht eingeschränkt werden mit dem Hinweis auf die Möglichkeit des Bußgottesdienstes[8]. Andererseits werden Gewicht und Unersetzbarkeit der Einzelbeichte besonders in Einleitungen mancher Textsammlungen für die Gestaltung des Bußgottesdienstes stark relativiert. Das geschieht hier in der Ratifizierung einer Entwicklung, die sich vollzogen hat, aber kaum rückgängig zu machen ist[9], dort in einer berechtigten Kritik am „Sakramentalismus" der Vergangenheit, die dabei aber indirekt von der erst noch zu prüfenden Voraussetzung ausgeht, daß der Bußakt im Bußgottesdienst leichter von Mechanismen und Formalismen bewahrt bleibt[10], und schließlich indem die „besondere Beichte" schlicht als etwas apostrophiert wird, was „nicht unbedingt bleiben" muß[11].

Solche Aussagen verleiten wohl zu der Meinung, wie sie in einem von der Zeitschrift „Gottesdienst" (17, 1973, 95) verbreiteten Leserbrief zum Ausdruck kommt: „In den letzten Jahren haben viele Gläubige, denen es in der Bußpraxis um mehr geht als um bloße Lossprechung, gerade aus den Bußfeiern größeren Gewinn gezogen als aus der liturgischen Kümmerform der ‚Privat'-Beichte . . . Für die Kirche als Ganzes ist die Alternative ‚entweder Beichte – oder Bußfeier' nicht denkbar; dem einzelnen Katholiken aber, der z. B. die übliche ‚Schnellabfertigung' meiden will oder in einer Pfarrei keinen geeigneten Beichtpriester findet und deshalb auf gut Glück in den Nachbargemeinden herumreisen müßte, bleibt (vielleicht zeitweilig) nichts anderes übrig, als sich auf den Besuch von Bußgottesdiensten zu beschränken." – Nach G. Schmidtchen, Priester in Deutschland (Freiburg 1973, 170) sind immerhin mehr als 11 Prozent der nach 1950 geweihten Priester der Meinung, daß „Bußgottesdienste an Stelle der Einzelbeichte zu begrüßen sind".

[8] Z. B. L. Bertsch, Buße und Bußsakrament in der heutigen Kirche (Mainz 1970) 38 ff.
[9] Z. B. J. Baumgartner, J. Bommer, Buß- und Versöhnungsfeiern (Einsiedeln 1972) 33.
[10] H. B. Meyer, Frag-würdige Bußpraxis, in: Lebendige Seelsorge 24 (1973) 125–130.
[11] H. Küng, Was in der Kirche bleiben muß (Einsiedeln 1973) 23.

Erfahrungen in anderen Konfessionen

Die Maxime der praktischen Ersetzbarkeit der Einzelbeichte durch den Bußgottesdienst ist im Christentum nicht neu. Unterschiedlich in Details, entwickelt sie sich bald aus den Grundlinien für das Glaubensleben, wie sie in einigen christlichen Konfessionen nach ihrer Trennung aus der römisch-katholischen Kirche formuliert wurden.

So hatte beispielsweise Luther darauf hingewiesen, daß das Bekenntnis der Sünden ohne jeden Zweifel notwendig und von Gott geboten sei; dabei bezieht er sich offenbar auf alle „peccata manifeste mortalia“ [12], die in der mit Ernsthaftigkeit durchgeführten Gewissenserforschung bewußtgeworden sind. Aber schon zu Lebzeiten Luthers kam es zu einem weitgehenden Ausfall der Beichte bei seinen Anhängern. „Die Leute beriefen sich darauf, auch in der Predigt und der allgemeinen Lossprechung die Vergebung der Sünden zu haben . . . so kamen immer weniger zur Privatbeichte.“ Der Reformator reagierte mit Äußerungen, die neben dem Hinweis auf die Freiheit der Beichte „ein starkes Drängen, das Aufzeigen einer ‚inneren Not-wendigkeit‘ der Beichte, ja noch mehr als das enthalten“ [13]. Noch heute kann man feststellen, daß diese Aufrufe und Versuche die Praxis der evangelisch-lutherischen Kirche nicht prägen konnten. Auch die Mahnungen der Synoden haben keine Wende herbeiführen können [14].

Das belegt eindrucksvoll ein Zitat Adolf von Harnacks aus seinem Aufsatz „Was wir von der römischen Kirche lernen und nicht lernen sollen“ (1891) (Reden und Aufsätze II, Gießen 1904, 255 ff.): „Die Reformation hat an die Stelle des Sakraments der Buße die aus dem Glauben entspringende bußfertige Gesinnung gesetzt. Es war ihre größte und einschneidendste Tat, daß sie Buße und Vergebung streng und sicher aufeinander bezogen und demgemäß die Beichte und die Satisfaktionen zurückgestellt hat. Aber wir haben dabei doch eine Einbuße erlitten, indem die Beichte, weil dogmatisch gleichgültig, verkümmert ist und schließlich in der Praxis so gut wie ganz aufgehört hat. Wohl erziehen wir unsere Kinder so, daß sie ihre Fehler und Sünden mündlich bekennen sollen, und auch die Verbrecher in den Gefängnissen suchen wir zu einem Schuldbekenntnis zu bewegen. Aber über Kinder und Gefangene hinaus haben wir die Einsicht des Segens der confessio verloren. Dafür haben wir uns an allgemeine Schuldbekenntnisse in Bausch und Bogen gewöhnt. Sie fallen uns außerordentlich leicht, so leicht, daß es bereits zum guten Kirchenton gehört, wo nur immer eine christliche Versammlung zur Besprechung einer wichtigen Tagesfrage abgehalten wird, ein allgemeines Schuldbekenntnis vorauszuschicken. Eine seltsame und traurige Verwechslung! Statt dem einzelnen die Überlieferung und die Gelegenheit zu schaffen, sich zu bekennen und durch Aussprache innerlich zu befreien, tauscht man ein Formular ein. Jenes ist schwer, aber heilsam; dieses ist leicht, aber völlig gleichgültig, ja abstumpfend. Ich bin wohl gegen das Mißverständnis gedeckt, als wünschte ich eine obligatorische Ohrenbeichte. Sie ist das Schlimmste vom Schlimmen, denn sie führt, wie die Erfahrung gelehrt hat, zur Lüge. Darum ist jeder andere Zustand ihr vorzuziehen. Aber zwi-

[12] W. A. 6, 546, 1 f., 329, 5 ff.

[13] L. Klein, Evangelisch-lutherische Beichte (Paderborn 1961) 73.

[14] Vgl. Agende für die Evang.-luth. Kirche in der Provinz Hannover (Hannover 1901) 47; ferner die nachdrückliche Empfehlung der Einzelbeichte durch die Landessynode von Hannover 1951, zitiert in L. Klein, a. a. O. 230, Anm. 39; außerdem die Ordnung des kirchlichen Lebens der VELKD, art. V, ebd. 230 ff.

schen der obligatorischen Ohrenbeichte und dem Nichts, das wir an ihre Stelle gesetzt haben, gibt es noch viele Stufen. Ich möchte auch gar nicht in erster Linie die Pfarrer und öffentliche kirchliche Einrichtungen herangezogen wissen, sondern ich möchte, daß man es auch den Erwachsenen eindringlich einprägt, welch ein Mittel für die Gesundheit der Seele und welch ein Mittel für eine geistige Gemeinschaft sie damit preisgegeben, daß ein jeder seine eigene Last trägt und darauf verzichtet, sich auszusprechen. Gewiß gibt es Menschen, so stark und so zart, daß sie mit sich und ihrem Gott allein fertig werden können und müssen; aber sie sind nicht in der Mehrzahl. Für die meisten gilt es, daß sie sich von sich selbst und von böser Schuld nur in dem Maß zu befreien vermögen, als sie offen gegen andere sind und ihre Seele von der Liebe eines Bruders führen lassen. Jede Aussprache stärkt bereits den Charakter, und zu wissen, daß eine andere Seele die eigene Last, die man bekannt hat, mit trägt, ist einer der stärksten Hebel zum Guten. Dürfen wir sagen, daß in unserer evangelischen Kirche in dieser Richtung etwas Nennenswertes geschieht? Haben wir eine Überlieferung dafür? Können wir hier nicht von der katholischen Kirche lernen, und ist es nicht sträfliche Torheit, der wurmstichigen Früchte wegen den ganzen Baum der Beichte auszurotten?"

Ein ähnlicher Prozeß zeichnet sich in der reformierten Kirche ab. Zwar drängt Calvin nicht ebenso stark wie Luther auf die Einzelbeichte. Aber nach ihm gehört doch die „private Absolution" zum festen Bestandteil der religiösen Praxis der Gemeinde. „Selbst wenn sie nicht mehr obligatorisch praktiziert wird (sondern der öffentlichen, disziplinären Buße oder dem gemeinsamen liturgischen Sündenbekenntnis Platz gemacht hat), ist sie nicht abgeschafft worden." Sie ist für solche Menschen gedacht, „die ein besonderes Mittel nötig haben, um ihren Schwachheiten abzuhelfen"; im gleichen Sinn äußert sich auch das Zweite Großhelvetische Bekenntnis[15]. Trotzdem muß M. Boegner, der Präsident der Vereinigung der Protestanten Frankreichs, feststellen: „‚Ein Protestant beichtet nicht': Das ist in der volkstümlichen Begriffsbestimmung des ‚Protestanten' wohl einer der ersten Punkte. Geben wir zu, daß diese Definition, von einigen wenigen Ausnahmen abgesehen, mit der Wirklichkeit übereinstimmt."[16]

Schließlich ist Ähnliches von den Altkatholiken zu berichten. In den von Generalvikar F. H. Reusch vorgelegten Thesen der ersten Synode 1874 in Bonn wird unter Nr. 12 aufgeführt: „In Zusammenhang mit den Reformen auf dem Gebiet des öffentlichen Gottesdienstes wird auch die Einrichtung einer gemeinschaftlichen Bußandacht mit allgemeinem Sündenbekenntnis als Vorbereitung für den gemeinsamen Empfang der heiligen Kommunion in Aussicht zu nehmen sein. Eine solche Bußandacht soll aber nicht an die Stelle der sakramentalen Beichte treten, die vielmehr für diejenigen, welche verpflichtet sind oder wünschen, eine spezielle Beichte abzulegen, bestehen bleibt." Die genannte Verpflichtung besteht, wie im Zusammenhang erläutert wird, „für Sünden, durch die jemand die göttliche Gnade verloren zu haben glaubt". Im Widerspruch zu dieser Festlegung heißt es in einem 1968 von der Altkatholischen Kirche erarbeiteten Protokoll, daß sich für die Altkatholiken neben der Einzelbeichte auch eine allgemeine Bußandacht zur Vergebung schwerer Sünden entwickelt habe. – Der Autor des hier

[15] Vgl. J. J. von Allmen, Die Sündenvergebung als Sakrament in den Kirchen der Reformation, in: Concilium 7 (1971) 58–63, hier 59, 60.
[16] M. Thurian, Evangelische Beichte (München 1958) 170.

zitierten Artikels, selber altkatholischer Christ, fährt dann fort: „Aus der Diskrepanz zwischen dem Synodalbeschluß von 1874 und dem Kommissionsbericht von 1968 wird eine Entwicklung deutlich, die sich neuerdings auch in römisch-katholischen Gemeinden abzuzeichnen beginnt: die neu eingeführten Bußandachten werden von den Gläubigen als Ersatz für die Ohrenbeichte betrachtet." [17]

In allen drei Glaubensgemeinschaften konnte eine differenzierte und eindeutige Anweisung offenbar der praktischen Entwicklung nicht steuern, und die Einzelbeichte fällt heute für diese Gemeinschaften kaum noch ins Gewicht. H. Höfliger hat in einer umfassenden Untersuchung aufgezeigt, wie zahlreich und intensiv noch in jüngster Vergangenheit die Bemühungen der Kirchenleitungen und mancher Theologen gewesen sind, die Praxis der Einzelbeichte zurückzugewinnen. Sie haben es bislang nicht vermocht, und auch künftig werden die „Erneuerer der Einzelbeichte . . . wohl noch lange Zeit erleben müssen, wie schwer es ist, eine verlorengegangene Ordnung in der Kirche neu zu beleben." [18]

Bei der Suche nach den Gründen für den Verlust der Einzelbeichte drängt sich für die Vergangenheit gewiß zunächst eine Art von „Profilierungswille" auf, der sich verpflichtet glaubte, die „protestantische Freiheit" zu akzentuieren. Außerdem mag eine gewisse dogmatisch-systematische Unsicherheit mitspielen, die den sakramentalen Charakter der Einzelbeichte und auch den Unterschied dieser Bußform zur allgemeinen Beichte betrifft – obwohl die Sakramentalität der Einzelbeichte keineswegs von vornherein für alle reformatorischen Gruppen und erst recht nicht für den Altkatholizismus ausgeschlossen werden darf. Ohne Frage ist aber auch die Tatsache zu nennen, daß es dem Menschen normalerweise zuwider ist, sich vor sich selbst und vor anderen in einem Schuldbekenntnis zu erniedrigen. Wenn dann aber der Verpflichtungscharakter der Einzelbeichte entfällt, dann legt sich die rhetorische Frage J. J. von Allmens nahe: „Wer aber fühlt sich so zum Bekenntnis seiner Sünden gedrängt, daß er die demütigendste Art wählt?" [19]

Die Weisungen des Tridentinums

Wird die Frage, ob die Einzelbeichte durch den Bußgottesdienst ersetzbar ist, durch die zu erwartende spontane Praxis beantwortet, so dürfte sie in Kürze positiv entschieden sein; das jedenfalls lehren Erfahrungen, die andere Glaubensgemeinschaften gemacht haben. Aber eine pastorale Frage darf nicht vom faktischen Trend entschieden werden. Vielmehr ist die Lehre über die Sache selbst und über mögliche theologisch-

[17] Texte bei W. B. Noll, Erfahrungen mit der „Allgemeinen Beichte" bei den Altkatholiken, in: Buße und Beichte, hrsg. v. E. C. Suttner (Regensburg 1972) 89–92, hier 89 ff.

[18] Die Erneuerung der evangelischen Einzelbeichte (Freiburg/Schweiz 1971) 69. Diese Studie kann als Pflichtlektüre für all die gelten, die zum Problem von Bußgottesdienst und Einzelbeichte Stellung nehmen wollen.

[19] A. a. O. 62.

systematische Implikationen zu klären. Beides muß im folgenden kurz angesprochen werden.

Manche Untersuchungen kommen zu dem Ergebnis, daß der Bußgottesdienst als der Einzelbeichte völlig äquivalent angesehen werden müsse und daß ihm auch sakramentaler Charakter zukomme[20]. Sie halten sogar dafür, daß eine sakramentale Bußfeier sich „ohne amtliches Dazwischentreten eines Priesters" vollziehen könne. Die theologischen Begründungen geraten dabei manchmal ein wenig zu kurz, besonders weil eine gründliche Auseinandersetzung mit der tridentinischen Auffassung vom Bußsakrament zu erfolgen hätte, wollte man diese These theologisch-systematisch absichern. Doch auch wo diese Auseinandersetzungen ausführlich erfolgen, wird es da und dort als möglich erachtet und gefordert, den gemeinsamen Bußgottesdienst als „sakramentalen Bußvollzug" anzuerkennen[21]. Das Hauptaugenmerk solcher Artikel gilt dabei der Forderung des Tridentinums, für die Vergebung seien kraft göttlichen Rechts alle schweren Sünden nach Art und Zahl dem Priester zu bekennen.

C. Peter analysiert die Konzilsdokumente und spricht sich dafür aus, daß nach Ansicht des Tridentinums „zur Vergebung schwerer Sünden, die man nach der Taufe begangen hat, ein Bekenntnis notwendig ist, worin man der durch ihren geweihten Amtsdiener vertretenen Kirche die Schuld deutlich bekennt". Die Konzilsväter hätten diese Bedingung als eine „Forderung des göttlichen Gesetzes" angesehen. Mit dieser Festlegung sei allerdings nicht vorentschieden worden, ob nicht künftig die Bekehrung des Christen andere Formen des Bekenntnisses und der Absolution nahelegten[22]. F. Nikolasch hält dagegen die tridentinische Aussage lediglich für eine „zwar streng verpflichtende, kirchenrechtlich bindende Bestimmung, die von der Kirche auch wieder aufgehoben werden kann"[23], also eher für eine Disziplinarvorschrift.

Zu einem anderen Ergebnis kommt G. Greshake, der ablehnt, daß die Forderung des Einzelbekenntnisses aller schweren Schuld jederzeit rückgängig gemacht werden könne; andererseits wird aber in seiner Studie diese Forderung bis gleichsam zur praktischen Aufhebung ihrer selbst zurückgenommen: Das vollständige Bekenntnis erscheint wohl eher als eine Idealnorm, von der „gute Gründe" oder – wenn man das vermerkte Zitat von F. Funke mitbedenkt – auch „die psychische Belastung, welche die Privatbeichte in der heutigen Form für so viele unserer sensiblen Zeitgenossen mit sich bringt", dispensieren können[24].

Wie anders und mit – dem Anschein nach – wie wenig „Verständnis für den Menschen" hat hier B. Pascal in seinen „Pensées" (Fragment 100) geurteilt, freilich in einer anderen geistes- und kirchengeschichtlichen Situation:

[20] Vgl. F. Funke, a. a. O. 66.

[21] Vgl. u. a. G. Greshake, a. a. O. 109 f.; F. Nikolasch, Zur Theologie und Praxis des Bußsakraments, in: Freiheit – Schuld – Vergebung, hrsg. v. W. Zauner und H. Erharter (Wien 1972) 87–105, hier 104.

[22] Das vollständige Sündenbekenntnis als Forderung des Konzils von Trient, in: Concilium 7 (1971) 48–53, hier 52 f.

[23] A. a. O. 101.

[24] A. a. O. 117 mit Anm. 97.

„Die katholische Religion verpflichtet nicht dazu, seine Sünden unterschiedslos jedermann zu offenbaren. Sie duldet, daß man allen Menschen verborgen bleibt; aber sie nimmt einen einzigen aus, vor dem sie befiehlt, den Grund seines Herzens zu offenbaren und sich in dem zu zeigen, was man ist. Nur diesem einzigen Menschen auf der Welt gegenüber befiehlt sie die Beichte und ihn verpflichtet sie zu unverbrüchlichem Schweigen, so daß das Wissen in ihm ist, als wenn es nicht wäre. Kann man sich etwas Freundlicheres und Milderes denken? Und doch geht die Verderbnis des Menschen dahin, daß sie auch noch in diesem Gesetz Härte findet; und das ist sogar einer der Hauptgründe, der einen großen Teil Europas gegen die Kirche aufgebracht hat."

Eine völlig gegensätzliche Interpretation des Tridentinums gibt A. Grillmeier, der einmal die These von einer Disziplinarvorschrift aufgrund der Untersuchung der Redaktionsgeschichte des definierten Textes ablehnt und zum anderen darlegt, daß das vollständige Bekenntnis aller schweren Sünden darum auch heute gefordert werden müsse, weil das Konzil mit dieser Form eine Deutung des Willens Christi hätte geben wollen[25].

Die Unterschiedlichkeit, ja Unvereinbarkeit der Positionen, die im Hinblick auf eine mögliche Sakramentalität des Bußgottesdienstes ergriffen werden, ist gewiß überraschend. Bedauerlicherweise dürfte sie das Vertrauen in die Ergebnisse systematischer Untersuchungen noch weiter mindern. Andererseits sollte sie aber auch nicht die Pioniere des Pragmatismus auf den Plan rufen. Darauf macht H. O. Pesch mit wünschenswerter Deutlichkeit aufmerksam: „Die Bußandacht, wie sie in der gegenwärtigen Praxis geübt wird, ist kein Sakrament. Das Bußsakrament ist Distanzierung der Kirche vom Sünder und Versöhnung mit ihm. Die Modalitäten beider Vorgänge legt die Kirche selbst fest bzw. sie akzeptiert eine gewachsenene Form zu diesem Zwecke. Im Fall der Bußandacht ist das bisher nicht geschehen. Deshalb ist sie kein Sakrament."[26]

Auch über die Entscheidung von einer zutreffenden Interpretation des Tridentinums hinaus können die Bedingungen für die Sakramentalität eines Bußakts nicht vom einzelnen festgelegt werden, sondern nur von der Kirche insgesamt – einschließlich derer, die in ihr die Verantwortung der Leitung haben. Darum darf in diesem Zusammenhang das von der Kongregation für die Glaubenslehre am 14. Juli 1972 veröffentlichte Dokument „Seelsorgliche Richtlinien zur Erteilung der Generalabsolution" nicht unerwähnt bleiben, weil durch dieses Dokument auf der Basis der tridentinischen Aussagen aufs neue unterstrichen wird, daß die Vergebung der schweren Sünden deren Bekenntnis in der Einzelbeichte notwendig macht: Selbst nach erfolgter Generalabsolution, die ihrerseits wieder an sehr differenzierte Bedingungen geknüpft ist, so heißt es in den „Richtlinien", sind die schweren Sünden zu gegebener Zeit in der Einzelbeichte zu bekennen. Weder eine sorgfältige Erhebung der zutreffenden Theorie noch eine verant-

[25] Das Sakrament der Buße. Dogmengeschichtlicher und dogmatischer Traktat (Manuskr., Frankfurt 1973) 261 ff., hier 270; ähnlich K. J. Becker, Die Notwendigkeit des vollständigen Bekenntnisses in der Beichte nach dem Konzil von Trient, in: Theologie und Philosophie 47 (1972) 161–228.

[26] Bußandacht und Bußsakrament, in: Freiburger Zschr. f. Philosophie und Theologie 19 (1972) 311–330, hier 323.

wortliche pastorale Praxis kann solche Anordnungen unbeachtet lassen – auch wenn man den argumentenarmen Positivismus dieser Richtlinien beklagen und nach der pastoralen Praktikabilität einzelner Punkte fragen muß und wenn die Voraussetzungen und Lücken des Textes kritische Bemerkungen abnötigen[27].

Beim gegenwärtigen Stand der theologischen Erörterung über die Bedeutung des Tridentinums dürfte man sich unter Systematikern kaum darüber einig sein, daß dem Bußgottesdienst von morgen ohne weiteres durch die Kirche sakramentaler Charakter zugesprochen werden könnte; noch viel weniger erscheint die Behauptung von der Sakramentalität des heutigen Bußgottesdienstes theologisch-systematisch legitimiert.

Die „Innenseite" des Bußakts

Jenseits dieser Weisungen dogmatischer oder auch disziplinärer Art läßt sich die Behauptung von der praktischen Austauschbarkeit von Bußgottesdienst und Einzelbeichte auf der Ebene des Bußakts als solchem prüfen. Die Art und Weise des Vollzugs soll ja dem Bußakt selbst dienen. Darum sollte man auch darüber reflektieren, ob die Bedingungen, die die Vollzugsform an den Bußakt heranträgt, in beiden zur Debatte stehenden Fällen gleich günstig sind.

Im Hinblick auf den Bußgottesdienst wurde schon erwähnt, daß dieser Modus für die Vorbereitung und die Hinführung zum Bußakt eine wichtige Bedeutung hat. Es zeigte sich, daß sich in der gottesdienstlichen Feier christliche Verantwortung neu entdecken und realisieren läßt; daß der einzelne durch die Gemeinschaft der Glaubenden Mut erhält, sich dem Anspruch Gottes zu stellen. Aber wie weit unterstützt der Ablauf dieser Weise des Bußvollzugs das, was hier einmal die „Innenseite" des Bußakts genannt werden soll? Läßt nicht die Einzelbeichte durch ihre Form das besser gelingen, was der Bußakt als solcher intendiert?

Der Bußakt zielt auf die Bekehrung. Sein Sinn und seine Mitte lassen sich mit der Bibel als Metanoia bezeichnen, als die Wegkehr von sich in den rufenden Gott hinein. W. Trilling hat die beiden Aspekte des Geschehens der Metanoia von der biblischen Grundlage her erhoben. Er macht darauf aufmerksam, daß neben der Übergabe an Gott auch die negative Seite am Prozeß ihr Gewicht hat: Die Umkehr, die Abkehr von der Vergangenheit. Das Neue Testament sieht den Akt der Metanoia in der gleichen formalen Struktur wie die prophetische Predigt des Alten Testaments. So stellt sich der Autor dann auch die Frage, ob nicht ein wesentliches Versäumnis der Pastoral darin liegt, daß als Komplementärforderung zum Glauben die Verpflichtung zur Umkehr, zur Abkehr von der Vergangenheit unter der Androhung des Gerichts auch für die Glaubenden in der Verkündigung zu wenig herausgestellt werde[28]. Wenn auch mit einer solchen Akzentuierung das Moment der Hinkehr zu Gott im Bußakt nicht über-

[27] Vgl. K. Lehmann, Generalabsolution – Einzelbeichte, in: Internat. Kath. Zschr. 1 (1972) 474–478.

[28] Hierzu: Metanoia als Grundforderung der neutestamentlichen Lebenslehre, in: Einübung des Glaubens (Festschrift Kl. Tilmann, Würzburg 1965) 178–190, hier 185 u. a.

spielt werden darf und keiner falschen Fixierung des Büßenden auf die eigene Vergangenheit Vorschub geleistet werden soll, so ergibt sich doch in jedem Fall die absolute Notwendigkeit der Prüfung seiner selbst.

Andererseits muß man aber bedenken, wie die Bußandacht beim Beurteilen der eigenen Situation manchen eher zu oberflächlicher Flüchtigkeit verleitet, die bei der Verdrängung dessen enden kann, wessen man sich schämt. Friedrich Nietzsche brachte diese allzu menschliche Reaktionsweise auf die Formel: „Das habe ich getan, – sagt mein Gedächtnis. Das kann ich nicht getan haben, – sagt mein Stolz und bleibt unerbittlich. Endlich gibt das Gedächtnis nach." [29] Darum wird auch in Auswertung bereits vorhandener Erfahrung die Frage gestellt, ob die „Gemeinschaftsbeichte" diese notwendige Selbstprüfung im Normalfall überhaupt gelingen läßt. In den Bußakt ist ja ein klares Wissen um die Vergangenheit einzubringen: die einzelne Tat und die Haltung, deren Spiegel sie ist; die Umstände und der geheime Wurzelgrund des Geschehens. Eine traditionelle Sakramentenpastoral hat diese Elemente unter dem Stichwort „Reue" zur gebotenen Disposition für den Empfang des Bußsakraments gezählt; eine mehr biblische Betrachtung des Bußakts findet sie wieder als einen der beiden Aspekte von Metanoia. Das allgemeine Wissen um die Schuldhaftigkeit des Menschen schlechthin und um eine eigene unvollkommene Vergangenheit ist als Ansatzpunkt für die Umkehr unzureichend. Die Erkenntnis der Verfehlung braucht eine Artikulation im Wort; die Sünde muß mit ihrem ganzen Horizont ein Gegenstand der Reflexion geworden sein. K. Rahner äußerte sich 1953 in anderem Zusammenhang, nach der Schrift solle der Mensch „seine Sünden bekennen". Es genüge nicht, daß er nur „im allgemeinen einen vagen, diffusen Sündenzustand" von sich aussage. Vielmehr sei „eine gegenständliche, in Begriffe und Sätze eingängige Erkenntnis seiner Sündentaten" vonnöten. Dazu müsse er „das reflex greifbare, analysierbare Material seines Bewußtseins" zur Aussage bringen[30].

Die neuere Exegese kommt gleichfalls zu dem Ergebnis, daß in der frühen Kirche das Bekenntnis der konkreten Verfehlung gut belegt ist und daß dieses Bekenntnis im allgemeinen der Vergebung vorausging. Diesen Befund zeigt jedenfalls die Untersuchung von A. Strobel [31] auf. Andere Exegeten bestätigen die genannten Beobachtungen. Als Beispiel mag hier der Jakobusbrief (5,16) gelten, aus dem hervorgeht, daß der Mensch seine Sünde nicht nur vor Gott, sondern auch vor anderen Menschen bekennen soll. Auch ein Vers des ersten Johannesbriefs sei angefügt (1, 9), in dem Wortwahl und grammatikalische Form erkennen lassen, daß der Verfasser im Anschluß an die religiöse Gewohnheit des Judentums „nicht allgemein das Eingeständnis der Sündhaftigkeit, sondern das Bekenntnis der einzelnen Sünden" [32] fordert. Eine solche Praxis und Norm stützt sich gewiß auch auf die Einsicht, daß das Aussprechen zu einer präziseren Analyse und zur Erforschung eines eindeutigeren Wissens nötigt.

[29] Jenseits von Gut und Böse (Stuttgart 1959) 78.
[30] Schriften zur Theologie II (Einsiedeln [8]1968) 290.
[31] Erkenntnis und Bekenntnis der Sünde in neutestamentlicher Zeit (Stuttgart 1968), bes. 38–71.
[32] R. Schnackenburg, Die Johannesbriefe (Freiburg [4]1970) 85.

Psychologische Erkenntnisse über das Sich-Aussprechen

Die Ergebnisse psychologischer Studien lehren uns, daß die Verbalisierung der inneren Gestimmtheit von unersetzbarem Wert für die Erkenntnis des eigenen Selbst ist. Es sei hier nur auf die Darlegung einiger Autoren hingewiesen.

Eine der grundlegenden Entdeckungen der Psychotherapie machte der Arzt Josef Breuer in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts bei einer an Hysterie erkrankten Patientin. Er teilte sie Sigmund Freud mit. Es zeigte sich, daß die Patientin im Aussprechen von bestimmten, zunächst zusammenhanglos erscheinenden Worten dem Therapeuten einen Einstieg zur Heilung von der psychischen Krankheit gab. Aus dieser Entdeckung entwickelte sich die sog. „Kathartische Methode", die einen ersten Hinweis darauf ermöglicht, daß dem Wort und seiner Artikulation bei der Gesundung der Seele eine unersetzbare Funktion zukommt.

Peter R. Hofstätter geht in seinem Traktat über den Aufbau der Sprache dem inneren Zusammenhang dieser Grundeinsicht der Psychotherapie nach. Er stellt fest, daß es für den Heilungsbedürftigen am Anfang der Behandlung um eine Gefühlserfahrung geht, in der er seinen Konflikt darleben muß, ohne ihn in Worte fassen zu können. In der Analyse wird nun versucht, auf dem Weg von Assoziationen durch die Einfügung von Worten in die eigene Innerlichkeit Erfahrung zur Darstellung zu bringen. „Im Sinne Freuds nähern wir uns damit dem Ziel an, daß der Patient schließlich seines Konfliktes im Spiegel der Worte ansichtig werde und von seiner inneren Zuständlichkeit einen Begriff gewinne. Wir werden dabei von der Erfahrung geleitet, daß wir ‚darüber auch schon hinaus' sind, ‚wofür wir Worte haben' (Nietzsche)". So kann demnach die Benennung mit dem Wort die eigene Vergangenheit vergegenständlichen und zum möglichen Ziel einer Stellungnahme machen [33].

Mit diesem Blick auf die Tiefenpsychologie soll das Bußgeschehen keineswegs mit der Psychotherapie vermischt werden. Verantwortliche Wissenschaftler haben ja häufig genug zur sorgfältigen Trennung beider Disziplinen gemahnt. Auf seiten der Therapeuten sei A. Görres genannt, der auf den Unterschied von der Neurose und ihrer Heilung einerseits sowie der Sünde und ihrer Vergebung andererseits hinweist; die Lösung von der Schuld sei etwas anderes als deren Nichtigkeitserklärung in der Analyse [34]. Auch die Theologen haben darauf gedrängt, die beiden zur Diskussion stehenden Bereiche nicht zu verwischen. So legt K. Rahner dar, daß die Sünde sich gegen Gott richte und nur von ihm vergeben werden könne; Krankheit und Leid aber, die sich in der Person ausdrückten und in ihr einen gegenständlichen Charakter gewännen, wären dem direkten Angriff somatischer und psychischer Art zugänglich. Die Bemühung des Arztes intendiere unmittelbar diesen Angriff, sie gelte nicht der sündigen Tat der Person, wo-

[33] P. R. Hofstätter, Vom Leben des Wortes (Wien 1949) 37 f.

[34] Schuld und Schuldbewältigung in der Psychoanalyse, in: Freiheit – Schuld – Vergebung, a. a. O. 69–78.

gegen der Priester das schuldvergebende Wort Gottes vermittle und das Leid als solches keineswegs zu beseitigen trachte[35].

In unserem Fall überschreitet die Theologie nicht in illegitimer Weise eine Grenze, wenn sie bei der Psychotherapie eine Auskunft einholt. Der Grund für die hier durchgeführte Befragung der Erfahrungswissenschaft liegt ja nicht darin, Schuld zu qualifizieren und zu bewältigen, sondern im Wunsch, die anthropologischen Gesetze ihrer Bewußtwerdung zu beachten. Darum braucht bei der Verfolgung dieser Absicht das empirische Ergebnis zunächst keine Korrektur zu erfahren. Das Vorgehen belegt vielmehr, daß durch die Artikulation im Wort eine nicht unerhebliche Klärung des „Bewußtseinsinhalts" erfolgt. Das bestätigt sich im Detail, wenn man die Ergebnisse der Sprachpsychologie zu Rate zieht.

Zuerst muß hier auf den differenzierten Prozeß der Sprachwerdung des menschlichen Gedankens aufmerksam gemacht werden. Gedanke und Wort sind ja keineswegs zwei austauschbare Wirklichkeiten desselben Bewußtseinsinhalts. Der russische historische Psychologe L. S. Wygotski ist in einer fundamentalen und sehr beachteten Untersuchung den verschiedenen Stadien der Wortwerdung beim menschlichen Sprechen nachgegangen[36]. Vom gesprochenen Wort ausgehend, fragt er nach den Vorformen, in denen es sich herausbildete, und beschreibt dann die Etappen seiner „Kristallisation".

Dem „äußeren Sprechen" geht nach Wygotskis Forschungen das „innere Sprechen" voraus, daß sich gegenüber der Vollform des Sprechens als eine um vieles verkürzte Form zeigt. Diese Einschränkung der Ausführlichkeit und Prägnanz ist vor allem darin begründet, daß das Subjekt, zu dem Aussagen gemacht werden, von der inneren Sprache nicht erfaßt wird; es ist in Gedanken immer vorhanden, wird aber nicht artikuliert. So kommt es, daß durch einen rein prädikativen Satzbau gegenüber dem äußeren Sprechen eine völlig neue systematische Struktur gewählt wird. Dennoch bleibt „die innere Sprache, . . . eine Sprache, d. h. ein mit dem Wort verbundenes Denken" (350).

Bei einem weiteren Schritt nach innen gelangt man zum Denken als einer neuen Ebene der Sprache. Jeder Gedanke sucht die Beziehung zwischen Sachverhalten herzustellen und so zweierlei miteinander zu verbinden; er leistet demnach Arbeit. Das wird besonders deutlich, „wenn die Gedankenarbeit mit einem Mißerfolg endet, wenn sich herausstellt, daß der Gedanke, wie Dostojewski sagt, nicht in ein Wort paßt" (351). Gerade dem, der seine Unfähigkeit erfährt, den Gedanken ins Wort zu heben, wird die Grenze sichtbar, die den Gedanken vom Wort trennt. So beschreibt beispielsweise der russische Dichter Uspenski eine Szene, in der ein von Bauern entsandter Bittsteller keine Worte finden kann, um den großen Gedanken auszudrücken, der von ihm Besitz ergriffen hat (351 f.). Weiß man in solchen Fällen überhaupt, was man denken will? Man weiß es so, wie man weiß, woran man sich erinnern will, obwohl es einem nicht gelingt, sich zu erinnern. Hat man in solchen Fällen begonnen zu denken? Man hat begonnen, wie man sich zu erinnern beginnt. Der Gedanke selbst ist noch nicht die letzte der Stu-

[35] Schriften zur Theologie II, a. a. O.
[36] Denken und Sprechen (Frankfurt 1964) 338–358.

fen, die das Sprechen möglich machen. Er kommt zustande durch die motivierenden Kräfte unseres Bewußtseins, die aus Trieben und Bedürfnissen, Interessen und Impulsen, Affekten und Emotionen resultieren. „Nur sie können auf das letzte ‚Warum' in der Analyse des Denkens eine Antwort geben" (354).

Wygotski faßt die angeführten Untersuchungsergebnisse zusammen: „Das sprachliche Denken ist ein kompliziertes dynamisches Ganzes, in dem sich die Beziehungen zwischen dem Gedanken und dem Wort als Bewegung innerhalb einer ganzen Reihe innerer Ebenen, als Übergang von einer Ebene zur anderen zu erkennen geben" (356). Und er versäumt es nicht, darauf hinzuweisen, daß der nicht im Wort verkörperte Gedanke „ein stygischer Schatten" bleibt. „Hegel betrachtet das Wort als ein vom Gedanken belebtes Sein. Dieses Sein ist für unseren Gedanken absolut notwendig" (358).

Dieser komplexe Vorgang der Sprachwerdung und die Unterschiedlichkeit einzelner Vor- und Durchgangsstadien macht es unmöglich, Denken und Sprechen länger in naiver Weise gleichzusetzen. Vielmehr zeigt sich der große Vorteil des Sprechens gegenüber dem Denken, wenn die Konfrontation mit dem eigenen geistigen Streben und Bewußtsein angezielt wird.

Wygotskis Studien werden bestätigt und ergänzt durch den Wiener Sprachpsychologen F. Kainz, der weniger die einzelnen Phasen des Sprechprozesses erhoben hat, der aber noch besser die Leistungen erkennbar macht, die das Aussprechen erbringt[37]. Für das Verhältnis von Denken und Sprechen geht Kainz von der Bindung des Denkens an die Sprache aus. Dadurch ergibt sich nicht nur, daß die Sprache den Gedanken fixieren und vermitteln kann. Sie läßt auch ein zielstrebiges Denken, das weniger Umwege macht, gelingen; sie macht mit anderen Worten das Denken ökonomischer (155). Freilich hat diese grundsätzliche Bindung des Denkens an die Sprache auch den Nachteil, „daß wir von Dingen reden können, ohne sie uns vorzustellen und ein deutliches Begriffserlebnis zu haben" (167) – eine Möglichkeit, die begründet, daß, wie alles geistliche Tun, auch die Einzelbeichte vor routinehafter Mechanik nicht sicher ist.

Nach dieser Verhältnisbestimmung erläutert der Sprachforscher die eigentlichen „Leistungen der Sprache" (172 ff.). Dabei führt er neben dem dialogischen auch ein monologisches Element an. Bei diesem Element, derentwegen die romantische Sprachtheorie (Novalis) die Sprache eine „Besinnungskunst" genannt habe, erwähnt er u. a. den Zuwachs an Klarheit, die der Sprechakt im Hinblick auf die bewußtzumachende Sache leistet. Er weist auf das echte Tagebuch hin, das der Schreiber in der Absicht anlege, „durch sprachliche Formung das eigene Erleben zu vertiefen, zu klären und zu fixieren" (215). Auch ist festzustellen, daß Menschen laut „zu denken" beginnen, wenn die Denkarbeit intensivere Formen annimmt, offenbar aus der Intention heraus, daß die wirkliche oder vorgestellte Rede den Vorstellungsablauf hemmt und sich die Möglichkeit ergibt, daß wir bei den einzelnen Stationen verweilen. Damit wird aber „der Inhalt des Bewußtseins analysiert, das logische Verhältnis zwischen den Vorstellungen tritt

[37] Vgl. zum folgenden: F. Kainz, Psychologie der Sprache, Bd. I (Stuttgart 1941) 146–217.

deutlicher zutage, und jede Einzelvorstellung wird leichter der Mittelpunkt neuer, bedeutungsvoller Assoziationen" (217). Ferner wird die Erhöhung der Konzentration zu den Leistungen des Sprechens gezählt. Angestrengtes Suchen begleitet man beispielsweise häufig durch Sprechen. Wir intensivieren durch Sprechen die Bewußtheit unseres Tuns und schaffen ihm eine größere Systematik (213). Das geschieht u. U. auch dann, wenn sich unser Denken gegen Störungen, Zweifel und andere Hindernisse durchzusetzen hat (215). – Schließlich muß im Zusammenhang daran erinnert werden, daß die Sprache in einer engen Beziehung zum eigentlichen Wollen und willensgesteuerten Handeln steht. „Durch den sprachlichen Ausdruck und die damit verbundene Besonnenheit und Klärung erhebt sich der Wille über dumpfe Begierde, chaotischen Trieb und ungestümen Affekt" (212). Die Sprache als Hilfe zum Denken wird damit zur praktischen Handlungshilfe.

Die Relevanz dieser tiefenpsychologischen und sprachpsychologischen Erkenntnisse für unser Thema liegt auf der Hand: Das „Aus-Sprechen" nötigt nicht nur zur präziseren Analyse der eigenen Situation und zu eindeutigerem Wissen über das Tun und seinen Horizont, sondern Analyse und Wissen kommen im Aussprechen erst zustande. Wendet man diese Erkenntnis auf die Umkehr als einen wesentlichen Bestandteil des Bußakts und auf die Reue als die Bedingung für die Vergebung an, so muß man die vorgebliche praktische Äquivalenz von Bußgottesdienst und Einzelbeichte ablehnen und im Bußakt, der das individuelle Sündenbekenntnis enthält, dessen unverzichtbare Hochform sehen. Mit dieser These soll freilich nicht denen das Wort geredet werden, die eine Reflexion auf die Einzelbeichte für unnötig halten oder gar die vorkonziliare Praxis des Bußvollzugs zementieren wollen, weil sich ohnehin schon alles wieder einspielen und ordnen würde. Wenn es nicht gelingt, der Einzelbeichte durch Unterweisung und Überzeugung aller Beteiligten sowie durch eine Neuordnung der Formen zu einem größeren spirituellen Gewicht und zu einem würdigeren liturgischen Rahmen zu verhelfen, wird sie trotz aller theoretischen Legitimation zum Schaden aller bedeutungslos werden für den Weg des Menschen zu Gott.

Einzelner und Gemeinschaft

Empfinden und Bewußtsein verweisen den Menschen der Gegenwart auf die Gemeinschaft. In der gemeinsamen Bußfeier wird diese Zeitströmung ernst genommen und einer theologisch legitimen Pastoral zugeführt: der gemeinschaftliche Bußvollzug greift den Wert und den Ausdruck des Gemeinschaftsdenkens auf und macht ihn seelsorglich fruchtbar. Andererseits muß sich die Gruppe von Menschen, die gemeinsam die Vergebung sucht und in der Vergebung Gemeinschaft finden will, auf ein geistliches Gesetz aufmerksam machen lassen: das Bestreben des Sünders, sich zu verbergen (vgl. Gen 3, 8).

Dietrich Bonhoeffer hat dieses Gesetz in seinem Buch „Gemeinsames Leben" (München 1951, 77 f.) folgendermaßen formuliert: „Sünde will unerkannt bleiben. Sie scheut das Licht. Im

Dunkel des Unausgesprochenen vergiftet sie das ganze Wesen des Menschen. Das kann mitten in der frommen Gemeinschaft geschehen ... In der Beichte geschieht der Durchbruch zur Gemeinschaft ... Indem das Sündenbekenntnis im Angesicht des christlichen Bruders geschieht, wird die letzte Festung der Selbstrechtfertigung preisgegeben. Der Sünder liefert sich aus, er gibt all sein Böses hin, er gibt sein Herz Gott, und er findet die Vergebung aller seiner Sünden in der Gemeinschaft Jesu Christi und des Bruders. Die ausgesprochene, bekannte Sünde hat alle Macht verloren. Sie ist als Sünde offenbar geworden und gerichtet. Sie vermag die Gemeinschaft nicht mehr zu zerreißen. Nun trägt die Gemeinschaft die Sünde des Bruders. Er ist mit seinem Bösen nicht mehr allein, sondern er hat sein Böses mit der Beichte ‚abgelegt', Gott hingegeben. Es ist ihm abgenommen. Nun steht er in der Gemeinschaft der Sünder, die von der Gnade Gottes im Kreuze Jesu Christi leben. Nun darf er Sünder sein und doch der Gnade Gottes froh werden. Er darf seine Sünden bekennen und gerade erst Gemeinschaft finden. Die verborgene Sünde trennt ihn von der Gemeinschaft, machte alle scheinbare Gemeinschaft unwahr, die bekannte Sünde half ihm zur wahren Gemeinschaft mit den Brüdern in Jesus Christus."

Gemeinschaft gelingt also nur, wenn die Wirklichkeit, die der einzelne darstellt, nicht übersprungen wird. Darum kann auch die Verstrickung einer Gemeinde in Schuld und das Geschenk der Vergebung die Dialektik von einzelnem und Gemeinschaft nicht ausklammern.

Heute ist diese Dialektik deshalb besonders zu beachten, da es häufig so scheint, als werde sie in den Kollektivismus hinein aufgehoben. Es würde zu weit führen, hier darzulegen, wie die Epoche des Individualismus abgelöst wurde von einer Zeit, die gekennzeichnet ist von der Herrschaft des Apparats, der menschliches Leben und Zusammenleben einer fortschreitenden Durchorganisierung und Reglementierung unterwirft. Eine soziale Umstrukturierung greift Platz durch die ständig wachsende Bevölkerungsdichte und wird ermöglicht durch eine Technik, die die Versorgung, aber auch die Lenkung der Massen sicherstellt. „Indem bei dieser Entwicklung der einzelne immer mehr in ein dichtes Netz interpersonaler und transpersonaler Beziehungen und Abhängigkeiten eingeordnet und recht eigentlich zur ‚Schnittpunktexistenz' (Gehlen) wird, verschiebt sich das dialektische Gleichgewicht zwischen dem einzelnen und der Sozietät unversehens, aber zwangsläufig nach der Seite der Sozietät; es kommt zu einer sozialen Überdeterminiertheit des Individuums." [38]

Die Reaktionen auf diese Verschiebung des sozial-individualen Gleichgewichts sind in einigen Zeitphänomenen greifbar: In Europa versuchte die Philosophie des Existentialismus dadurch zum Sein in der „Eigentlichkeit" zu verhelfen, daß sie vom Druck der Sozietät löst und sozietär festgelegte Formen des „Man" unwirksam macht. In den USA wird das Buch von David Riesman „Die einsame Masse" zum Bestseller, weil ein „außengeleiteter", sozial überdeterminierter Mensch den Wert von Individualität und Spontaneität neu entdecken konnte. Die Psychotherapie Freudscher Schule strebt an, den Kranken von der Neurose zu heilen, weil der Druck der Gesellschaft die Selbstverwirklichung verhindert und Verdrängungen heraufbeschworen hat. C. G. Jung stellt

[38] Ph. Lersch, Der Mensch als soziales Wesen (München ²1965) 229; vgl. zum Ganzen ebd. 219–236.

sich dem Problem der „Individuation", damit dem einzelnen Selbstverwirklichung gelinge und die Persönlichkeit zu sich selber komme.

Wer sich geistige Strömungen und Trends unserer Epoche vor Augen hält, um eine menschengerechte und zeitnahe Pastoral zu konzipieren, wird wohl bald zum Anwalt eines solchen geistlichen Tuns, in dem der einzelne Glaubende als er selbst zur Geltung kommt. Er wünscht sich, daß die Liturgie im allgemeinen der individuellen persönlichen Gottesbegegnung wieder mehr Raum gewährt. Die Umfrage unter den deutschen Katholiken im Jahr 1970 hat gezeigt, wie stark das Bedürfnis danach ist. Auf die Frage „Was ist für Sie an der Heiligen Messe besonders wichtig?" standen an erster und dritter Stelle der Häufigkeitsskala die Antworten „Begegnung mit Gott" und „stilles, persönliches Gebet".

Großer menschlicher und seelsorglicher Schaden wäre demnach nicht auszuschließen, nähme man unkritisch eine Entwicklung hin, in der die Einzelbeichte – ohnehin eine der letzten offiziellen Möglichkeiten privat-persönlicher Kontaktnahme zwischen den Seelsorgern und den übrigen Gliedern einer Gemeinde – praktisch durch den gemeinsamen Bußgottesdienst ersetzt wird.

Ein letzter Aspekt kann schließlich nur noch angedeutet werden. Für die Christen zeigt sich die allgemein feststellbare Aktuierung des Gemeinschaftsbewußtseins auch in einer Besinnung von großer Intensität auf die Kirche. Ortskirche und Gemeinde stehen bei sehr vielen im Mittelpunkt der Reflexion. Man engagiert sich für oder gegen sie, weiß sich durch sie gebunden oder herausgefordert. Auch die Teilnahme an kirchlichen Zusammenkünften orientiert zunächst nur auf die Kirche als gesellschaftliche Gruppe. Sie führt nicht notwendig darüber hinaus und kann sich in einer neuen Art von „Milieu-Katholizismus" erschöpfen: der Sozialkörper Kirche motiviert zur Teilnahme am kirchlichen Leben. Guardinis Satz von der Kirche, die in den Seelen erwacht, hat also nicht nur seinen erfreulichen, sondern auch seinen problematischen Sinn.

Wenn also die kirchliche Gemeinschaft sich zum ausschließlichen Bezugsobjekt aller religiösen Interessen aufblähte, dann wäre es nur ein Schritt bis zur Perversion, daß sie sich nämlich in ihrem geistlichen Tun selbst suchte. Statt in Anbetung verfiele sie in den Kult ihrer selbst[39].

Nun soll zwar niemand den Unterschied zwischen Gott und seiner Gemeinde zur Alternative verschärfen. Doch darf auch beides nicht zur Identität zusammengeschmolzen werden. Nur eine kollektivistische Auffassung mag Gott mit dem Ganzen identifizieren und dem einzelnen eine unendliche Geborgenheit im Kollektiv suggerieren. Dem Glaubenden kann dagegen die Gemeinschaft nicht den Blick auf Gott verstellen – selbst nicht in unserer Zeit, in der er das Bewußtsein vom heute wirkenden Vater Jesu Christi nur mit Anstrengung wachhalten kann.

[39] E. Güttgemanns (Der leidende Apostel und sein Herr, Göttingen 1966, 53 ff.) ist der Ansicht – die freilich nicht ohne Widerspruch blieb –, daß bereits Paulus in 1 Kor 11 Tendenzen bekämpft, die die eigene Gemeinde als eine Art Pneuma-Christus auffaßten.

Elisabeth von der Lieth

Rahmenrichtlinien in der Diskussion

Bis vor etwa zehn Jahren hat sich die deutsche Öffentlichkeit so gut wie gar nicht um bildungspolitische Probleme gekümmert. Aber spätestens seit Georg Pichts „Die deutsche Bildungskatastrophe" (Freiburg 1964) ist das gründlich anders geworden. Zeitungen, Zeitschriften, Rundfunk, Fernsehen nehmen sich der Probleme intensiv, wenn auch mit wechselndem Sachverstand und wachsender Polarisierung der jeweiligen Standpunkte an. Das hat zwar das öffentliche Interesse an bildungspolitischen Themen stimuliert, gleichzeitig aber eine solche verwirrende Fülle von Meinungen und Emotionen produziert, daß es heute außerordentlich schwierig ist, ein bildungspolitisches Sachproblem emotionsfrei zu diskutieren.

Rahmenrichtlinien sind in den letzten Monaten gleich zweimal in das Kreuzfeuer öffentlicher Kritik geraten: Einmal aus Anlaß der hessischen Rahmenrichtlinien, vor allem für die Fächer Deutsch und Gesellschaftskunde, zum anderen im Zusammenhang mit der jüngsten Empfehlung des Deutschen Bildungsrats „Verstärkte Selbständigkeit der Schule und Partizipation der Lehrer, Schüler und Eltern". Es muß daher zunächst geklärt werden, was sich unter dem Terminus „Rahmenrichtlinien" jeweils verbirgt.

Die Empfehlung des Deutschen Bildungsrats

Nach dem Grundgesetz steht das gesamte Schulwesen unter der Aufsicht des Staats, und da die Schul- und Kulturpolitik Landes- und nicht Bundessache ist, stellen die Kultusminister der elf Bundesländer jeweils diese Aufsicht des Staats dar. Die Kultusminister sind dem Parlament verantwortlich für das, was in den Schulen geschieht. Sie nehmen ihr Aufsichtsrecht über eine institutionalisierte Schulverwaltung und Schulaufsicht einerseits und über Richtlinien und Lehrpläne andrerseits wahr. Das Zustandekommen der Richtlinien und Lehrpläne geschieht in der Regel in Gremien, die vom Kultusministerium berufen werden. Es gibt Ansätze, die Lehrplanarbeit eigenen Instituten zu übertragen, doch unterstehen diese Institute entweder direkt dem Kultusministerium (wie z. B. das Staatsinstitut für Schulpädagogik, München), oder aber die Arbeitsergebnisse eines selbständigen Instituts (wie z. B. das Institut für Pädagogik der Naturwissenschaften, Kiel) müssen ministeriell genehmigt sein, ehe sie als Lehrpläne in die Schulen gegeben werden können. Die Ständige Konferenz der Kultusminister (KMK) ist bemüht, durch Rahmenvereinbarungen die schul- und bildungspolitische Entwicklung in den Bundesländern möglichst einheitlich zu gestalten.

Das ist bisher im Bereich der Organisationsstrukturen einigermaßen gelungen, nicht aber im Bereich der Lehrpläne für die einzelnen Schularten und Schulfächer. Eine vergleichende Lehrplananalyse macht das deutlich. Sie fördert beträchtliche Unterschiede zutage sowohl hinsichtlich der Inhalte wie der Ausführlichkeit und der Kontrollmöglichkeiten durch die Schulaufsicht. In allen Bundesländern werden Lehrpläne von Zeit zu Zeit überarbeitet und dabei in größerem oder geringerem Maß modernisiert. Lehrpläne älterer Provenienz erkennt man daran, daß sie in einer Präambel das Bildungsziel des betreffenden Fachs formulieren und dann im Lehrplan selbst einen Katalog der zu behandelnden Themen aufführen. Die pädagogische Freiheit des Lehrers kommt weniger bei der Auswahl der Bildungsinhalte, sondern eher in der Wahl der Unterrichtsmethode und in seinem pädagogischen Verhalten vor der Klasse zum Ausdruck.

Spätestens seit 1967, als S. B. Robinsohn „Bildungsreform als Revision des Curriculum" (Neuwied ^{3}1970) veröffentlichte, ist die herkömmliche Lehrplanarbeit ins Kreuzfeuer der Kritik geraten. Eine ideologiekritische Analyse der Präambeln enthüllte, wie sehr hier idealistische Wunschvorstellungen bestimmend waren[1], eine Analyse der Stoffpläne, wie locker oft die Beziehung zum angestrebten Bildungsziel war. Die unmittelbar danach einsetzende Curriculumforschung hat mindestens die Erkenntnis gebracht, daß Bildungsziele Leerformeln bleiben, wenn man nicht zeigen kann, daß sie sich im Unterricht konkretisieren lassen. Es ist hier nicht der Ort, die inzwischen gewaltig angewachsene Curriculumdiskussion mit all ihren Detailproblemen auszubreiten[2]. Sie dauert noch an und wird so schnell an kein Ende kommen. Aber als gesichert kann gelten, daß 1. der Lernerfolg eines Schülers nicht allein vom Gegenstand abhängt, sondern auch von Variablen, die sich aus der konkreten Schulsituation ergeben, 2. das gleiche Lernziel über verschiedene Gegenstände erreicht werden kann, und 3. die individuelle Förderung der Schüler eine größere Flexibilität im Unterrichtsangebot erfordert, als sie die herkömmlichen Lehrpläne gestatten.

In dieser Erkenntnis hat der Deutsche Bildungsrat[3] empfohlen, Lehrpläne künftig als Rahmenrichtlinien herauszugeben und die inhaltliche Füllung im Detail der einzelnen Schule zu überlassen. Entsprechend soll die Schulaufsicht vor allem tätig werden, wenn die Rahmenrichtlinien verletzt werden, als Rechtsaufsicht und Fachaufsicht, im übrigen aber die Weisung zugunsten intensiver Beratung zurücknehmen. Im Wortlaut:

„Diese Rahmenrichtlinien sollen die herkömmlichen Lehr- oder Rahmenpläne ersetzen. Sie sollen Aussagen machen zu den allgemeinen Prinzipien, den Zielen des Unterrichts, der Unterrichtsorganisation, den Methoden, den Medien, den Erfolgskontrollen und den Verfahrensgrundsätzen.

[1] Eine Blütenlese solcher Präambeln im „Jargon der Eigentlichkeit" findet sich bei H. Blankertz, Theorien und Modelle der Didaktik (München ^{2}1969) 140 ff.

[2] F. Achtenhagen – H. L. Meyer, Curriculumrevision. Möglichkeiten und Grenzen (München 1971).

[3] Deutscher Bildungsrat, Empfehlungen der Bildungskommission. Zur Reform von Organisation und Verwaltung im Bildungswesen, Teil I: Verstärkte Selbständigkeit der Schule und Partizipation der Lehrer, Schüler und Eltern (Bundesdruckerei Bonn 1973).

Rahmenrichtlinien geben auf diesen Gebieten zum Teil verbindliche Vorgaben, zum Teil Anregungen und Angebote; sie enthalten auch Experimentierklauseln, die es Curriculum-Entwicklungsgruppen ermöglichen, von einzelnen Bestimmungen der Rahmenrichtlinien abzuweichen. Sie eröffnen die für die Gestaltung von Schule und Unterricht erforderlichen Handlungs- und Entscheidungsräume und überlassen insbesondere die Entwicklung und Änderung von Arbeits- und Interaktionsformen der einzelnen Schule selbst" (18).

„Die Erarbeitung, Erprobung und Einführung der Rahmenrichtlinien wird nicht in einer kurzen Zeitspanne geleistet werden können. In dieser Einführungsphase kann auf ein Weisungsrecht der Schulaufsicht grundsätzlich nicht verzichtet werden. Der Schwerpunkt für die Schulaufsicht innerhalb und außerhalb der Rahmenrichtlinien wird aber in der Beratung liegen . . . Die Vertreter der Aufsicht werden informierend, beratend, anregend und koordinierend an dem schulischen Prozeß der Selbstkontrolle und der Selbstbindung teilnehmen . . . Verletzen Gremien oder Personen der Schule die Rahmenrichtlinien, so kann die staatliche Schulaufsicht die für die Einhaltung der Rahmenrichtlinien erforderlichen Weisungen erteilen. Soweit die Rahmenrichtlinien nicht verletzt werden, sollte es in dem Kooperationsverhältnis von Schule und Schulaufsicht Weisungen der Schulaufsicht nicht geben" (35).

Das bedeutet praktisch, daß Rahmenrichtlinien an Lernzielen orientiert sind und nicht an bestimmten Stoffplänen, daß Rahmenrichtlinien nicht hinter verschlossenen Türen erarbeitet werden, sondern daß die Öffentlichkeit erfährt, wer sie erstellt hat, daß sie politisch verantwortbar und für die Schulen praktikabel sind. Den Schulen fiele dann zu, für die jeweilige Jahrgangsstufe curriculare Bausteine zu entwickeln, die innerhalb der Rahmenrichtlinien bleiben und die gesetzten Lernziele erreichen müssen. Daraus ergibt sich ein Zwang zur Kooperation der Fachlehrer, die curriculare Bausteine gemeinsam planen, aber selbständig in Unterricht umsetzen müssen. Das ist für die meisten Lehrer ein ungewohntes Verfahren, und man darf nicht erwarten, daß es von Anfang an reibungslos funktioniert. Rahmenrichtlinien verändern nicht nur die didaktische Strukturierung einzelner Schulfächer, sie verändern vor allem das Verhältnis von Schulaufsicht und Schule, zwischen Lehrer und Lehrer, zwischen Lehrern und Schülern. Bestimmte Kompetenzen werden aus der Schulverwaltung in die Schulen verlagert und dort unter Partizipation von Schülern und Eltern wahrgenommen. Sie ändern aber nichts an der Staatsaufsicht und an den ministeriellen Kontroll- und Weisungsrechten, ja, sie machen eine effektive Kontrolle überhaupt erst möglich:

„Allerdings darf die Erkenntnis der tatsächlichen Grenzen zentraler Steuerung und Kontrolle nicht zu der Schlußfolgerung führen, daß verbindliche Rahmenvorgaben und eine Kontrolle ihrer Einhaltung überflüssig sind. Es geht nicht um den Abbau von Kontrolle, sondern um den Abschied von einer Kontrollfiktion und um den Aufbau von Kontrollprozessen, die für die tatsächliche Planung und Gestaltung wirksam werden können" (A 10).

Kritik an der Empfehlung des Deutschen Bildungsrats

Obwohl die Formulierungen der Empfehlung eigentlich recht unmißverständlich sind, hat kurz nach ihrem Erscheinen ein bundesweites Presseecho für eine kritische Auseinandersetzung gesorgt. Angriffspunkte waren unter anderem die Rahmenricht-

linien. Ihnen wurde vorgeworfen, sie machten die Chancengleichheit für Schüler zunichte, ihnen wurde unterstellt, sie versuchten, die Schule aus der Staatsaufsicht zu lösen und den Lehrer um seine pädagogische Freiheit zu bringen, indem sie ihn einem Kollektivdruck aussetzten. Eine genaue Lektüre der Empfehlung und ihres umfangreichen Begründungsteils müßte die Bedenken eigentlich ausräumen können; aber im Kontext der gegenwärtigen Polarisierung in schul- und hochschulpolitischen Fragen ist das Mißtrauen zumindest subjektiv verständlich. Die Rahmenrichtlinien sind ja nur ein Teil der Empfehlung, der es um „verstärkte Selbständigkeit der Schule und Partizipation von Lehrern, Schülern und Eltern" geht. Angesichts der bedenklichen Situation an manchen Hochschulen als Folge von Drittelparitäten und veränderten Mitbestimmungskompetenzen ist der hohe Grad von Sensibilität gegen allzuviel „Demokratisierung" an der „Basis" immerhin begreiflich.

Dennoch muß man die Rahmenrichtlinien des Bildungsrats in Schutz nehmen. Daß sie die Schule nicht aus der Staatsaufsicht lösen, daß sie im Gegenteil eine effektive Kontrolle und Aufsicht überhaupt erst ermöglichen, wurde oben bereits gesagt. Beharrt eine Schulverwaltung bei der bisherigen Praxis der Lehrpläne mit detaillierten Themenkatalogen, Stoffplänen und genauem Lektürekanon, meint sie, dadurch und nur dadurch eine wirksame Staatsaufsicht wahrnehmen zu können, dann erliegt sie einer Kontrollfiktion. Keine Schulverwaltung ist personell so ausgestattet, daß eine permanente Kontrolle aller Lehrer möglich wäre, und auch der Direktor einer Schule ist überfordert, wenn er diese Kontrolle leisten soll. Die Einhaltung von Rahmenrichtlinien bzw. ihre Verletzung ist tatsächlich und wirksam zu kontrollieren, weil der Nachweis leichter zu führen ist.

Die pädagogische Freiheit des Lehrers muß differenziert betrachtet werden. Rahmenrichtlinien verändern sie, heben sie aber nicht auf. In der bisherigen Richtlinienpraxis mit ihren detaillierten Stoffplänen bestand die pädagogische Freiheit des Lehrers in der Wahl der Methode und in seinem pädagogischen Verhalten vor der Klasse. Gerade hier aber sollte er um der Schüler willen gebunden werden, wenn man nicht pädagogischer Willkür das Wort reden will. In der Auswahl der Gegenstände, in ihrer didaktischen Strukturierung hingegen sollte er nicht zum Erfüllungsgehilfen einer Ministerialbürokratie werden müssen, die oft aus großer Distanz zur Schulwirklichkeit und in schöner Ahnungslosigkeit über erziehungswissenschaftliche Erkenntnisse ihre Lehrpläne entworfen hat[4].

Rahmenrichtlinien ermöglichen es dem einzelnen Lehrer, seine pädagogische Freiheit in die Fachkonferenzen einzubringen, Sachkompetenz, pädagogische und politische Vernunft geltend zu machen, wenn es darum geht, die curricularen Bausteine für eine bestimmte Jahrgangsstufe zu entwickeln. Seinen konkreten Unterricht muß er allein verantworten, aber seinen Einfluß kann er geltend machen, wenn es um das gemeinsam zu Planende geht. Dadurch ist eine wirksamere Kontrolle politisch engagierter,

[4] Beispiele finden sich u. a. bei H. Rumpf, Scheinklarheiten (Braunschweig 1971) bes. 128 ff.

oft aber auch ideologisch verhärteter Lehrer möglich, die heute im trotzigen Alleingang „die Gesellschaft verändern" möchten und die viel Unheil anrichten können, ehe eine Schulaufsicht wirklich tätig werden kann. Unreflektiertes Engagement kann in Planungskonferenzen und gemeinsamen Beschlüssen neutralisiert oder besser: der Reflexion zugänglich gemacht werden, ohne daß der einzelne Lehrer „kollektiv vorprogrammierten Lernschritten" sklavisch unterworfen würde.

Die Sorge um die allzu divergierenden Einzelcurricula, die sich aus Rahmenrichtlinien ergeben können, ist sicher der Einwand, der am ernstesten zu nehmen ist, weil er den stärksten Rückhalt in der Realität hat. Der Bildungsrat selbst hat dieses Problem durchaus gesehen:

„Die empfohlene begrenzte Verselbständigung und Partizipation widerspricht in einem gewissen Umfang der Forderung nach Einheitlichkeit des Schulwesens. Soweit darunter mehr verstanden wird als die Einheitlichkeit der Ziele, Standards und Ausstattung der Schulen, besteht ein Zielkonflikt zwischen dieser weitgehenden Einheitlichkeit des Schulwesens einerseits und der Individualisierung und Differenzierung des Unterrichts andrerseits; mehr als diese Einheitlichkeit des Schulwesens ist die individuelle Förderung und Entfaltung des einzelnen Schülers und damit ein gewisses Maß an Mannigfaltigkeit und Verselbständigung die Voraussetzung der Chancengleichheit. Nur in diesem Rahmen kann auch das Problem des Schulwechslers gelöst werden. Für ihn muß in der neuen Schule oder Klasse im Zusammenhang einer flexiblen Differenzierung eine individuelle Förderung geboten werden, die er benötigt, um Anschluß an die jeweilige Lerngruppe zu finden" (39).

Er macht also zugleich darauf aufmerksam, wie problematisch es ist, „Chancengleichheit" der Schüler an die gleichen Inhalte zu binden, zumal die inhaltliche Gleichheit auch der Lehrpläne heute eine Fiktion ist. Man braucht nur einmal die Lehrpläne zweier Bundesländer in einem bestimmten Fach und für eine bestimmte Klassenstufe stichprobenartig zu vergleichen, um festzustellen, wie unterschiedlich die konkreten Lernbedingungen sind, die ein Schüler vorfindet, der die Schule wechselt. Rahmenrichtlinien ermöglichen eine größere Übereinstimmung zwischen den einzelnen Bundesländern, weil man sich auf „Rahmen" leichter einigen kann als auf Details, und die inhaltlichen Details, die von Schule zu Schule stärker variieren mögen als bisher, sollten „Chancengleichheit" nicht gefährden dürfen: Der Bildungsprozeß eines Menschen hängt nicht sosehr von den Inhalten ab, die im einzelnen geboten werden, sondern von den Verfahren, mit denen ein Schüler umzugehen gelernt hat. Verfahren aber sind an verschiedenen Gegenständen übbar und grundsätzlich transferierbar.

Die hessischen Rahmenrichtlinien

Die hessischen Rahmenrichtlinien beschäftigen die Publizistik länger und intensiver, als es die Empfehlung des Deutschen Bildungsrats tut. Das hat verschiedene Gründe, und vermutlich hat die Empfehlung des Bildungsrats einen Teil der Kritik abbekommen, die eigentlich den hessischen Rahmenrichtlinien zugedacht war.

Zunächst muß festgehalten werden, daß die hessischen Rahmenrichtlinien zum Teil

das konkretisieren, was der Bildungsrat empfohlen hat: Im Vordergrund stehen Lernziele, die ausführlich begründet werden. Aussagen zu den Inhalten werden in empfehlender, nicht in verordnender Form getroffen. Die Rahmenrichtlinien gelten für die gesamte Sekundarstufe I, also für alle Zehn- bis Fünfzehnjährigen, ohne daß unterschiedliche Richtlinien für die einzelnen Schularten je besonders ausgewiesen würden. Insofern entsprechen sie der Empfehlung des Bildungsrats. Sie können diese Empfehlung nicht mehr für sich in Anspruch nehmen, wenn es um das Zustandekommen der Richtlinien geht und vor allem um die Forderung, „daß in einer wissenschaftsbestimmten Schule dem Pluralismus wissenschaftlicher Theorien Rechnung getragen werden muß" (Bildungsrat, S. 18).

Die grundsätzliche Problematik der „Gesinnungsfächer"

Die heftige Kontroverse, die dankenswerterweise in aller Öffentlichkeit ausgetragen wird, hat sich vor allem an den Rahmenrichtlinien für die Fächer Deutsch und Gesellschaftskunde entzündet. Die Richtlinien für das Fach Kunsterziehung blieben, obwohl ebenso anfechtbar, bisher fast unbeachtet. Die Konzentration auf Deutsch und Gesellschaftskunde wird verständlich, wenn man bedenkt, daß es sich hier um die berühmten „Gesinnungsfächer" handelt, um Schulfächer also, in denen es nicht möglich ist, den „Stoff" ohne bestimmte Wertsetzungen und Einstellungen zu vermitteln. Deutsch und Gesellschaftskunde (eine Integration der Fächer Geschichte, Erdkunde und Sozialkunde) sind ihrer Natur nach darauf angelegt, bestimmte Werthaltungen und Einstellungen im Schüler aufzubauen. Sie sind ihrer wissenschaftstheoretischen Struktur nach so vielschichtig und so komplex, daß sie immer nur in Auswahl unterrichtet werden können. Auswahl aber ist ein eminent politisches Moment, und auch der Lehrer, der „neutral" unterrichten möchte, fällt noch einmal wieder eine politische Entscheidung. Deutsch und Gesellschaftskunde haben keinen linearen Aufbau wie etwa die Mathematik, keine zwingende Systematik wie etwa die Physik, sie sind also dem subjektiven Zugriff des Lehrers stärker ausgesetzt als die Naturwissenschaften. Die spezifischen Methoden der Geisteswissenschaften haben alternative Interpretationsmodelle hervorgebracht.

Dieser Vielfalt der möglichen Inhalte und Methoden steht die prägende Kraft gegenüber, die gerade von den „Gesinnungsfächern" auf junge Menschen ausgehen kann. Das haben die Lehrplangestalter seit eh und je gewußt, und eine Analyse der Deutschlehrpläne[5] aus den letzten 100 Jahren etwa zeigt, wie widerstandslos die Germanistik sich hat mißbrauchen lassen für patriotische, nationalistische, ja chauvinistische Ambitionen oder auch für den Rückzug in die deutsche Innerlichkeit. Ähnliches gilt für das Fach Geschichte. Heldenverehrung, zumindest Personalisierung der Geschichte haben die Lehrpläne bestimmt. Der chronologische Ablauf leistete einem unpolitischen Histo-

[5] H.-J. Frank, Geschichte des Deutschunterrichts (München 1973).

rizismus Vorschub. Auch als man von der Geschichte zur Gemeinschaftskunde überging und sich um die politische Bildung der jungen Generation sorgte, blieb die gesellschaftliche Wirklichkeit mit ihren ökonomischen Zwängen und Abhängigkeiten nahezu ausgeklammert. Unreflektierter Antikommunismus, Partnerschafts- und Harmoniemodell bestimmten bis in die sechziger Jahre hinein die offiziellen Lehrpläne für Geschichte, Sozialkunde, Gemeinschaftskunde, von einzelnen rühmlichen Ausnahmen abgesehen. Es waren eine domestizierte Literatur und eine domestizierte Politik, die in den Schulen behandelt wurden, in den Haupt- und Realschulen vermutlich noch einseitiger als in den Gymnasien.

Vor diesem Hintergrund müssen die hessischen Rahmenrichtlinien gesehen werden, wenn man ihnen gerecht werden will: Sie brechen mit einer obsolet gewordenen Lehrplantradition. Deswegen sind sie allerdings noch nicht gerechtfertigt. Sie sind einseitig, sie verabsolutieren mögliche Standpunkte, sie machen soziologische und soziolinguistische Hypothesen, die in der Fachwelt selbst noch kontrovers sind, zum Fundament ihrer Lernzielbestimmungen. Sie brechen radikal nicht nur mit der Literaturgeschichte, sondern auch mit der Literatur im herkömmlichen Verständnis. Sie gehen in der Gesellschaftskunde so ausschließlich von den aktuellen Interessen der Schüler aus, daß die Geschichte zur Magd der Soziologie wird. Sie strapazieren das Konfliktmodell und reduzieren Deutschunterricht auf Kommunikationstheorie. Alle diese kritischen Einwände sind inzwischen detailliert und aus berufenem Mund erhoben worden[6]; aber es darf nicht verschwiegen werden, daß die Kritik an den hessischen Rahmenrichtlinien auch Töne angenommen hat, die den Kritikern wenig Ehre machen. Vermutlich sind diese Töne der Anlaß gewesen, daß sich 71 Professoren, Lehrer, Journalisten in einem „Offenen Brief" hinter die Rahmenrichtlinien gestellt haben.

Zur Kritik der Rahmenrichtlinien

Die erste Reaktion auf die Richtlinien waren leider nicht kritische Analysen aus der Feder von Fachleuten, sondern politisches Feldgeschrei: Die Landtagsdebatte vom 29. März 1973 in Wiesbaden zeigte, wie sehr parteipolitische Sehweise das Blickfeld einengen kann, und zwar auf beiden Seiten. Daß der jeweilige Standpunkt hier besonders kompromißlos vertreten wurde, hängt sicher mit der eigentümlichen Lage in Hessen zusammen. In keinem anderen Bundesland hat die parteipolitische Polarisierung eine solche Eskalation erreicht, stehen sich Regierungs- und Oppositionspartei so un-

[6] Vgl. bes. H. Giesecke, Neue hessische Rahmenrichtlinien für den Lernbereich Gesellschaftskunde/Sekundarstufe I, in: Die neue Sammlung (1973), H. 2; P. Wapnewski, Deutsch im hessischen Rahmen, in: Merkur (1973), H. 305. Wapnewski ist allerdings durch die pauschale Kritik an den Rahmenrichtlinien so gereizt, daß er sie zunächst vehement verteidigt, dann aber doch sehr scharf kritisiert. Hermann Lübbe und Thomas Nipperdey haben ein kritisches Gutachten angefertigt, Golo Mann hat sich in der Süddeutschen Zeitung, Ulrich Greiner in der FAZ kritisch geäußert.

versöhnlich gegenüber. Ein solches Klima ist der Klärung von Sachfragen, detaillierter Behandlung von Einzelproblemen, gelassenem Austausch von Argumenten nicht günstig. Totaler Angriff provoziert totale Verteidigung. Kompromißlösungen können so nicht zustande kommen. Gerade im Hinblick auf Schulprobleme aber sind Kompromißlösungen unerläßlich, denn von ihnen sind alle Schüler betroffen, und alle Eltern müßten im Prinzip ja sagen können zu dem, was in den Schulen von Amts wegen geschieht. Rahmenrichtlinien eignen sich daher schlecht als Wahlkampfthema. Aber die Atmosphäre einer Landtagsdebatte begünstigt es, daß die Sachfragen an den Rand und die politische Munition ins Zentrum geraten. Die – berechtigten – Bedenken der politischen Opposition sind inzwischen im benachbarten Mainz klar, detailliert und auf hohem sachlichen und sprachlichen Niveau vorgetragen worden[7] – ob dadurch eine Modifikation der hessischen Rahmenrichtlinien erreicht werden konnte, muß abgewartet werden.

Eine Kritik der Kritik an den Rahmenrichtlinien ist aber noch kein Plädoyer für die Rahmenrichtlinien. Eine bedenkliche Sache wird nicht dadurch gut, daß sie mit unzulänglichen Argumenten angegriffen wird. Überzeugende Kritik ist nicht aus dem politischen Raum erfolgt, sondern aus dem Raum der Universität[8]. Verschiedene Professoren haben trotz unterschiedlicher Grundeinstellung deutlich gemacht, daß und warum sie die Rahmenrichtlinien für bedenklich, zumindest aber für korrektur- und ergänzungsbedürftig halten. Diese Kritik macht ein elementares Defizit der Richtlinien deutlich: Ihr Zustandekommen entspricht weder demokratischer Gepflogenheit, noch tragen sie dem Pluralismus wissenschaftlicher Theorien Rechnung, die der Bildungsrat ausdrücklich für Rahmenrichtlinien gefordert hat. Der hessische Kultusminister hat eine kleine, engagierte, sicher auch qualifizierte, aber untereinander nur allzu einige und gleichsinnig operierende Gruppe mit den Rahmenrichtlinien beauftragt. Es fehlten handfeste Praktiker aus der Schule und Fachwissenschaftler aus der Universität. Die Arbeit geriet bald unter Zeitdruck. Niemand hatte die Zeit und die Möglichkeit, die Rahmenrichtlinien von dem entsetzlichen Soziologendeutsch zu befreien, das ihre Lektüre so zeitraubend und so unerfreulich macht und das vermutlich nicht wenig dazu beigetragen hat, daß die Kritik sich häufig so gereizt und emotional aufgeladen artikulierte. Niemand hat auch die Einseitigkeiten korrigieren und relativieren können, die selbst von wohlwollenden Kritikern diagnostiziert worden sind.

[7] H.-R. Laurien in: Kulturpolitischer Informationsdienst 1973, Nr. 9, und ausführlicher in einem Grundsatzreferat auf der Herbsttagung der Deutschen Akademie in Darmstadt 1973.
[8] Siehe Anm. 6.

Pädagogische Bedenken gegen die Rahmenrichtlinien

Nun könnte man einwenden, daß die Rahmenrichtlinien bewußt bisher Vernachlässigtes und lange Verdrängtes scharf haben herausprofilieren wollen, in gewollter Ausdrücklichkeit und Ausschließlichkeit, damit es überhaupt neben andere Bewußtseinsinhalte treten und so einen Pluralismus der Standpunkte und Betrachtungsweisen allererst ermöglichen kann. Solange man im Bereich der theoretischen Diskussion bleibt, mag das plausibel klingen. Aber Richtlinien sind dazu bestimmt, in Unterricht umgesetzt zu werden; nicht ihre theoretische Absicht, ihre praktische Wirkung ist maßgebend, und von hier aus gesehen verstärken sich die Bedenken gegen die Rahmenrichtlinien. Gerade daß sie für die Sekundarstufe I gedacht sind, für Zehn- bis Fünfzehnjährige also, macht ihre Problematik aus. Schüler in diesem Alter haben kaum eine Möglichkeit, die Einseitigkeit des Unterrichts zu durchschauen und sich der manipulativen Kraft bestimmter Doktrinen zu entziehen. Sie können in der Regel gar nicht anders, als das Einseitige für das Ganze zu nehmen, weil ihnen die Kenntnis möglicher Alternativen noch fehlt und die Einsicht in die Relativität jedes didaktischen Konzepts noch nicht zugänglich ist. Daß die Themen im Fach Deutsch, vor allem aber im Fach Gesellschaftskunde sehr stark von der Lebenswirklichkeit des Schülers ausgehen, seine realen Erfahrungen thematisieren, sichert ihnen das Interesse der Schüler und ihre besondere Aufgeschlossenheit für die angebotene Deutung der Erfahrungen. Aber so sinnvoll es z. B. ist, daß Schülerängste in der Schule Gegenstand des Unterrichts sind, so problematisch bleibt es, wenn pubertäre Aufsässigkeit pädagogisch abgesegnet wird im Namen eines überstrapazierten Konfliktdenkens und der Durchsetzung von Interessen.

Sicher gilt auch hier, daß nichts so heiß gegessen wie es gekocht wird und daß Rahmenrichtlinien auf dem Transport vom Ministerium in die Schulstube ganz von selbst etliches an Ballast abwerfen, auch, daß vernünftige und gebildete Lehrer von sich aus Mittel und Wege finden werden, den Freiraum, den Rahmenrichtlinien per definitionem lassen müssen, sinnvoll zu nutzen und das an Pluralismus hinzuzutun, was den Richtlinien selbst fehlt. Aber gerade bei den hessischen Rahmenrichtlinien ist der „Rahmen" selbst schon so festgefügt, sind die Aussagen zur inhaltlichen Füllung schon so definit, daß sehr wenig Spielraum bleibt für Alternativen. Thomas Nipperdey[9] hat überzeugend deutlich gemacht, wie sich hier ein nicht hinterfragbarer Dogmatismus gegen Kritik und Modifikation abschirmt.

Der hessische Kultusminister hat der massiven Kritik dadurch die Spitze zu nehmen versucht, daß er auf den vorläufigen Charakter der Rahmenrichtlinien hinwies und deutlich machte, daß sie zunächst zur Erprobung gedacht seien mit dem Ziel, möglichst viele kritische Rückmeldungen in eine neue Fassung einzubringen. Das klingt demo-

[9] Th. Nipperdey, Ist Konflikt die einzige Wahrheit der Gesellschaft? Mensch und Gesellschaft in den hessischen Rahmenrichtlinien, in: FAZ vom 24. 10. 73.

kratisch und tolerant. Aber man darf nicht vergessen, daß Erprobung nur im konkreten Unterricht möglich ist, daß also ein Jahr lang Schüler nach diesen Richtlinien unterrichtet werden müssen. Experimente im Unterricht aber stehen unter keinem anderen Gesetz als Experimente mit der Liturgie: sie finden nicht im Laborexperiment statt und daneben gibt es den „normalen" Unterricht, die „normale" Liturgie, sondern sie sind Unterricht, sind Liturgie. Wieviel Verwirrung in Kinderköpfen muß geschehen sein, ehe ein Lehrer Rückmeldung machen kann, daß die Rahmenrichtlinien so nicht praktikabel sind? Woran kann man überhaupt erkennen, daß Modifikationen nötig sind? An Elternprotesten, die sicher zahlreich kommen werden, die aber ihrerseits sehr oft von Sachverstand wenig getrübt sind und häufig in rein emotionaler Abwehr steckenbleiben? An unerwünschten Reaktionen der Schüler? Aber wer definiert hier, was „unerwünscht" ist? Nein, die „kritische Erprobung" stellt eine schlichte Überforderung der Lehrer dar. Nehmen sie ihre pädagogische Verantwortung ernst, dann werden sie das Beste aus der Sache zu machen suchen und ihren Unterricht so strukturieren, daß für die Schüler angemessenes Lernen möglich ist. Dann ist ein Ansatzpunkt für kritische Rückmeldung schwer zu finden. Folgen sie aber getreu dem Geist und dem Buchstaben der Rahmenrichtlinien, identifizieren sie sich gar mit ihnen, dann werden sie kritische Rückmeldung nicht wollen.

Und hier liegt vielleicht das größte Problem der hessischen Rahmenrichtlinien. Professoren an den Hochschulen, Seminarleiter und Fachleiter in den Studienseminaren beobachten mit wachsender Sorge, wie ein Teil des Lehrernachwuchses sich politisiert und in dieser Politisierung sich radikalisiert. Damit keine Mißverständnisse entstehen: Nicht alles, was sich „links" gibt, ist radikal im bedenklichen Sinn. Und es ist hier nicht an die intelligenten, belesenen und klug argumentierenden Marx-Kenner gedacht, die es unter den jungen Lehrern zum Glück auch gibt und die eine Bereicherung für jedes Seminar und auch für jede Schule darstellen. Aber immer weniger unter den jungen Lehrern machen sich die Mühe einer gründlichen Auseinandersetzung mit Marx und seinen Interpreten, immer mehr dagegen verschreiben sich einer Heilslehre, die mit Marx oft nur mehr den Namen gemein hat. Je dünner der Boden ist, auf dem sie sachlich und fachlich stehen, desto intoleranter sind sie, desto verbissener drehen sie ihre Gebetsmühle, und kein Gegenargument – und sei es noch so stichhaltig – vermag ihre Überzeugung zu erschüttern. Selbst indoktriniert, vermögen sie auch ihren eigenen Unterricht nur als Indoktrination zu begreifen. Sie nennen es dann „Parteilichkeit" und merken nicht, wie gefährlich verengt ihr Weltbild ist.

Der Extremistenbeschluß der Ministerpräsidenten schafft mehr Probleme, als er löst, und seine Anwendung ist in einem Rechtsstaat nur auf Extremfälle möglich und auch da an langwierige und komplizierte Prozeduren gebunden. Gerade deswegen ist nicht alles, was noch diesseits des Extremistenbeschlusses sich artikuliert, auch schon unbedenklich. Solchen Lehrern könnte – wenn überhaupt – nur mit Rahmenrichtlinien geholfen werden, die den Pluralismus wissenschaftlicher Theorien zwingend vorgeben. Das aber tun die hessischen Rahmenrichtlinien nicht, sondern sie verstärken den Hang

zur Monokausalität des Denkens, zur Verabsolutierung einer Teilwahrheit. Man wird ihren Verfassern nicht nachweisen können, daß sie das gewollt haben. Aber es dürfte auch schwer sein zu bestreiten, daß zumindest als ungewollte Nebenwirkung einer gefährlichen Bewußtseinsverengung bei Lehrern und dadurch auch bei Schülern Vorschub geleistet wird.

Die Zukunft von Rahmenrichtlinien

Es wäre nicht gut, wenn die Problematik der hessischen Rahmenrichtlinien, die dank einer regen Publizistik in die Öffentlichkeit gedrungen ist, Rahmenrichtlinien „an sich" diskreditierte und dazu führte, daß die Ministerialbürokratien bei ihrem alten Verfahren bleiben und das Heil in möglichst genauen und verbindlichen Stoffplänen suchen, „im Hause" angefertigt. Abgesehen davon, daß dies genau der Fehler der hessischen Rahmenrichtlinien war, würde eine solche Rückkehr zur Praxis der Vergangenheit in mehr als einer Hinsicht bedenklich sein. Wer je Lehrpläne analysiert hat, weiß, daß dieses Verfahren obsolet ist, nicht erst heute. Rahmenrichtlinien müssen nicht aussehen wie die hessischen. Bereits die nordrhein-westfälischen Rahmenrichtlinien – obwohl in Einzelheiten durchaus angreifbar – zeigen, daß es auch anders geht. Das gilt erst recht von den Hamburger Richtlinien, die vor wenigen Wochen erschienen sind. Trotz mancher inhaltlichen Übereinstimmung mit den hessischen Plänen weichen sie in entscheidenden Punkten von ihnen ab und erfüllen die Bedingungen, die der Bildungsrat für die Erstellung von Rahmenrichtlinien gesetzt hat. Das gleiche gilt von den Rahmenrichtlinien für die Mainzer Studienstufe, die z. B. für das Fach Gesellschaftslehre inhaltlich manche Parallele zu den hessischen Rahmenrichtlinien aufweisen, sich aber gerade dadurch von ihnen unterscheiden, daß den Schülern kontroverse Betrachtungsweisen vermittelt werden sollen. So besteht immerhin die Hoffnung, daß, wenn sich der Wirbel um die hessischen Rahmenrichtlinien ein wenig gelegt hat, die Absicht des Bildungsrats in allen Kultusministerien deutlicher erkannt, sachgerechter gewürdigt und in Praxis umgesetzt werden kann.

Hermann Boventer

Fernsehen und Politik

Als eine „nicht zu übersehende Gefahr" unseres öffentlich-rechtlichen Rundfunksystems bezeichnet der Intendant des Senders Freies Berlin, Franz Barsig, einen Wandel im journalistischen Selbstverständnis der Programmacher. Der „Meinungsjournalismus, ja selbst der Kampfjournalismus" habe in den letzten Jahren erheblich an Boden gewonnen. Am deutlichsten könne man das an der Sendeform des politischen Fernsehmagazins erkennen, „ohne jetzt ein bestimmtes, zu günstigen Sendezeiten laufendes Magazin treffen zu wollen oder bestimmte Moderatoren im Auge zu haben". Barsig knüpft daran die fast schon elegisch klingenden Aufforderungen eines Fernsehgewaltigen, „einmal darüber nachzudenken, ob wir nicht auch Halbgötter in Schwarzweiß und in Farbe haben, die man wieder auf die Erde zurückholen müßte" [1].

Parallel mit der Zunahme des kämpferischen Gesinnungs-Journalismus – oder dadurch wesentlich ausgelöst? – verläuft die Politisierung des deutschen Fernsehprogramms. Wie kein anderes Medium hat es das Fernsehen in der Bundesrepublik verstanden, die Politik populär zu machen. Politiker, die ihrer Natur nach populär sein müssen, aber auf dem Bildschirm schlecht „ankommen", haben keine große Chance. Populär geworden sind auch die politischen Moderatoren. Staat machen kann man heute über das Fernsehen wie nie zuvor über ein publizistisches Medium für das persönliche Image, aber auch in des Wortes eigentlicher und doppelter Bedeutung, weil das Fernsehen über Sein oder Nichtsein eines Politikers entscheidend bestimmt und weil es gleichzeitig auch das politische Interesse anregt und beeinflußt.

Das berühmte Nixon-Kennedy-Duell vor den Fernsehkameras im Jahr 1960 dürfte nicht unerheblich zum Sieg des damals Nixon in seinem Bekanntheitsgrad weit unterlegenen Senators aus Massachusetts beigetragen haben. Sechs Jahre früher ist Senator Joseph McCarthy dem Zusammenprall des Fernsehens mit seinem Gesicht, so hat es der amerikanische Schriftsteller John Steinbeck behauptet, zum Opfer gefallen. Der „Kommunistenjäger" hatte alle Merkmale eines Schurkengesichts, wie es Wählern und Zuschauern im Fernseh-Krimi als die Verkörperung des verschlagenen Typs erscheint.

Die Tendenz, daß das Fernsehen in Deutschland eine fortschreitende Politisierung bewirkt, wird bereits durch die bloße Präsenz eines Fernsehapparats bestätigt. Nach einer unveröffentlichten Untersuchung des Allensbacher Meinungsforschungsinstituts aus den Jahren 1966/67, als noch nicht in nahezu jedem Haushalt ein Fernsehapparat stand, hat sich das Interesse an Politik nach Anschaffung eines Fernsehgeräts sprung-

[1] Vgl. Der Journalist, H. 12, 1972, S. 28.

haft erhöht. Im Jahr 1966, unmittelbar vor Anschaffung eines Fernsehgeräts, bekundeten 36 Prozent der Befragten ein dauerhaftes Interesse an Politik. Ein Jahr später, nach Anschaffung des Geräts, waren es 44 Prozent. Im gleichen Zeitraum nahm bei diesen Befragten die Lektüre politischer Nachrichten und Reportagen in Zeitungen zu (von 53 auf 61 Prozent), aber auch politische Leitartikel (31 auf 35 Prozent) und Leserbriefe (28 auf 41 Prozent) wurden mehr gelesen als zuvor[2]. Gestiegen ist also die allgemeine Bereitschaft, sich politisch zu informieren und sich eine Meinung zu bilden.

Das Zeitgeschehen im Programmangebot der ARD nimmt heute schon mehr als ein Drittel der gesamten Sendezeit ein. Die Politik ist längst übergeschwappt in die Fernsehspiel-Dramaturgien, wo man sich der Stoffe annimmt, die, wie es heißt, eine gesellschaftspolitische Relevanz aufweisen. Ob man das Fernsehen in London, New York oder Warschau einschaltet, nirgendwo wird der Politik in der zuschauerträchtigsten Abendzeit soviel Raum gegeben wie im deutschen Fernsehen. „Die in Deutschland zu beobachtende Tendenz, daß das Fernsehen politisches Interesse anregt", so wiederum Elisabeth Noelle-Neumann in der Allensbacher Untersuchung, „ist um so interessanter, als es sich möglicherweise nicht um eine allgemeine internationale Erscheinung handelt." Man hat nämlich in England und den Vereinigten Staaten beobachten können, daß dort bei den Fernsehzuschauern nicht nur der Interessenpegel für Freizeitbeschäftigungen wie Wandern, Musizieren oder Gartenarbeit zurückgegangen ist, sondern ebenso ist auch die Beschäftigung mit Politik, die sich beispielsweise in der Wahrnehmung eines politischen Interesses durch Zeitungs- oder Buchlektüre ausdrückt, geringer geworden. Mit anderen Worten, so folgert Noelle-Neumann: „Man darf also (gegenwärtig) nicht allgemein sagen, das Fernsehen belebt das politische Interesse, sondern es muß heißen, das deutsche Fernsehen macht die Menschen politisch interessiert."

Die Kameras gehen eigene Wege

Der Ehe zwischen Fernsehen und Politik soll im folgenden nachgegangen werden. Ob es eine „glückliche" Ehe ist, wird sich zeigen. Werner Höfer meint, es sei zumindest eine nutzbringende Ehe, weil für die Politik durch die Technik des Fernsehens die Stunde der Wahrheit insofern angebrochen sei, als zumindest die Flucht in die Lüge schwerer gemacht wird. Ist die Politik durchsichtiger geworden? Macht sie die Fernsehkamera durchschaubarer? Höfer: Politische Entscheidungen spielten sich mit Hilfe des Fernsehens auf dem Markt ab, vor aller Augen, und jeder könne schließlich zusehen, wie Politik gemacht wird: „Gute Politik und gutes Fernsehen, das bedeutet: Popularität auf Gegenseitigkeit . . . Das Interessante ist das Populäre: die Schauseite und die Schattenseite der Politik."[3]

Interessant ist die Schattenseite schon, aber wenn die Schau- und Schattenseite der

[2] P. Diehl-Thiele, Wie stark prägt das Fernsehen die öffentliche Meinung?, in: FAZ, 9. 12. 1972.
[3] W. Höfer, Die Popularisierung der Politik, in: Fernsehen in Deutschland (Mainz 1967) 126.

Politik zusammenfallen, beginnt das Problem, was fernsehgerecht und was politisch ist. Ob nicht eine fragwürdige Vorstellung von Politik vermittelt wird, wenn nur dasjenige Geschehen auf den Bildschirm kommt, das ausschnitthaft, dramatisch zugespitzt oder bildhaft verkürzt dargeboten werden kann, ist vielleicht noch die simpelste aller aufkommenden Fragen. Die Zusammenhanglosigkeit der Wort- und Bildfetzen, die beispielsweise durch die Struktur einer Nachrichtensendung vorgegeben ist, kann nur derjenige, der diese Bild-Nachrichten-Bruchstücke in das vorhandene gedankliche Raster seiner politischen Kenntnisse und Informationen, das er aus unterschiedlichen Quellen bezieht, zu synthetisieren vermag, auch zum wirklichen Nutzen seiner politischen Urteilsbildung verwenden.

Die Kameras gehen auch ihre eigenen Wege. Das Medium selbst schafft die Wirklichkeit. Die amerikanischen Demokraten sind heute noch aufgebracht, wenn die Rede auf den Konvent ihrer Partei in Chicago 1968 gebracht wird, als die Kameras nicht in der Halle blieben, sondern die Straßenschlachten draußen, wo jugendliche Randalierer und Polizei sich ein Stelldichein lieferten, plötzlich zum Zentrum des Parteigeschehens machten. Die Kameras wurden „wortbrüchig"; waren sie doch eingeladen worden, die politischen Vorgänge im Inneren der Konventshalle zu filmen, nicht jedoch selbst Politik zu „produzieren".

Die andere Seite in einem Kriegsgeschehen, die es nicht zuläßt, daß Fernsehteams unbehindert filmen, sieht auch ihre Toten nicht in die Wohnstuben der Welt transportiert. Der Vietnamkrieg war der Krieg der Amerikaner – im Fernsehprogramm. Daß Vietcong-Einheiten während der Tet-Offensive in Hué 5700 Menschen erschossen, geköpft und zu Tode gefoltert haben – um nur ein Beispiel aus der Kette grauenhafter Kriegsereignisse zu nennen –, durften, wollten die Kameras nicht wahrnehmen; aber die von den amerikanischen Bombenangriffen zerstörten Hafenanlagen von Haiphong durften sie filmen, und sie taten es mit dem Anspruch der allerhöchsten Authentizität und Objektivität für das Fernsehen in aller Welt. Das weltweite Entsetzen über den „schmutzigsten aller Kriege" war zu wesentlichen Teilen eine fernsehgemachte Entrüstung, dem Zuschauer im abendlichen Lehnstuhl serviert.

Verwechslung von Wirklichkeit

Vielleicht ist es die erstaunlichste Wirkung des Fernsehens, daß es als exakter Spiegel der Wirklichkeit gilt. Lebt der Mensch überhaupt nur „im Bild"? Die Botschaft, die abendlich über die Mattscheibe läuft, ist für Millionen Menschen das Leben – ein Leben aus zweiter und dritter Hand? Die Intellektuellen rümpfen die Nase über die Welt, die im Surrogat erfahren wird. Meistens sind es dieselben Intellektuellen, die das Surrogat auch fabrizieren. Jedenfalls dürfte es eine gesicherte Erkenntnis sein, daß die Primär-Erfahrungen des einzelnen in unserer medialen Gesellschaft rückläufig sind. So erscheint auch die Politik in präparierter Selektion, standardisiert und aus zweiter

Hand. Die Sach- und Sinnzusammenhänge des Politischen, wie es das Fernsehprogramm darbietet, bleiben weithin verstellt[4].

Die Politik hat es auch deshalb so schwer auf dem Bildschirm, weil die Masse der Zuschauer sich nicht die Mühe macht, zwischen Realität und Phantasie zu unterscheiden. Erdachtes, gemachtes und erfahrenes Leben fließen ineinander: Verwechslung von Wirklichkeit. Die Putzfrau eines Fernsehmitarbeiters antwortete auf die Frage, was sie gestern im Fernsehen sah: Eine Reportage aus Spanien. Tatsächlich wurde „Don Carlos" von Schiller gesendet[5]. Der kanadische Sprach- und Kommunikationswissenschaftler Marshall McLuhan vertritt in seinen provokanten Thesen die Ansicht, die Wirkung des Fernsehens sei überhaupt so gut wie unabhängig davon, welches Programm ausgestrahlt wird. Für ihn gibt es ohne das Medium die Botschaft nicht. Er folgert: "The medium is the message"! Nicht mehr der Inhalt der Sendungen sei entscheidend, sondern allein die Tatsache, daß eine ständige Information der Menschheit durch die elektronischen Medien erfolgt. Das Ding, das sich Fernsehen nennt, ist für die meisten ein Spielautomat, von dem man sich Unterhaltung und Zerstreuung verspricht: panem et circenses. Die Anstrengung des Denkens, die uns das politische Urteil abfordert, ist keine fernsehgerechte Materie, und insofern ist Politik überhaupt nicht „telegen". Das Schauspiel und die Pose, die Unterhaltung und das Amüsierprogramm hingegen sind es in hohem Maß. Der Schauspieler selbst produziert die Show. Es ist „seine" Show. Künstlich und künstlerisch setzt er nach eigenem Ermessen die Realitätsbezüge. Der Politiker, dem das schauspielerische Talent abgeht, ist eine erbarmungswürdige Figur auf dem Bildschirm.

Nicht ohne Berechtigung wehrt sich auch heute das Unterhaltungsprogramm in den Fernsehanstalten gegen eine zunehmende Überfremdung durch die Gesellschaftspolitik. Die Frage, in welchem Maß auch das Unterhaltungsprogramm des Fernsehens zum Vehikel von gesellschaftspolitisch relevanten Meinungs- und Bewußtseinsbildungen gemacht werden soll, ist falsch gestellt. Ihr wäre die andere und entscheidende Frage entgegenzuhalten, inwieweit eine auf Unterhaltung programmierte Gestaltung von politischen Sendungen auf dem Bildschirm überhaupt legitim ist[6]. Die kulturkritischen Aspekte sollte man gewiß nicht überschätzen, aber es bleibt die Frage als Vorbehalt, ob eine zunehmende Politisierung, die vor dem Fernsehgerät erfolgt, die politische Materie selbst auch schon durchschaubarer macht und eine wirkliche Verständnis- und Urteilshilfe für die konkrete Politik unserer Demokratie und ihrer Sinnzusammenhänge fördert.

[4] Vgl. A. Gehlen, Die Seele im technischen Zeitalter (Hamburg 1957) 47 ff.
[5] G. Böddeker, Alle Mann auf Traumstation, in: Dialog, April 73, 57.
[6] Vgl. H. Regnier, Die Unterhaltung im Fernsehen, in: Fernsehen in Deutschland, 171 ff.

Engagiertes Fernsehen in der Magazinform

Wir wenden uns im folgenden der Sendeform der politischen Fernsehmagazine zu, die als „Panorama", „Monitor", „Report", „ZDF-Magazin" im öffentlichen Bewußtsein eine bedeutende, wenn nicht die erste Stelle in der Gewichtigkeit politischer Fernsehsendungen belegen. Sie praktizierten jahrelang die umstrittenste Form eines politischen Fernsehjournalismus, als aggressive Speerspitze. Inzwischen sind dem Typus der Montagsmagazine weitere Sendetitel gefolgt, auch im Bereich von Wirtschaft oder Kultur, mit den charakteristischen Elementen einer publizistischen Mischform, die Nachricht, Kommentar, Statement, Interview, Reportage, Feature zu einem einzigen Programm kombiniert. Die Magazinform hat einen regelrechten Siegeszug durch unsere öffentlich-rechtlichen Anstalten angetreten: Die durchschnittliche Sehbeteiligung von „Monitor" und „Panorama" im Jahr 1972 lag bei 32,5 bzw. 31,2 Prozent. „Report" München konnte im Jahresdurchschnitt 31 Prozent, „Report" Baden-Baden 29,3 Prozent aufweisen. Im ersten Halbjahr 1973 hatte „Monitor" eine Sehbeteiligung von 30,1 Prozent, „Panorama" lag bei 31,4, „Report" München bei 29,5 und „Report" Baden-Baden bei 26,7 Prozent. Ein geringer Aufwärtstrend ist lediglich bei „Panorama" zu spüren, während die anderen ARD-Magazine Zuschauer verloren haben.

Weniger aus der Gattung als aus der Praxis resultiert ein hervorstechendes Merkmal: Kritik bis zur Aggression, Meinung bis zur Polemik, sowohl im Bild als auch im Text. Eine sachliche und analytische Information wird nicht erwartet. Der Gesinnungsjournalismus steht vorn. Diese Konzeption, bewußt verfochten und ursprünglich von den Montagsmagazinen ausgehend, hat immer wieder zu Kontroversen geführt. Die Diskussion der letzten Jahre war vordergründig auf den Moderator konzentriert, der als eine Art Schiedsrichter im Mittelfeld seine Zensuren und Bälle zu verteilen hat, je nach Bedarf mit den Allüren einer Primadonna, eines Staatsanwalts oder des Arme-Leute-Fürsprechers auftritt. Diese Rolle ist abgenutzt worden. Das skandalumwitterte Etwas der Montagsmagazine hat sich zunehmend gesetzt, mindestens seit es eine Brandt-Scheel-Regierung gibt, die auch manchem Kabarettprogramm den Pfeffer ausgehen ließ. Abgenutzt hat sich auch die Attraktion der scharfen Polit-Attacken der Montagsmagazine, was an den rückläufigen Zuschauerzahlen erkennbar wird.

Läßt sich die geforderte Ausgewogenheit einer öffentlich-rechtlichen Anstalt mit einem „engagierten Fernsehen", wie es uns in Magazinen gegenübertritt, überhaupt vereinbaren? Dieser Zug zum journalistischen Engagement des Fernsehprogramms drückt sich auch darin aus, daß der Sparte der kritischen Magazine die letzten Jahre ein mehr als angemessener Teil der Sendezeit zuerkannt worden ist, auf Kosten des unterhaltenden Programms und auch des Dokumentarprogramms, das auf immer ungünstigere Zeiten verlegt wurde. Dem „objektiven" Fernsehen ist das engagierte gefolgt, mit erheblich vergrößertem Meinungsanteil und der zunehmenden Tendenz zum Gesinnungs-, Kampf- und Erziehungsjournalismus.

Auf die Unvereinbarkeit von Ausgewogenheit und engagiertem Journalismus ange-

sprochen, antwortete der langjährige Monitor-Moderator Casdorff ohne Zögern: „Jawohl, wir wollen diese Gesellschaft verändern!" Diese Äußerung brachte ihm im Deutschland-Union-Dienst (26. 10. 1972) den Beinamen „Tele-Revolutionär" ein, was der Sache nicht entspricht, aber die Gefahr andeutet, wie leicht sich die Grenzen zwischen Gesellschafts- und Systemveränderung verwischen, wenn eine öffentlich-rechtliche Anstalt sich „engagiert". Es ist Casdorff zuzustimmen, daß es nicht in jeder Magazinsendung „nur Ausgewogenheit" geben kann. Schwieriger wird es bei seiner Feststellung im Westdeutschen Fernsehen (5. 6. 1973): „Ein zeitkritisches Magazin wie ‚Monitor' ist also betont subjektiv, und ein wesentliches Argument – vielleicht das wesentlichste Argument – ist die bewußte Meinungsäußerung. Und das gilt nicht nur für die ganze Sendung, das gilt ganz besonders auch für den Moderator . . . Er hat nach unserer Auffassung das Recht, seine sehr subjektive Meinung zu sagen."

Redakteure machen Politik

Ohne eine persönliche Meinungsabgabe wird kein Fernsehredakteur arbeiten können und wollen, aber ob sie „betont subjektiv" und kämpferisch sein darf, wie in unseren Magazinen praktiziert, ist längst keine offene Frage mehr. Die Rundfunkanstalten haben im Zug einer engagierten Politisierung in einem zunehmenden Teil ihrer Programmaussagen den Service-Dienst zugunsten eindeutiger Erziehungsabsichten immer mehr zurückgestellt. Die Anstalten wären verpflichtet, alle relevanten Meinungen zu berücksichtigen, wiederzugeben; aber das können sie schon deshalb nicht, weil ihre Redakteure selbst zuviel Politik machen wollen.

Sie sind, nach Meinung des österreichischen Rundfunk-Generaldirektors Gerd Bacher, „in des Teufels Küche gekommen, weil in gewissen öffentlichen Bereichen zu viel politisches Eigenengagement vorhanden ist, weil hier zu viel Politik gemacht wird, weil sich im Bedarfsfall der Journalist der öffentlich-rechtlichen Anstalt mit dem spekulativen Zeitungsjournalisten, dessen Auftrag es ist, selbstverständlich subjektiv zu sein, verwechselt"[7]. Bacher fährt fort, daß man nicht auf der einen Seite die Vorteile und die Schutzwürdigkeit des Monopols für sich in Anspruch nehmen und sich auf der anderen Seite privatwirtschaftlich aufführen könne – wie es im deutschen Fernsehen jedoch weithin geschieht.

Die Meinungsfreiheit, so sieht es der Kölner Soziologe Scheuch, ist gefährdet durch eine immer deutlicher werdende Verquickung von militantem Gesinnungsjournalismus und öffentlich-rechtlichem Sendemonopol. Das Monopol erfordere an sich eine Zurückhaltung bis hin zur Blässe vor Argumentationen, die viele Journalisten nicht befriedigt. Scheuch wörtlich: „Der Wunsch nach entschiedener Parteinahme, ja nach Gesinnungsjournalismus und Volksbelehrung scheint nun einmal im kontinental-europäischen Jour-

[7] In: Organisation des Fernsehens und Rolle des Zuschauers, hrsg. v. H. Bausch (Düsseldorf 1972) 80 ff.

nalismus so stark zu sein, daß man ihm auch für die Medien Rundfunk und Fernsehen Ausdrucksmöglichkeiten verschaffen muß. Aber dies bedeutet: Lizenzierung mehrerer privatwirtschaftlicher Sendeanstalten. Denn untragbar ist auf die Dauer die Kombination von Gesinnungsjournalismus mit Monopolstellung." [8]

Ob eine verstärkte Konkurrenz die Polarisierung aufzuheben und der Parteilichkeit des engagierten Fernsehjournalismus die Spitze abzubrechen vermag, sei dahingestellt. Jedenfalls erscheint uns das Festhalten am öffentlich-rechtlichen Sendemonopol so lange nicht überzeugend, als sich daraus zunehmend ein Meinungsmonopol entwickelt. Das Gerangel um das ZDF-Magazin mit seiner Reduzierung auf vierzehntägige Ausstrahlung, wogegen nach Pressemeldungen mehrere hunderttausend Zuschauer protestierten, ist geradezu ein Indiz dafür, in welchem Maß sich die Zuschauerfronten bereits polarisiert haben und daß es mit der „Ausgewogenheit" nicht gut bestellt sein muß, wenn ein Moderator wie Löwenthal zu einer solchen Symbolfigur werden kann: Er hat keine Konkurrenz.

Patronat für progressive Minderheiten

Daß die öffentlich-rechtlichen Anstalten gewissermaßen ein Patronat für progressive, angeblich nonkonformistische Minderheiten und Eliten übernommen haben, läßt sich mannigfach nachweisen. Casdorff: „Ich bekenne mich zur provokativen Herausforderung der Zeitläufte. Unser Ziel ist die Politisierung der Bürger." Solchermaßen engagiert finden wir unter Fernsehautoren auffallend viele von derselben Couleur. Zum Beispiel den Kommunisten, Schriftsteller und Regisseur Wagenstein, von dem der Sender Freies Berlin den Film „Eine Patrone und drei Körner Reis" brachte (4. 2. 1973). Vorsorglich wies die Ansage darauf hin, daß seine „politischen Sympathien eindeutig auf der Seite Nordvietnams" zu suchen seien und keine „abwägende politische Dokumentation" zu erwarten war. Der Tatsache, daß Wagensteins Kamerateam nach Nordvietnam einreisen durfte, gewinnt der Sender Positives ab: „Denn westliche Kamerateams konnten in den letzten Jahren sehr selten nach Nordvietnam einreisen." Ob diese Methode auch eines Tags für Griechenland, Portugal und Südafrika gilt, etwa: „Wir bringen ihnen den Film eines entschiedenen Anhängers der griechischen Obristen, da westliche Kamerateams in Griechenland nicht filmen dürfen"?

Sich unglücklich zu fühlen, das Joch der Ausbeutung abzuschütteln, gesellschaftliche Konflikte bewußtzumachen, um sie zu verschärfen und Widerstand zu mobilisieren, zur Systemveränderung, Überwindung der Klassengesellschaft und Emanzipation der Unterdrückten aufzurufen, das ist für das politische und gesellschaftskritische Fernsehprogramm eher die Regel als die Ausnahme geworden. Vielfach kommt die radikalsozialistische Propaganda noch verhüllt, eingekleidet in Interviews und scheinbar „objektiven" Darlegungen.

[8] In: Die Welt, 9. 5. 1970.

Beispiele gibt es in Fülle. Hin und wieder hagelt es einen Protest, aber der „Spaß in Rot" (Titel einer Polit-Revue im Kulturmagazin „Almanach", WDF 29. 5. 1973) läßt sich davon nicht beirren. Rückschläge müssen hingenommen werden, wie der WDR-Rückzieher bei der Serie des Regisseurs Fassbinder „Acht Stunden sind kein Tag". Fassbinders Methode formulierte er selbst in einem Interview: „Der WDR ist 'ne ziemlich schwammige Institution. Der Intendant von Bismarck war zum Beispiel gegen die Serie. Und dann gibt es da andere Leute, die haben die gleichen Ziele wie ich. Also Sachen zu machen, die für die sogenannte herrschende Klasse gefährlich sind. Daß meine Serie durchgegangen ist, liegt wohl daran, daß sie halt im Unterhaltungssektor läuft." [9] Die Serie wurde abgesetzt. Aber nicht abgesetzt wurden zum Beispiel die Klischees, die heute quer durch alle Programmsparten dem Unternehmerbild aufgesetzt werden. Die Kritik am Unternehmertum ist viel pointierter und schärfer als an den meisten anderen Gruppen der Gesellschaft. Lehrlinge sind die Lieblingskinder, Unternehmer die „Juden" des Fernsehprogramms geworden [10].

Informations- und Verständnishilfe

Unter dem Dach des öffentlich-rechtlichen Monopols hat sich auf weite Strecken hin ein höchst streitbarer, kämpferischer Journalismus niedergelassen. Offenbar erblickt eine zunehmende Zahl von Fernsehredakteuren in der Schocktherapie, die Zuschauer aus ihrem Dornröschenschlaf zu wecken, ihren politischen Eros. Ist aber, was einer Zeitung im konkurrierenden Wettbewerb an Parteilichkeit und Gesinnungsjournalismus ohne weiteres zugebilligt werden muß, mit der Stellung der öffentlich-rechtlichen Anstalt vereinbar? Woher nimmt sie ihren Einwirkungs- und Erziehungsauftrag? Die kommunikationspsychologischen Strukturen dieses Mediums stehen einem solchen Journalismus entgegen. Es wird ein Aggressivitäts- und Konfrontationsexzeß bewirkt, wie ihn das viel distanziertere Medium der Zeitung nicht auszulösen vermag. Der leidtragende Teil beim Fernsehen ist allemal die kühle, sachlich-objektive Information und Dokumentation.

Der Auffassung, daß das Fernsehen politische Gegenakzente setzen müsse, weil sich

[9] Tele-control, Nr. 10, 29. 5. 1973, S. 1.

[10] Ihren unverblümtesten Ausdruck findet die sozialkritische Radikalität mancher Fernsehsendungen in der Sprache: „Montag, Arbeitstag, Dreckstag . . . arbeiten, mehr arbeiten, noch mehr arbeiten. Ergeben und Arschkriechen . . . Alle wollen das gleiche: Das Letzte aus deinen Knochen . . . Ausgebeutet und ausgepumpt komme ich mir vor . . . wie ein wirklich vom Leben Verstoßener vor. Scheiße!" Die „verfluchte Schwindlerbande" der Unternehmer, so an anderer Stelle, denke statt an das „beschissene Sauleben" der „Ausgebeuteten" nur an „ihre Ruhe und Eintracht" und sei deshalb gegen „Kommunisten, Studenten, Gammler, Intellektuelle" (3. WDR-Fernsehen, 23. 2. 73). Popig, progressiv, agitatorisch gibt man sich auch im Jugendprogramm, mit Protestsänger Dieter Süverkrüp häufig auf dem Bildschirm: „Je öfter einer Scheiße sagt, um so linker fühlt er sich." Das WDR-Kulturmagazin „Almanach" (29. 5. 73) konkretisiert die emanzipatorische Rolle der Sprache folgendermaßen: „Der Konsumarsch scheißt euch fröhlich ins Gesicht, damit ihr nicht seht, was ist, was wird, was werden könnte." Wahrscheinlich ist aber das Wort eines sogenannten Arbeiterdichters (3. WDR-Fernsehen, 23. 2. 73) das maßgebendere: „Mit jeder Zeile mach ich Politik . . . mein Wort soll Waffe sein im Klassenkampf."

die Meinungsvielfalt in der Presse immer mehr abflacht und es von dorther schon den „emanzipatorischen" Auftrag erhält, in kritischer Funktion den Massen gegenüberzutreten, ist NDR-Programmdirektor Dietrich Schwarzkopf entgegengetreten[11]. Schwarzkopf plädiert für die Priorität der Information auf dem Bildschirm, gegen eine „demokratische Demagogie", den Zuschauer „in die Wahrheit hineinzulügen". Das vom Fernsehen zu liefernde Material für die eigene Urteilsbildung des Zuschauers dürfe nicht einseitig ausgewählt werden, sondern müsse in sich vollständig sein.

Das muß es schon deshalb sein, weil der Informationsgrad des durchschnittlichen Fernsehzuschauers viel zu gering ist, als daß er ohne Verständnishilfen, die ein ausgewogenes Bild des Für und Wider liefern, auskommen könnte. Erkennt der Zuschauer nicht die Zusammenhänge, sondern wird er von vornherein in die streitbare, einseitige Konfrontationsstellung manipuliert, ist aggressive Gereiztheit oder unreflektierte Abwehr meistens die einzige Folge dieses auf unzulänglicher Information gegründeten politischen Engagements. Für diesen Zuschauer reduziert sich das Spiel der politischen Gegensätze zu einem abstoßenden Catch-as-catch-can. Politik wird eine Art burleske Unterhaltung, und aus dem Bürger wird vollends der Spießbürger, der politisches Urteil mit der Sympathie oder der Abneigung gegenüber den auf dem Bildschirm gezeigten „Schurken" oder „Helden" (jede Polarisierung lebt davon) verwechselt.

Es ist nicht einzusehen, wieso das Fernsehen seine kritische Funktion in politischer Hinsicht nicht auf einer rein sachlichen, analytischen und dokumentarischen Basis erfüllen kann, wie das auch oft genug geschieht. Auf eine stärkere Heraushebung des Dienstcharakters kommt es an. Das ist nicht zuletzt auch eine Frage des Berufsstands und seiner Ethik. Das Advokatorische einer Journalisten-Demokratie sollte gerade eine öffentlich-rechtliche Anstalt am allerwenigsten stützen. „Mein Berufsstand", um nochmals Gerd Bacher zu zitieren, „verwechselt sich persönlich sehr oft mit dem objektiv zu schützenden Gut der Pressefreiheit, und dem steht oft weder die entsprechende Bildung noch das persönliche Format gegenüber."[12] Dietrich Schwarzkopf sagt mit anderen Worten dasselbe: „Absicht der Fernsehmacher darf es nach meiner Meinung nicht sein, das Fernsehen als ein Instrument für die Ausführung eines von ihnen selbst definierten Aufklärungs-, Einwirkungs- und Veränderungsauftrags zu gebrauchen... Aufgabe des Fernsehens und derer, die im Fernsehen arbeiten, ist es vielmehr, die Gegenwart zu reflektieren."[13] In dieser Gegenwartsbezogenheit hat das Fernsehen eine ausgeprägte Forumsfunktion. Es sollte ein Ort der Darstellung und der Austragung von Gegensätzen sein; aber es ist kein Instrument für eine massive Parteinahme, nicht der Ort der Agitation für eine Gesellschaftsveränderung. Insofern darf und kann das Fernsehen nicht „links" stehen, wenn es seinem Auftrag als öffentliches, pluralistisches Forum gerecht werden will.

[11] D. Schwarzkopf, Plädoyer für die Information, in: Fernsehen in Deutschland, 111 ff.
[12] A. a. O. 85.
[13] D. Schwarzkopf, Vermittlungsprobleme des Fernsehens, in: Notizen zum ARD-Programm (München 1972) 63.

Meinungsverändernde Macht des Fernsehens

Wir haben lange geglaubt und uns dazu auch auf die Ergebnisse der Kommunikations- und Wirkungsforschung berufen, daß die Medien die schon bestehenden Eindrücke, Meinungen und Vorurteile verstärken, sie jedoch kaum zu ändern vermögen. Der Leser, Hörer und Zuschauer erfährt durch die Medien eine stabilisierende Wirkung in seinen Vor- und Einstellungen. Er möchte seine eigene, bereits vorgeformte Meinung bestätigt sehen, und je entschiedener und fanatischer jemand eine abweichende Meinung vertritt, desto konservativer reagiert er. Erfolgt diese Wirkung lückenlos, wäre das Medium zur Ohnmacht verurteilt gegenüber einer nahezu perfekten Immunität des Menschen, der sich in seiner festgefaßten Meinung nicht erschüttern läßt.

Neuere Untersuchungen in der Kommunikationswissenschaft haben das Phänomen der selektiven Wahrnehmung eingeschränkt[14]. So meint man heute, daß zumindest in Krisenzeiten der Rezipient nach neuen Orientierungen sucht, wenn die alten nicht mehr taugen. Eine von politischen Leidenschaften aufgewühlte Wahlkampfzeit kann durchaus diesen kritischen Punkt herbeiführen. Langzeituntersuchungen zeigen heute mit großer Zuverlässigkeit, daß die Massenmedien die Werturteile beeinflussen und maßgeblich verändern können, sofern diese Einflüsse über einen längeren Zeitraum gestreut werden und einheitlich auftreten. Zumindest wird eines erreicht: Werturteile werden erschüttert. Sie werden ihres sicheren und gewohnten Grunds beraubt.

Am stärksten wirkt sich die meinungsverändernde Macht beim Fernsehen aus. Der Leser einer Zeitung verlangt den Bestätigungscharakter. Die Zeitung soll seine eigene Meinung stabilisieren und ergänzen, andernfalls kündigt er das Abonnement auf. Die Situation gegenüber dem Fernsehen ist schon aus dieser Sicht völlig anders. Das Fernsehen kennt weder einen „Markt" noch einen „Kunden". Zwischen dem Ausgeliefertsein und dem Abschalten gibt es keine andere Wahlmöglichkeit. Die stärkste Wirkung, die von ihm ausgeht, ist atmosphärischer Natur. Das lähmt die Widerstandskraft des Rezipienten erheblich. Sehen und Hören bewirken zusammen eine psychologische Aufnahmebereitschaft, die das Lesen in dieser Form nicht hervorruft. Dem Fernsehen gelingt es in erheblich größerem Maß als einer Zeitung, einer bestehenden Meinung entgegenzuwirken und sie langfristig umzuformen, auch schon deshalb, weil die meisten Menschen von atmosphärischen Stimmungen außerordentlich abhängig sind. Das Fernsehen hat zusätzlich den Nimbus einer „nationalen" Einrichtung und Autorität, von der Millionenwirkung der hohen Sehbeteiligung ganz abgesehen.

Als das Fernsehen ziemlich ohne Ausnahme in den Wochen vor der Bundestagswahl vom 19. November 1972 der bestehenden Regierungskoalition den Bonus der Siegeserwartung zusprach – die Skala reichte von atmosphärischer Begünstigung bis zur Parteinahme von Kameras, Kommentatoren und Showmastern –, hat diese Politik die Wahlergebnisse nicht unbeeinflußt gelassen. Vor dem Bundestagswahlkampf im Okto-

[14] Vgl. P. Diehl-Thiele, a. a. O.

ber haben bei einer Umfrage des Allensbacher Instituts Frauen die Siegeschance für SPD und Kanzler Brandt noch weit skeptischer als die Männer eingeschätzt. Das änderte sich von Woche zu Woche, als mit der zunehmenden Siegeserwartung für Willy Brandt bei den weiblichen Stimmberechtigten auch die Neigung wuchs, mit der herrschenden Meinung übereinzustimmen. Dies spricht für die meinungsverändernde Macht des Fernsehens.

Für die Erhärtung dieser These insbesondere mit dem Blick auf politische Magazinsendungen des Fernsehens liegt eine weitere Untersuchung vor. Aus Umfragen vor und nach der Bundestagswahl 1969 ist zu erkennen, daß Fernsehorientierung, also Betrachten der Magazinsendungen, in der Schlußphase des Wahlkampfs die Zuwanderung zur SPD begünstigt hat. Bei der Mehrheit der Wahlberechtigten insgesamt und bei den zeitungsorientierten Wählern überwogen in dieser Schlußphase die Zuwanderungsvorgänge zur CDU/CSU. Professor Noelle-Neumann interpretierte diese Trendwirkungen als eindeutigen Propagandaerfolg der politischen Magazinsendungen des Fernsehens. Die deutschen Fernsehanstalten hätten zum Teil eine eindeutige Politisierung betrieben. Dadurch sei es ihnen gelungen, mit permanenter Einseitigkeit und überwiegender Parteilichkeit die öffentliche Meinung und damit auch individuelle Wahlentscheidungen zu beeinflussen[15].

Fernsehen als integrierendes Instrument

Was in politischen Fernsehprogrammen unter Zeitkritik verstanden wird, ist mit einigen Strichen charakterisiert worden. Vorherrschend ist das emanzipatorische Demokratieverständnis, das ein bestimmtes Zukunftsbild projiziert und Systemveränderung predigt. Der Journalist lebt vom Neuen und Außerordentlichen. Die Not seines Berufsstands ist es, daß es so wenig wirklich Neues gibt, auch in der Politik. Allen voran haben die Jungsozialisten in der deutschen Politik der letzten Jahre den ersten Platz an sensationellen „Neuigkeiten" verdient, außerordentliche und ungewöhnliche Töne anschlagend. „Fast berauscht" könnten die Jusos sein, würden sie ihre Position an der Publizität messen, meinte der ehemalige bayerische Juso-Vorsitzende. An Juso-freundlichen Kommentaren fehlt es denn auch nicht. Entscheidender ist, daß der Kult politischer Jugendlichkeit das Vokabularium liefert und der unkritische Gebrauch einer vulgärmarxistischen Sprache heute schon weit verbreitet ist. Politische Fernsehsendungen unter diesem Aspekt zu untersuchen, wäre eine lohnende Aufgabe.

Auch ohne eine solche Analyse läßt sich jedoch zeigen, daß in den politischen Ressorts immer seltener ein bestätigendes Wort zur Zeit zu hören ist, mit dem das Bestehende zunächst einmal als das Fortzuentwickelnde angenommen und bejaht wird. Mit anderen Worten: Es muß auch in der Demokratie einen Bereich des apriorischen Einverstanden-

[15] Zu diesem und dem vorhergehenden Abschnitt vgl. P. Diehl-Thiele, a. a. O.

seins geben, wo die Verhältnisse „stimmen" und wo es nicht in die Beliebigkeit jedes Systemveränderers gestellt ist, über sie das richtende Wort zu sprechen. Eine Zeit- und Gesellschaftskritik, die zur Verwerfung dieser Zeit und des Menschen in ihr ausholt, hat mit verantwortlicher Kritik nichts mehr gemein. Fernsehjournalisten sollten uns nicht dem Mißverständnis aussetzen, als bestünde ihre vornehmste Aufgabe darin, zu allem, was in der politischen Gegenwart geschieht, die Gegenentwürfe zu liefern. Damit beförderten sie die Politik zur Ideologie. Das wäre der denkbar schlechteste Dienst, den die öffentlich-rechtlichen Anstalten dieser Republik erweisen könnten.

Positiv ist, daß das Fernsehen bei vielen, die zu den politisch Gleichgültigen gehören, ein größeres Interesse für die politischen Vorgänge weckt. Diese politische Teilnahme ist keine direkte, handelnde Teilnahme. Wenn sie die einzige ist oder bleibt, gerät das Fernsehen in die Gefahr, als nie ganz befriedigende, politisch frustrierende Erregungsmaschine die beabsichtigte Wirkung ins Gegenteil zu verkehren. Die Fernsehredaktionen tun gut daran, diese Grenzen ihres politischen Angebots auch den Zuschauern bewußter zu machen und ihr eigenes Medium als komplementäres aufzufassen, das dem einzelnen nichts erspart, im Gegenteil. McLuhan hat seine These "The medium is the message" durch Austausch eines Buchstabens in das Wortspiel abgewandelt: "The medium is the massage", womit er jene Penetranz der Propaganda und politischen Steuerung andeutet, die auch in der meinungsverändernden Potenz des Fernsehens liegt. Die Aggressivität vom Kaliber eines Augstein-Kommentars oder eines Textes aus dem Bayern-Kurier ist unvereinbar mit dem öffentlich-rechtlichen Forumcharakter. Das selbstverständliche Eintreten für die demokratischen Grundrechte auch auf dem Bildschirm kann darunter nur leiden und an Glaubwürdigkeit verlieren. Das Fernsehen als integrierendes Instrument will in der Bundesrepublik politisch noch entdeckt werden.

UMSCHAU

Rousseau in Summerhill?

Zur Autobiographie von A. S. Neill

Der Tod von A. S. Neill am 23. 9. 1973 – kurz vor seinem 90. Geburtstag – gibt den „Erinnerungen", die unter dem Titel „Neill, Neill, Birnenstiel" (Hamburg; Rowohlt 1973, 346 S., Kart. 18,50) erschienen, eine Bedeutung, die sie von vornherein nicht besaßen; enthalten sie doch das Vermächtnis eines Mannes, dessen Name wie kein anderer zum Synonym für freiheitliche, „antiautoritäre" Erziehung wurde. Sieht man einmal darüber hinweg, daß der erste Teil der Erinnerungen bereits 1939 geschrieben wurde und gerade bei der Gründung Summerhills abbricht, daß der andere Teil (ab S. 159) Reflexionen und Maximen des eigenwilligen, alten Schotten bietet, daß diese Chronik eines Lebens also eine recht heterogene Angelegenheit ist, so erhellt sie doch die Erziehungsgrundsätze Neills; denn sie macht deutlich, wie sehr seine pädagogischen Grundsätze – im Bereich der Religion, der Politik, der Kindertherapie – ein Resultat seines eigenen Lebens darstellen.

Die unübersehbare antireligiöse Attitüde A. S. Neills, die man als Tribut eines alten Mannes an die antimetaphysische Einstellung des ausgehenden 19. Jahrhunderts interpretieren möchte, wird hinreichend aus seinen Kindheitserlebnissen im Elternhaus verständlich. Neill schreibt: „Die schottische Religion meiner Kindheit war ein gemäßigter Calvinismus ... Mein religiöses Empfinden bekam ich bei uns zu Hause vermittelt, nicht in der Kirche ... Wir wurden nicht richtig in Religion unterwiesen; das war eine Sache, die in der Luft lag – eine Atmosphäre der Lebensverneinung ... Wir kannten die Meilensteine auf dem ‚Weg ins Verderben', ohne daß man sie uns erst nennen mußte: Sex, Stehlen, Lügen, Fluchen und die Entheiligung des Tages des Herrn (Letzteres umfaßte so gut wie alles, was Spaß machte)" (59 f.).

Wenn auf solche Weise eine unauflösliche Gedankenverbindung zwischen Religion und Lebensverneinung geschaffen wurde, geht die Religion im gleichen Moment zu Bruch, indem sie gegen Lebensfreude und Lebensbewältigung, gegen Glück im besten Sinn des Wortes steht. Aus diesen kindlichen Erfahrungen ist die grundsätzliche Ablehnung des Religionsunterrichts in Summerhill (292, 325) ebenso erklärbar wie Mißverständnisse um „Hölle" (298), „Erbsünde" (242) usw. Die dezidierte Ablehnung von Religion und Glaube wird – so hat man bei der Lektüre des Buchs den Eindruck – später allerdings durch die psychoanalytische Theorie sekundär rationalisiert, indem etwa alle Religionen als „Wunscherfüllungen" (299, 303, 317) verstanden und der Vatergott als Projektion des Menschen bewertet wird: „Eitelkeit veranlaßte den Menschen, sich nach seinem Bild einen Gott zu schaffen, den großen Vater" (289, ähnlich 301). Die Aversion gegen alle Religion steigert sich gegenüber der katholischen Kirche zu „leidenschaftlichem Haß" (251). Grund dafür: ihr Paternalismus, ihre Geschlechtsfeindlichkeit, ihre repressive Pädagogik. „Ich ahne nicht, wie organisierte Religion in Haß gegen das Leben entarten konnte. Ich weiß jedoch, daß Nietzsche recht hatte, als er sagte, der erste und letzte Christ sei am Kreuz gestorben" (251). Ist nicht gerade diese Heftigkeit das Zeichen eines bekümmerten Atheismus, der dann selbst für den frommen Tod der ehemals ungläubigen Lieblingsschwester Clunie nur resignierten Spott übrig hat (164)? Der sich dann mit dem Slogan „Gott ist tot" über die Probleme der Zeitgeschichte hinwegmogelt (304)? Lebens-

sinn und Lebensaufgabe werden in solchem Zusammenhang banal und trivial: „Die einzige Lebensaufgabe besteht darin, das Leben zu leben" (344). Ist das alles? Ist das nicht zu wenig, auch angesichts seiner Schüler, die – wie Neill behauptet – nicht an den Tod, sondern nur an Leben, Taten, Liebe, Erfolg denken (344)? Wird hier nicht einiges verdrängt? Verrät Neills pädagogische Theorie – zumindest in diesem Bereich – nicht mehr seine eigenen ungelösten Probleme (er wollte ja einmal Geistlicher werden, 324) als jenes „Auf der Seite des Kindes Stehen"?

Ein weiterer Problemkreis merkwürdiger Einstellungen ist der politische. Auch hier zeigt Neill große Abstinenz (die übrigens auch auf phantastisch-makabre Weise zum Ausdruck kommt in: A. S. Neill, Die grüne Wolke, Reinbek 1971). Er selbst räsoniert in seinen Erinnerungen darüber, man habe Summerhill oft kritisiert, weil seine ehemaligen Schüler offenbar keinen Kreuzzug unternähmen, um diese kranke Welt zu verbessern. Er gesteht: „Ich wüßte auch nicht, wie sie das tun sollten." Zu diesem Bekenntnis, das als Resignation verstanden werden könnte, kommt aber noch eine sonderbare Mischung von Skepsis und Stolz hinzu. „Ich bin überzeugt, daß die meisten meiner alten Schüler der Politik und den Politikern gegenüber, denen es anscheinend unmöglich ist, ehrenhaft zu handeln, das gleiche Mißtrauen empfinden wie ich" (199 f.). Diese Skepsis ist nicht alles. Neill sagt: „Wenn einer meiner ehemaligen Schüler Premierminister würde, hätte ich das Gefühl, Summerhill habe versagt." Und warum? „Politik bedeutet Kompromisse schließen, und freie Menschen sind sehr schlechte Kompromißler" (254). Sind das die Alternativen? Welche Begriffe von freien Menschen, von Kompromiß, von Politik werden hier unterstellt? Aber sobald man weiß, daß „die Demokratie ein Schwindel ist" (258), daß internationale Politik ein „schmutziges Spiel" ist, „und Innenpolitik kann das ebenso sein" (258), dann werden einem solche sonderbaren Positionen schon verständlich. Es sind radikale Positionen, die vom Unterschied zwischen reich und arm, von ungerechten Gesetzen, vom Gefängnis- und Schulsystem in England (259 f.) ausgehen, die in ihren utopischen Vorstellungen nur mit der Sozialromantik der Neuen Linken vergleichbar sind, deren antiautoritäre „Magistri" zuerst Neill als Kirchenvater feierten, ihn dann aber als unpolitischen Menschen abservierten, nachdem sie seinen pädagogischen Individualismus erkannt hatten und er sich jede politische Interpretation seiner Theorie verbeten hatte (vgl. Die Zeit vom 30. 10. 1970).

Er sagt von sich: „Ich gab die Politik auf, weil sie den Dingen nicht auf den Grund geht" (260). Er bezieht sich in dieser Aussage wohl auf seine Autobiographie, in der er seine politische Entwicklung deutlich, wenn auch nur nebenbei berichtet. Erstmals betritt er als junger Schulmeister in Kings-Kettle den politischen Schauplatz mit „Buhrufen" (90) und steht mehr auf der Seite der Tories. Einige Zeit später, in Newport, war er sich, „so unglaublich das klingt", „der sozialen Ungleichheit nicht bewußt" und machte sich „über Reichtum und Armut keine Gedanken. Von einem zukünftigen Rebell war noch nichts zu spüren" (96). Als Churchill als liberaler Politiker nach Dundee kommt, begeistern ihn konservative Flugblätter, wirft er „Gegenstände auf Winston, als er unter freiem Himmel sprach" (96). Allmählich wird seine Kritik an der Gesellschaft wach (110). Er tritt 1914 in Westminster der Labour-Party bei (120) und hält, auf Seifenkisten stehend, Reden im Hyde-Park in London. Er erwähnt dabei einmal „das Hauptpostamt als leuchtendes Beispiel für Sozialismus", ohne die Wirkung einer solchen Behauptung im voraus zu kalkulieren. „Daraufhin wurde ich von einem Briefträger niedergeschlagen. Er zog mich wieder hoch, und dann schlug er so lange auf mich ein, bis ich – politisch – ohnmächtig und tot war. Auf diese Weise wurde mir gründlich eingebleut, wie die Post intern funktionierte" (120). Nach dem Krieg, dessen wirkliche Ursache er nicht kannte (120) und den er in der Ausbildung bzw. in der heimatlichen Etappe überlebte, kommt er 1920 erstmals nach Deutschland und gesteht von sich: „Wie blind ich war, wie blind wir alle

waren! Wir sahen nicht, daß Deutschlands schreckliche Armut zu Hitler führen würde" (146). Obgleich er von sich bekennt, er sei nie ein tapferer Mann gewesen (147), weigert er sich im März 1936 in Hannover doch, den Arm zum Heil-Hitler-Gruß zu erheben, als ein SS-Trupp an ihm vorbeimarschiert. Längst zuvor (1923) mußte er die Hellerau bei Dresden verlassen und kam mit seinen englischen Schülern aus der Internationalen Schule Hellerau über Österreich gegen Ende 1924 nach Summerhill in der Grafschaft Dorset (den Namen Summerhill nahm er später mit nach Leiston bei Suffolk, wo das heutige „Summerhill" liegt). Dieser Bericht ergibt, daß Neill als junger Erwachsener politisch sehr engagiert war.

Sein späteres politisches Desinteresse läßt sich nicht nur aus politischer Enttäuschung erklären. Es ergibt sich ebenso aus seiner pädagogischen Theorie, die er in einem seiner letzten Beiträge so zusammenfaßt: „Würden alle Kinder in Freiheit erzogen wie in Summerhill, dann gäbe es keine kranke Gesellschaft, keine aggressiven, neurotischen Erwachsenen. Summerhill ist für mich sozusagen eine Insel inmitten einer lebensfeindlichen Umwelt, die zu beweisen sucht, daß das Leben besser wäre, wenn die Menschen frei wären, daß es weniger Haß gäbe, wenn die Menschen frei wären, daß es weniger Gewalttätigkeit gäbe, wenn die Menschen frei wären. Kinder, die in Freiheit aufwachsen, werden keine Ausbeuter und lassen sich nicht ausbeuten. Sie würden es nicht dulden, daß ihr Leben so weitgehend von anderen manipuliert wird." [1] Widerspricht diese psychologische Theorie nicht seiner eigenen Entwicklung? Widersprechen ihr nicht seine eigenen „Erinnerungen"? Endlich ist die Grundfrage doch diese: Glückte Summerhill allein schon deshalb, weil die Hausversammlung dieser Schule so demokratisch und souverän regierte oder gelang das Experiment Summerhill nur deshalb, weil Neill, auf vielfältige Weise vorgebildet (Analysen bei W. Stekel in Wien, bei Homer Lane in London, bei W. Reich in Norwegen), die Jugendlichen therapeutisch betreute? Letzteres ist der Fall, wie die verschiedenen Berichte von ihm selbst (Theorie und Praxis der antiautoritären Erziehung, Reinbek 1969, 51–59; Das Prinzip Summerhill: Fragen und Antworten, Reinbek 1971, 75 f.) und von Schülern (J. Popenoe, Schüler in Summerhill, Reinbek 1971, 72) und Besuchern (B. Segefjord, Summerhill-Tagebuch, München 1971) bezeugen. Wenn dem aber so ist, dann liegt es nicht primär an den Freiheitsräumen von Summerhill, daß „neue" Menschen aus dieser Internatsschule hervorgehen, sondern daran, daß bei den Erziehern zur Liebe zu den Kindern auch präzise therapeutische Kenntnisse hinzukommen. Ob und inwieweit allein schon eine analytische Therapie auch Gesellschaft verändert, beschäftigt im Moment die Gruppendynamiker mehr als die genuinen Analytiker von früher. Aber Kl. Horn sieht im Hinblick auf die Übertragbarkeit der Gruppendynamik auf makrosoziologische, politische Tatbestände mehr Risiken als Chancen (vgl. Kl. Horn, Gruppendynamik und der „subjektive Faktor", Frankfurt 1972, vor allem 93–97). Deshalb liegt der Verdacht nahe, daß das individualistische, unpolitische, unmetaphysische Glück einer Summerhill-Erziehung nicht allein den Theorien Freuds (und seiner Schüler) anzulasten ist, sondern ebenso der Lebensgeschichte Neills zugeschrieben werden muß.

Neill selbst bestreitet, ein „großer Erzieher" (12) zu sein; er nennt sich vielmehr einen „Schwindler" (245), weil er einerseits für totale Freiheit eintrete, andererseits in seinen Büchern Ratschläge erteile, die die Freiheit einschränken. Trotz aller Originalität stand Neill unter dem Einfluß von Homer Lane (168) und W. Reich (173 usw.). Er sagt von sich: „Man hat mich oft als einen Nachfolger Rousseaus bezeichnet, aber ich habe Emile erst gelesen, als es Summerhill schon fünfzig

[1] A. S. Neill u. a., Die Befreiung des Kindes. Zürich: Benziger 1973. 240 S., Kart. 22,80. Neben einem ausführlichen Text von A. S. Neill, der viel Bekanntes aus früheren Publikationen bringt, enthält der Band andere Berichte von L. Berg, P. Adamas, R. Ollendorf, M. Duane über recht originelle Schul- und Erziehungsversuche im England der letzten 50 Jahre.

Jahre gab. Mir war ziemlich erbärmlich zumute bei der Entdeckung, daß ich das, was ein Mann in der Theorie vor zweihundert Jahren formuliert hatte, in Unkenntnis seiner Vorstellungen praktiziert hatte" (324)[2]. Selbst wenn er bestreitet, ein „Nachfolger" Rousseaus zu sein, stehen seine pädagogischen Konzeptionen auf dem Hintergrund des gleichen Menschenbilds, das Rousseau besaß: Der Mensch ist von Natur aus gut; man muß ihn nur wachsen lassen. Diese aufklärerische Idee wird durch den Lauf der Geschichte immer wieder neu als Utopie entlarvt.

Die Krise Summerhills, die Neill selbst für die Zeit nach seinem Tod befürchtete (195), bleibt abzuwarten. Wie immer auch das Schicksal Summerhills ausgehen und wie immer man in etlichen Jahren über den „Summerhill-Boom" in der pädagogischen Literatur urteilen wird, eines wird von A. S. Neill bleiben: die Erinnerung an einen Mann, der mit kreativer Phantasie dazu beitragen wollte, die Freiheit des Kindes zu vermehren. Ob dies dann im Endergebnis ein „Verdienst" war, ob nämlich „Befreiung" wirklich „Freiheit" brachte, ist ebenso ungewiß wie bei Rousseau, der für mancherlei Pädagogik zum Schaden des Kindes herhalten mußte, obgleich er – ganz im Gegensatz zu Neill – „die Frage des Politischen nur im Zusammenhang mit der natura hominis und allen über den Tag reichenden für die Erfüllung des menschlichen Lebens notwendigen allgemeinen Aufgaben gestellt hat"[3].

Roman Bleistein SJ

[2] In: Das Prinzip Summerhill: Fragen und Antworten (a. a. O., 131) bestreitet er sogar, Rousseau jemals gelesen zu haben. Gerade auf diesen Zusammenhang mit J. J. Rousseau weist die recht kritische, um nicht zu sagen vernichtende Stellungnahme von M. Rafferty hin in: Summerhill: Pro und contra (Reinbek 1971) 13–25.

[3] F. Schalk, in: Propyläen Weltgeschichte, Bd. 7 (Berlin 1964) 512.

Theologie als literarische Realisation

In einem Augenblick, da man allenthalben das Ende der christlichen Literatur proklamiert und der Säkularisierungsprozeß seinem Kulminationspunkt zutreibt, ist ein Buch anzukündigen, das für das Grenzgebiet von Theologie und Literaturwissenschaft unter den bisher erschienen Werken einsam herausragt: Dorothee Sölles „Realisation"[1]. Es handelt sich – wie der Untertitel lautet – um „Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung", deren Manuskript im Sommer 1970 abgeschlossen und im Dezember 1971 von der Philosophischen Fakultät der Universität Köln als germanistische Habilitationsschrift angenommen wurde. Im Zentrum des Interesses stehen literarische Texte – das Gesamtwerk von Karl Philipp Moritz, Jean Paul und Alfred Döblin –, an denen eine theologische Fragestellung erprobt wird, wie sie bisher noch nicht gesehen bzw. gestellt wurde: das Aufzeigen von „Spuren religiöser Sprache innerhalb von Dichtungen, die sich selber keineswegs religiös verstehen" (15).

Ihr „theologisches Interesse" an Literatur versteht Dorothee Sölle, nunmehr Privatdozentin für Literaturwissenschaft an der Universität Köln, unter der Voraussetzung, daß es eine theologische Notwendigkeit einer weltlichen Interpretation von religiöser Sprache gibt: „Mit ‚weltlicher Interpretation' des Glaubens ist nicht gemeint, daß religiöse Aussagen restlos übersetzbar seien in nicht-religiöse Sprache oder daß die heutige Theologie unter den religiösen Chiffren nur psychologische und gesellschaftliche Sachverhalte verschleiert ausgesprochen finde, die sich ohne Verlust auch in anderer Sprache ausdrücken ließen. Wohl aber wird in der weltlichen Interpretation konsequent für alle religiösen

[1] Dorothee Sölle, Realisation. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung. Darmstadt: Luchterhand 1973. 409 S. (SL 124.) Kart. 12,80.

Begriffe eine welthafte Vermittlung gesucht" (16). Diese Vermittlung wird realisiert in der Sprache der Kunst, die sich als eine nichtreligiöse Interpretation religiöser Erfahrungen und theologischer Begriffe erweist. Inspiriert von Tillichs „Theologie der Kultur" und von der „Gesinnung zur Totalität", wie sie Georg Lukács verstand, ist für Dorothee Sölle „das Kriterium des theologischen Interesses an Literatur niemals gegenständlich, sondern nur funktional zu fassen" (23), was sie am Beispiel von Georg Büchners „Woyzeck" überzeugend demonstriert.

In der methodischen Absicht, auf diese Weise die werkimmanente Interpretation zu überwinden, entdeckt Dorothee Sölle in den Spuren religiöser Sprache Hinweise auf eine zwar noch nicht bekannte oder bestehende, jedoch in der religiösen Sprache versprochene außerästhetische Wirklichkeit. Diesen Vorgang, den sie theologisch als „das Interesse an Inkarnation" (29) umschreibt, faßt sie in die Kurzformel „Realisation": „Die Funktion religiöser Sprache in der Literatur besteht darin, weltlich zu realisieren, was die überlieferte religiöse Sprache verschlüsselt aussprach. Realisation ist die weltliche Konkretion dessen, was in der Sprache der Religion ‚gegeben' oder versprochen ist" (29). Dieser Grundbegriff einer theologischen Interpretation von Dichtung habe gegenüber dem der „christlichen Dichtung" oder dem der „Säkularisierung" den Vorzug, daß dadurch die Beziehung von Theologie und Dichtung nicht mehr aus der Negation gedeutet werde und zugleich einen Gewinn an Sprache, an Ausdrucksmöglichkeit und an angeeigneter Welt meine. Dichterische Sprache, die sich der Produktivkraft der Sprache bedient und sie nicht logisch einzudämmen oder abzuschwächen versucht, sei daher theologieverdächtig, weil sie mehr verspricht, als sie halten kann: „Sie plant Realisation, unabhängig vom Sprechenden und möglicherweise ihm kaum bewußt" (32).

Als eines der bedeutendsten Beispiele solcher Realisation in der gegenwärtigen Literatur betrachtet Dorothee Sölle William Faulkners Roman „A Fable", den sie daraufhin interpretiert. Dabei ist interessant zu sehen, wie sie, von einem theologischen Interesse geleitet, gleichzeitig den dort thematisierten Klassengegensatz theologisch relevant macht und das politisch-soziale mit dem religiösen Moment verknüpft und in die Deutungsfigur von Regnum Christi und Regnum mundi integriert: „Dichtung versteht sich in diesem Roman als Weiterschreiben der Schrift" (44). Ein solches Verständnis von Dichtung setzt die Unabgeschlossenheit der Heilsgeschichte voraus und versteht sich selbst als „eine diesseitige Religiosität, die sich so ausdrückt, daß die Endlichkeit als das Reich der Faktizität und der Kausalität überschritten wird" (43). Und noch vortrefflicher ausgedrückt: „Dichtung kann weltlich realisieren, was die Theologie begrifflich zu sagen versucht und was in der mythischen Sprache der biblischen Tradition unter Verweis auf eine Überwelt ausgesprochen wurde" (47).

Mit diesen Worten ist das Problem einer Verhältnisbestimmung von Theologie und Literatur angesprochen, das Dorothee Sölle als „Verhältnis von Tradition und Konkretisierung, von Versprechen und Realisation" (48) versteht und dem sie das zweite Kapitel ihres Buchs widmet. Ihr Versuch, einen Überblick über den Stand der Forschung und des wechselseitigen Gesprächs zwischen Theologie und Literaturwissenschaft zu geben mit dem Ziel einer gewissen systematischen Klärung, geht aus von der figuralen Methode, wie sie bereits in der Exegese und Dichtung des Mittelalters praktiziert wurde. Neben Erich Auerbach, dem Dorothee Sölle die literaturwissenschaftliche Wiederentdeckung und Interpretation der figuralen Methode verdankt, wäre hier vor allem das fundamentale vierbändige Werk „Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture" von Henri de Lubac (Paris 1959 bis 1964) zu nennen gewesen, dessen Interpretationsmethode des vierfachen Schriftsinns jüngst Michel van Esbroeck in seinem vorzüglichen Buch „Herméneutique, structuralisme et exégèse. Essai de logique kérygmatique" (Paris, Tournai 1968; deutsch: Hermeneutik, Strukturalismus und Exegese, München 1972) reaktualisiert und mit der strukturalistischen Methode Claude Lévi-Strauss' einerseits und

der hermeneutischen Philosophie Paul Ricoeurs anderseits konfrontiert.

In Auseinandersetzung mit Albrecht Schönes These vom „Säkularisationscharakter figuraler Darstellung" (53), der nach Sölle in illegitimer Weise „den Prozeß figuraler Bibelauslegung von dem postfigurativer Gestaltung prinzipiell zu trennen" (53) versucht und so gleichermaßen einem Offenbarungspositivismus wie einem Schriftfetischismus verfällt, entwickelt sie selbst den Begriff eines „figuralen Realismus" (56). Die dargestellten irdischen Erscheinungen nehmen in ihrem Verhältnis zum Jenseits Kennzeichen an, die Auerbach „figural, potentiell und erfüllungsbedürftig" (59) nennt, also eine postfigurative Gestaltungsweise, die in der Tradition der weitererzählenden Bibelauslegung steht und in den Rahmen der nicht zu Ende erzählten Geschichte des noch ausstehenden Heils gehört. An dieser Stelle berührt sich Dorothee Sölles These mit jener von Johann Baptist Metz und Harald Weinrich, die beide für die Entwicklung einer narrativen Theologie plädieren[2]. Die dichterische Gestaltung eines so verstandenen „figuralen Realismus" demonstriert die Autorin an R. J. Senders „Requiem für einen spanischen Landmann" und an Thomas Manns Josephroman, dem wohl bedeutendsten Beispiel figuraler Gestaltung.

Neben der figuralen Methode akzeptiert noch Dorothee Sölle für die Relationierung von Theologie und Literatur den Begriff der Säkularisierung, verstanden als wissenschaftlicher Terminus in geistesgeschichtlichem Sinn, wie er sich gerade für die literatur- und sprachwissenschaftliche Forschung durchgesetzt hat. Anders als Hans Blumenberg, der die Säkularisierung als „eine theologisch bedingte Unrechtskategorie" (65) versteht, und in kritischer Auseinandersetzung mit dem literaturwissenschaftlich-systematischen Säkularisationsbegriff, wie ihn August Langen und vor allem Albrecht Schöne und Wolfgang Binder verwenden, erweist Dorothee Sölle an verschiedenen Funktionen religiöser Sprache (als Parodie, Metapher und Zitat) die historische Eingrenzung dieses Begriffs: „Säkularisation als wortbildende Kraft ist epochal begrenzt, man wird nicht fehlgehen, wenn man sie der frühbürgerlichen Epoche und ihrem Emanzipationskampf zuweist. Emanzipation von geistlicher Herrschaft bedeutet ästhetisch Autonomie der Kunst. Solange sich Dichtung noch im Sinne des von Opitz formulierten Topos als eine ‚verborgene Theologie und Unterricht von göttlichen Sachen' versteht, ist der Säkularisierungsbegriff nicht anwendbar" (77).

Anstelle des wertfreien, enthistorisierten und funktionslosen Säkularisierungsbegriffs, wie er bislang in der Literaturwissenschaft verwendet wird, akzeptiert Dorothee Sölle einen Säkularisationsbegriff, nach dem „das Verhältnis von religiöser und dichterischer Sprache, von Theologie und Dichtung als eine doppelte Bewegung sichtbar zu machen" (85 f.) ist: „die Verweltlichung des religiösen ist zugleich Vergeistlichung des weltlichen Gutes, und wo die weltliche Aneignung ausbleibt, da ist auch die einseitige Entweltlichung als bloßes Dekor überflüssig" (86). Ansätze einer so verstandenen Doppelbewegung – jede Säkularisation habe zugleich ihre Sakralisation (78) – findet Dorothee Sölle vor allem in Tillichs „Theologie der Kultur", in der Frage nach dem authentischen Leben.

Eine solche Einstellung rechtfertigt Sölles Skepsis gegenüber dem rein experimentellen Verhältnis zur Sprache mancher Schriftsteller, deren Literatur zum Dialog mit der Theologie nicht fähig sei, weil es eine wesentlich banale Literatur ist, die den Reichtum und die Vielfalt des Wirklichen aus ihrem Labor verbannt und daher theologisch uninteressant bleibt. Es gehört – nach Sölle – zum theologischen Interesse an Literatur, die Art, wie das Sprachmaterial der Bibel verwandt wird, zu untersuchen und den Überschuß, den die biblische Sprache in den nicht-religiösen Kontext einbringt, festzuhalten. In der folgerichtigen Entwicklung solcher Überlegungen gelangt dann Dorothee Sölle zu einem Fazit, das in einem gewissen Gegensatz zu Bölls Position steht: „In der Diskussion über christliche Dichtung meinte Heinrich Böll, daß es ‚keine Theologie der Literatur' gebe. Gäbe

[2] Vgl. diese Zschr. 191 (1973) 182 ff. und Concilium 9 (1973) H. 5.

es sie, sie würde zu verblüffenden Ergebnissen kommen, würde manchem Nichtchristen attestieren müssen, daß er ‚verkündigt'" (99).

Auf der Suche nach der „weltlichen Interpretation" theologischer Begriffe, die zugleich weltlich konkretisiert werden, stößt Dorothee Sölle auf die Werke von Karl Philipp Moritz, Jean Paul und Alfred Döblin, an deren detaillierter Interpretation sie den Doppelprozeß von Säkularisation und Sakralisation demonstriert, der die Grenzen von geistlicher und weltlicher Dichtung aufhebt, „weil der inkarnierte Gott in jeder Form gespiegelt werden kann und nicht an eine bestimmte vorgegebene Tradition zu binden ist. So wie christliche Elemente ohne expliziten Bezug auf die christliche Tradition literarisch erscheinen können, so kann das Christliche in seiner nicht-religiösen Gestalt die Dichtung durchdringen, und die Aufgabe einer Theologie, der an nicht-religiöser Interpretation liegt, wäre die Entdeckung dieser Spuren in ihrer Wirklichkeit und Anonymität. Die theologische Begründung dieser Anonymität ist das christliche Verständnis vom Absoluten und seiner Unverfügbarkeit" (103 f.). Und in einer letzten Verdeutlichung: „In einem gewissen Sinn behandelt das theologische Interesse an Literatur die Dichter wie Theologen, die in einer fremden, erst zu lernenden Sprache von der gleichen Sache handeln" (105).

Bei aller grundsätzlichen Zustimmung zu Dorothee Sölles Ansatz und These von einer poetischen Verifizierung und Realisation des theologisch Gedachten, ein Interpretationsmodell, das sowohl Literaturwissenschaftler wie Theologen einen gewaltigen Schritt vorwärts führt, bleibt doch kritisch anzumerken, ob ein solcher Ansatz letztlich doch nicht aufgrund der poetisch realisierten Vollzüge theologischer Inhalte eine Kategorisierung rechtfertigt, die mit dem Begriff „christliche Literatur" gegeben ist, von dem sich Sölle distanziert, ohne ihn rational zu widerlegen. Kritisch bleibt ferner anzumerken, daß für die Verhältnisbestimmung von Theologie und Literatur wichtige Literatur nicht berücksichtigt wurde, z. B. vor allem die Arbeiten von Paul Konrad Kurz, Irmgard Ackermann oder Hans-Eckehard Bahr, der ja in seinem Poiesis-Buch ähnlich wie Dorothee Sölle das „Strukturgesetz der Inkarnation" zum Grundansatz seiner Ausführungen macht, worauf jedoch die Verfasserin expressis verbis sich meines Wissens nicht bezieht. Speziell zu Karl Philipp Moritz dürften mit dem Buch von Thomas P. Saine „Die ästhetische Theodizee. Karl Philipp Moritz und die Philosophie des 18. Jahrhunderts" (München 1971) einige der von Dorothee Sölle propagierten und akzeptierten Interpretationsaspekte des „Anton Reiser" und des Hartknopf-Romans durch Eckehardt Catholy als korrigiert gelten.

Trotz dieser kritischen Anmerkungen, wozu noch im Döblin-Kapitel das Fehlen der Anmerkungen 10 und 11 hinzuzufügen wäre, liegt mit diesem äußerst wichtigen Buch eine Arbeit vor, die sowohl im bisherigen Schaffen Dorothee Sölles selbst wie auch in der wissenschaftlichen Literatur zum Thema Theologie und Literaturwissenschaft einen hervorragenden Platz einnimmt. Man darf gespannt sein, ob es Dorothee Sölle in Fortführung ihres Ansatzes gelingt, an beispielsweise modernen Texten wie Bölls „Gruppenbild mit Dame" zu denselben Ergebnissen und Einsichten zu kommen. Ein solcher Versuch wäre aufschlußreich, nicht nur für Leser, Theologen wie Literaturwissenschaftler, sondern vielleicht auch für die Autoren selbst.

Ernst Josef Krzywon

Vorschulfernsehen als religionspädagogisches Vakuum

Seit einigen Jahren gehört die Vorschulerziehung zu den bevorzugten pädagogischen und bildungspolitischen Diskussionsthemen; zu den „vordringlichen Maßnahmen", die die Bund-Länder-Kommission für Bildungsplanung am 6. Juni 1972 vorgeschlagen hat und die auf Beschluß der Ministerpräsidenten am 1. September 1972 in Kraft getreten sind,

zählen auch „Verbesserungen im Elementarbereich": er ist der erstgenannte der „fünf Prioritätenbereiche". Die Kirchen sind an dieser Diskussion nicht nur beteiligt, sie sind zugleich von ihr betroffen; denn sie haben eine lange Kindergartentradition und sie gehören bekanntlich auch zu den Säulen gegenwärtiger Früherziehung.

Nun können die Probleme und Aspekte dieser Früherziehung hier weder dargestellt noch diskutiert werden, etwa die Konkurrenz zwischen dem herkömmlichen sozialpädagogischen Aspekt und dem neuerdings betonten Bildungsaspekt oder jene zwischen der bildungspolitischen Forderung nach Chancengleichheit und der ökonomischen Forderung nach Mobilisierung der Begabungsreserven. Nicht einmal der Komplex jener Fragen kann behandelt werden, vor denen die Kirchen stehen: sollen sie ihre Kindergärten in erster Linie als Agenturen „religiöser Sozialisation" verstehen oder als integrierte Teile des Gesamtbildungssystems; sollen sie sich in Konformität üben oder alternative Modelle zum allgemein Üblichen bzw. zum dominierenden Planungstrend entwickeln; sollen sie sich als Anwalt der (sozial) Schwachen profilieren und um kompensatorische Früherziehung bemüht sein; sollen sie ihre Kindergärten vielleicht überhaupt dem Staat überlassen?[1] Im folgenden soll vielmehr nur eine Beobachtung festgehalten werden, die auf den ersten Blick eher peripherer Natur zu sein scheint, sich bei näherem Zusehen aber als aufschlußreich erweist.

Als der Ruf nach pädagogischer Förderung der Vorschulkinder laut wurde und sogleich ein erstaunlich einmütiges Echo fand, erwarteten besonders die Bildungspolitiker, daß auch die Fernsehanstalten sich dieser „Gemeinschaftsaufgabe" stellten. Das Ansinnen war insofern nicht ohne Ironie, als bis dahin der Grundsatz gegolten hatte, Kinder unter sechs Jahren sollten grundsätzlich überhaupt nicht fernsehen. Die Redakteure für das Kinderprogramm, an ein Aschenbrödeldasein im Haushalt des Fernsehens gewöhnt, ließen sich die Chance einer Aufwertung ihrer Arbeit nicht entgehen. So wurden zum Jahresbeginn 1972 im Programm der ARD wöchentlich zwei halbstündige Sendungen für Kleinkinder eingeführt (Sonntagvormittag und Freitagnachmittag, inzwischen auch Samstagnachmittag), nachdem im März 1971 eigens eine „Arbeitsgemeinschaft Vorschulerziehung" gebildet worden war. Seit Herbst 1971 arbeitet auch das ZDF an zwei Sendereihen zur Früherziehung, eine von ihnen wird unter dem Titel „Rappelkiste" seit 30. September dieses Jahres ausgestrahlt. Schließlich wird nördlich des Mains von den Dritten Programmen seit Jahresbeginn die deutsche Bearbeitung der „Sesame Street" ausgestrahlt, jener amerikanischen Mammutserie, deren Erfolg die Diskussion bei uns entscheidend förderte.

Die Beobachtung, um die es hier gehen soll: So reichhaltig und weitgespannt die bisherigen Sendungen nach Zielen und Inhalten sind, religiöse Themen und Inhalte tauchen in diesem öffentlichen Vorschulangebot nicht einmal von ferne auf. Ein Tatbestand, der bisher noch kaum jemandem aufgefallen zu sein scheint, der aber frappierend ist, wenn man bedenkt, daß Vorschulerziehung noch heute weitgehend von kirchlichen Institutionen getragen wird und bis kürzlich für viele als kirchliche Domäne und demgemäß geradezu als von Haus aus religiös bestimmte Angelegenheit galt. Andererseits ist dieser Tatbestand insofern wieder nicht frappierend, als auch in der erziehungswissenschaftlichen Diskussion der religiöse Aspekt von Früherziehung so gut wie keine Rolle spielt. Man wird deshalb das Fehlen religiöser Thematik nicht den Programmverantwortlichen zum Vorwurf machen können, zumal sie sich ohnehin beklagen, daß man von ihnen sogleich ein perfektes, alle zufriedenstellendes Programm verlange, „möglichst fortschrittlich konventionell und stets im Einklang mit sämtlichen Einzeldisziplinen, für die man akademische Würden erlangen kann". Angebracht jedoch dürfte sein, dieses Fehlen als Symptom zu nehmen und nach seinen Ursachen zu fragen.

[1] Die Standpunkte sind so zahlreich wie kontrovers. Vgl. etwa das Themaheft „Vorschulerziehung und Kirche" der Zeitschrift „Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft" 61 (1972).

Es könnte sein, daß es sich dabei um einen Prozeß der Gegenläufigkeit handelt, daß nach der Periode vorwiegend konfessionell orientierter Schule und Kindergartenerziehung das Pendel jetzt zur Gegenseite hin ausschlägt. Es könnte aber auch sein, daß die Programmverantwortlichen die Behandlung religiöser Themen als Reservat der Kirchen betrachten, zumindest aber als Angelegenheit ihrer für die sogenannten kirchlichen Sendungen zuständigen Kollegen. Die vom ZDF an fünf Sonntagen (7. 1.–4. 2. 1973) ausgestrahlte (und 22. 11. bis 20. 12. 1973 wiederholte) Sendereihe „Religiöse Früherziehung", die sich allerdings an Eltern richtete und überdies vorwiegend psychologisierend zu Werk ging, bestätigt eine solche Vermutung: sie wurde von der Redaktion Kirche und Leben verantwortet.

Und die Kirchen? Es ist sicher richtig, daß sie der Versuchung zu entgehen trachten, institutionellen Egoismus zu praktizieren und in der gegenwärtigen Vorschuldiskussion ihre eigenen Angelegenheiten in den Vordergrund zu rücken. Es ist durchaus angebracht, daß sie in gesamtgesellschaftlicher Verantwortung zu handeln versuchen, also nicht als ihre eigenen Interessenvertreter, sondern als die Anwälte der Gesamtgesellschaft. Mitunter jedoch scheint es, als ob auch in ihnen selbst jener Prozeß der Gegenläufigkeit festzustellen wäre, als ob sie ihren spezifischen Auftrag zu sehr zurückstellten zugunsten gesamtgesellschaftlicher Belange, dabei aber die gesamtgesellschaftliche Dimension just ihrer besonderen, in diesem Fall religionspädagogischen Aufgabe übersähen.

Das Stichwort Religionspädagogik eignet sich gut, das Gemeinte zu konkretisieren. Die Religionspädagogik straft sich selbst Lügen, so mag es manchem erscheinen: obwohl ihr Name sie als eine pädagogische Disziplin ausgibt, versteht sie sich doch als eine theologische Disziplin und infolgedessen als kirchliche Angelegenheit. Freilich gibt es für diesen Widerspruch Gründe. So beanspruchte etwa die katholische Kirche als „Lehrerin der Völker" besondere pädagogische Autorität; „es kann keine volle und angemessene Erziehung außer der christlichen geben", hieß es noch in der Enzyklika „Divini illius magistri" vom Jahr 1929. Es liegt auf der Hand, daß sich nicht ausgerechnet die Religionspädagogik mit einer pädagogischen Wissenschaft einlassen konnte, die es erklärtermaßen nur mit einer unzureichenden und mangelhaften Erziehung zu tun hat; sie mußte sich notgedrungen theologisch bzw. katechetisch begründen. Vor wenigen Jahren noch war dieses theologische Selbstverständnis der Religionspädagogik die Regel. Selbst wenn sie Anleihen bei der Pädagogik machte, etwa deren Formalstufen als methodisches Prinzip des Unterrichts übernahm, so wurde dieser methodische Dreischritt doch theologisch neu begründet bzw. „vertieft" – und eben deshalb konnte er auch dann noch festgehalten werden, als er in der Unterrichtslehre längst als überwunden galt.

Inzwischen hat sich die Lage geändert. Die Kirche hat ihren pädagogischen Ausschließlichkeitsanspruch zurückgenommen. Die Religionspädagogik sucht Anschluß an die Erziehungswissenschaft, aus welchen Gründen auch immer. Daß dies zu einem Zeitpunkt geschieht, in dem die Erziehungswissenschaft selbst stark verunsichert ist, schafft besondere Schwierigkeiten, freilich auch besondere Chancen. Im Augenblick scheinen jedoch die Kräfte der Religionspädagogik vom Ringen um ein neues Selbstverständnis weitgehend absorbiert zu werden. Sowenig das zu verwundern braucht, so wichtig wäre es doch, daß die Religionspädagogik nicht nur nimmt, sondern auch gibt, daß sie den von ihr einzubringenden Beitrag auch tatsächlich zur gegenwärtigen Diskussion beisteuert.

Daß sich die Religionspädagogik bisher neben der „eigentlichen" Pädagogik und unabhängig von ihr entwickelte, ist im übrigen nicht nur für ihre eigene Geschichte, sondern auch für die der Pädagogik typisch. Sie teilt diesen Werdegang mit Berufspädagogik und Sozialpädagogik, die ebenfalls, wenn auch aus anderen Gründen, außerhalb der traditionellen Pädagogik entstanden sind. Doch während diese beiden Disziplinen heute als genuin pädagogische anerkannt sind, man die von ihnen repräsentierten Bereiche als von der Erziehungs- und Bildungsproblematik unabtrennbar betrachtet und folglich um eine

erziehungswissenschaftliche Synthese bemüht ist, scheint die Religionspädagogik zunehmend ins Abseits zu geraten.

Sicher sind dafür auch bildungspolitische, gesellschaftliche und sonstige äußere Gründe von Bedeutung. Doch hier soll nur von den inneren Gründen die Rede sein, die in jenem wissenschaftlichen Nebeneinander von Pädagogik und Religionspädagogik zum Ausdruck kommen, für das der Bildschirm nur das publizistische Spiegelbild ist. Dabei gilt das Nebeneinander keineswegs nur für das Vorschulfernsehen; vielmehr tauchen bei der Beschäftigung mit pädagogischen Themen so gut wie nie religionspädagogische Fragestellungen auf. Diese werden hin und wieder zwar auch behandelt, aber dann eben nicht als Erziehungs- und Bildungsprobleme, sondern als kirchliche und theologische Probleme.

Es käme also darauf an, das pädagogische Gewicht der Religionspädagogik herauszuarbeiten und in die Diskussion einzubringen. Bisher hat man zu ausschließlich von der Theologie bzw. von den zu vermittelnden Inhalten her gedacht. Das Kind interessierte vorwiegend oder ausnahmslos als Adressat dieser Inhalte. Um diese methodisch optimal lehren zu können, mußte man natürlich auch die psychologischen und soziologischen Gegebenheiten der kindlichen Adressaten kennen; aber man akzeptierte das Kind nicht als Partner der Erziehung, dachte zu wenig von seinen Belangen und Lebenssituationen her. Pädagogisch gesehen liegt hier der entscheidende Mangel der Religionspädagogik.

Sie müßte sich auf die Seite des Kindes stellen. Wenn der ganze Mensch gebildet werden soll, dann darf man nicht die religiöse Dimension menschlicher Lebenswirklichkeit ausklammern, sie der Verkümmerung oder einer vagabundierenden Phantasie preisgeben; wenn Bildung auf Weltorientierung und Sinngewinn bezogen ist, dann muß den Heranwachsenden auch über diesseitige Rationalität hinausgehender, transzendenter Sinn aufgewiesen werden; wenn Mündigkeit und Emanzipation oberste Erziehungsziele sind, die freilich nur als Ergebnis ernsthafter Auseinandersetzung erreicht werden können, dann dürfen sie nicht auf den Bereich einer positivistisch amputierten Realität eingeschränkt werden.

Der Bielefelder Pädagoge Hartmut von Hentig hat das Gemeinte etwa so umschrieben[2]: In dem Maß, in dem die moderne Gesellschaft in der Rationalität fortschreitet, werden ihre Flanken zum Irrationalen offener und länger; wenn die Einübung in die Rationalität im Leben des einzelnen immer weiter vorverlegt wird, dann besteht die Gefahr, daß irrationale Erlebnisse ebenso wie frühe Sinnfragen abgedrängt oder oberflächlich rationalisiert werden. Hier habe die Religion ihren Platz, die nicht selber irrational ist, deren Vorstellungsweisen die Vernunft nicht außer Kraft setzen, sondern die Vernunft nur auf einer anderen Ebene beanspruchen. Sie gibt dem Kind Antworten, die seiner Erfahrungsweise affin sind, bietet Deutungen der ihm rätselhaften Welt. „In der Antwort der biblischen Geschichte liegt Sinn, Beruhigung, Menschlichkeit. Sie übernimmt – wozu Erwachsene von sich aus immer weniger Mut haben – Verantwortung dafür, daß die Welt so ist, wie sie ist ... Es wäre unwissenschaftlich, vorzugeben, die Probleme, um die es in diesem Bereich geht, seien durch Wissenschaft zu beantworten."

Die Argumentation verweist nicht bloß auf die individuell-pädagogische, sondern zugleich auf die gesamtgesellschaftliche Funktion der Religionspädagogik. Wenn für die menschliche Gesamtgenese eine frühkindliche Geborgenheit fundamental ist, wie die Wissenschaft dartut, was bedeutet dann die religiöse Gewißheit von der umfassenden Geborgenheit des Menschen in der Barmherzigkeit Gottes, bzw. was bedeutet deren Fehlen? Wenn dem sogenannten sozialen Lernen jenes Gewicht zukommt, das man ihm heute nicht nur in der Diskussion des Vorschulfernsehens als Korrektiv zum bloß kognitiven Lernen gibt, springt dann nicht die Affinität ins Auge, die zwischen dieser These und den Grundforderungen jedenfalls des Christentums besteht?

Die Religionspädagogik müßte solche und ähnliche Gedankengänge aufgreifen, und sie

[2] H. v. Hentig, Systemzwang und Selbstbestimmung (Stuttgart 1969) 101–103.

müßte sich dabei ausdrücklich als Anwalt des Kindes engagieren. Damit erwiese sie sich als pädagogische Disziplin und folglich zugleich als legitimer Kooperationspartner der Erziehungswissenschaft. Nur auf solche Weise qualifiziert, könnte sie auch Eingang in ein Vorschulfernsehprogramm finden. Daß sie gegenwärtig darin fehlt, ist also weniger den Programmverantwortlichen anzulasten; es scheint im Gegenteil sehr verständlich, daß sie sich als „Laien" nicht mit einer theologischen Disziplin einlassen; dieses Fehlen ist in erster Linie auf dem Versäumniskonto der Religionspädagogik zu vermerken. *Rainald Merkert*

BESPRECHUNGEN

Kirche und Theologie

Marsch ins Getto? Der Weg der Katholiken in der Bundesrepublik. Hrsg. v. Karl LEHMANN und Karl RAHNER. München: Kösel 1973. 143 S. Kart. 12,–.

Anlaß dieses Buchs ist Karl Rahners Artikel „Marsch ins Getto?" im Januarheft 1972 dieser Zeitschrift. Rahner sprach von der Gefahr, daß die katholische Kirche in Deutschland in ein Getto zurückkehre und warnte vor einer „Pseudotheologie des Marsches ins Getto". Die Herausgeber des Buchs wollen das Thema „durch einen größeren Kreis von Sachverständigen weiter diskutieren lassen" (7). Sie bemühten sich, möglichst jeder Richtung Raum zu gewähren.

Das Ergebnis sind zwölf, nach den Verfassernamen alphabetisch geordnete Beiträge. Marianne Dirks meint, es handle sich nicht um einen Marsch, sondern um einen Rückfall ins Getto, in eine „vorkonziliare Geschlossenheit und Abwehrhaltung" (9). Ernst Engelke plädiert für eine Öffnung der Gemeinden auch für die Nicht-Gottesdienstbesucher. Karl Forster zeigt aufgrund der Ergebnisse der Synodenumfrage, daß die Alternative Getto–Diaspora der Situation nicht gerecht wird; volkskirchliche Elemente erwiesen sich als tragfähiher, als man annehmen möchte. Heinrich Fries spricht von einer „Tendenz zur Isolierung und Abschließung unter vorkonziliaren Etiketten" (44). Franz Hamburger stellt unter dem Titel „Kirchlichkeit und Gettomentalität" kritische Fragen an Methode und Ergebnisse der Umfrage. Klaus Hemmerle weist auf die Gefahr hin, daß die Kirche „beständig sich selbst zelebriert" (75); Theologie und Christologie sollten vor der Ekklesiologie den Vorrang erhalten. Horst Herrmann schreibt von der „Getto-Situation des kirchlichen Rechts" (79). Oskar Köhler ist der erste, der auf die Geschichte hinweist und von ihr her argumentiert. Er folgert: „Ein ‚Marsch ins Getto' ist weder zu erhoffen noch zu befürchten" (91). Karl Lehmann gibt eine scharfsinnige Analyse der Situation. Hans Maier diagnostiziert: „Der Marsch ins Getto findet nicht statt" (117). Josef Othmar Zöller fragt, „ob den Katholiken in unserer aufgeklärten Industriegesellschaft nicht ein Getto-Dasein aufgezwungen wird" (126), so daß von daher die „Sehnsucht nach dem Getto" verständlich werde.

Zöller meint, wenn sich ein chinesischer Kommunikationsforscher aufgrund der katholischen Presse über die Situation des deutschen Katholizismus informieren wollte, käme er zum Schluß, daß sich dieser Katholizismus auf eine Getto-Existenz einrichtet. Wäre derselbe Kommunikationsforscher zur Beurteilung der Lage auf dieses Buch angewiesen, erhielte er wohl ein anderes Bild. Ihm erschienen die deutschen Katholiken als eine grüblerische, vorwiegend mit sich selbst beschäftigte, in wichtigen Fragen uneinige, ja zerstrittene Gruppe, die über der Analyse der eigenen Situation Gefahr läuft, ihre eigentlichen Aufgaben in der Welt zu vernachlässigen. Insofern bietet das Buch ein zwar einseitiges, aber in manchem zutreffendes Bild des deutschen Katholizismus von heute.

W. Seibel SJ

RIESENHUBER, Klaus: *Maria im theologischen Verständnis von Karl Barth und Karl Rahner.* Freiburg: Herder 1973. 126 S. (Questiones Disputatae. 60.) Kart. 19,80.

Unter ökumenischem, systematischem und pastoralem Gesichtspunkt will Riesenhuber aus dem Werk Karl Barths und Karl Rahners ein Bild Marias erheben, das sich in den Fragen der heutigen Glaubenssituation als fruchtbarer Beitrag ausweisen könnte: Maria als Zielbild für den nach sich selbst fragenden Menschen. Dazu wird (in zwei Teilen) die

Stellung Marias in der Theologie Barths und Rahners dargestellt. Beide gehen von der biblischen Gestalt Marias aus, wobei ihre Sichtweise verschieden akzentuiert ist (116 f.). Allerdings geht es hier nicht primär um eine exegetische Erarbeitung; denn der eine wie der andere setzt eine systematische Entscheidung über die Inkarnation voraus, die in beiden theologischen Lagern nicht einfach als selbstverständlich gelten dürfte (40, 77). Riesenhuber macht in einer Nebenbemerkung zur „Theologie des Kreuzes" (110 f.) darauf aufmerksam. Die Wahl der beiden Theologen ist demnach trotz ihrer Bedeutung (12) nicht einfach als repräsentativ zu verstehen; vielmehr bietet der Vergleich einen Ansatz für eine mögliche Einigung in einem noch offenen Gespräch. Von daher sind die Eigentümlichkeiten in der Auffassung eines jeden, die Kritik der Mariologie durch Barth (17–31) und die Erklärung der vielfältigen mariologischen Einzelaussagen durch ein Grundprinzip bei Rahner (97–114), vielleicht wichtiger als die Übereinstimmungen, die man nach den Arbeiten v. Balthasars und Küngs über K. Barth – auf die sich Riesenhuber zum Teil stützt – fast schon als selbstverständlich betrachten möchte.

Eine weitere wichtige Anregung scheint in der praktischen Konsequenz einer nach Rahners Grundprinzip entwickelten mariologischen Kurzformel (98 f.) zu stecken, weniger weil diese durch Barths Auffassung bestätigt wird, als weil sie direkt die Antworten auf die eingangs unter verschiedenen Aspekten gestellte Frage des modernen Menschen ermöglicht. Die theoretischen Ergebnisse (117–120) fallen im Verhältnis zu dieser praktischen Aussicht zurück; sollte sich aber auf dieser Ebene die Arbeit auswirken können, dann dürfte ihr über eine Vertiefung des heutigen christlichen Lebens auch ein wertvoller Beitrag zum Verständnis des Christseins heute gelingen. Und da Ökumene in solcher gemeinsamen Vertiefung des gelebten Glaubens ihre größere Chance haben dürfte, könnte der wichtigste Beitrag des Buchs gerade in der impliziten praktischen Provokation liegen, die nicht zuletzt darin liegt, heute überhaupt von Maria zu sprechen.

Karl H. Neufeld SJ

Korff, Wilhelm: *Norm und Sittlichkeit.* Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft. Mainz: Grünewald 1973. 215 S. (Tübinger Theologische Studien. 1.) Kart. 26,50.

Korff, Schüler des bekannten Moraltheologen F. Böckle, ist seit 1972 Professor für Theologische Ethik unter besonderer Berücksichtigung der Gesellschaftswissenschaften in Tübingen. Die jetzt vorliegende Habilitationsschrift geht aus von der Differenz zwischen den in einer Gesellschaft geltenden Normen, die als Schöpfungen des Menschen zu gelten haben, und der sittlichen Verantwortung, die den Menschen nicht nur zum Gehorsam gegenüber den Normen, sondern auch zu ihrer Kritik und Neugestaltung verpflichtet. In ständiger Auseinandersetzung mit modernen Gesellschaftstheorien empirischer und ideologischer Art versucht Korff zu zeigen, daß zwar die Normen der Geschichtlichkeit und dem Wandel unterworfen sind, daß sie aber dennoch nicht beliebig geändert oder mißachtet werden können, sondern verbindlichen naturalen, geschichtlichen und theologischen Kriterien zuzuordnen sind. Dem eigentlichen Hauptteil der Arbeit schließt der Verfasser einige bereits anderwärts erschienene Aufsätze an, die vor allem um das Verhältnis von Gesellschaft und Religion sowie um den Begriff der Schuld kreisen. Bemerkenswert finden wir das strikte theologische Interesse, dem vielleicht eine stärkere Reflexion auf geschichtstheologische Zusammenhänge noch weiter zugute kommen könnte.

H. Rotter SJ

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

Die Geschichte von der Heilung des Besessenen von Gerasa (Mk 5,1–20) bereitete der historischen Auslegung bisher erhebliche

Schwierigkeiten. Der Gedanke, Jesu habe unbeteiligte Zeitgenossen schwer geschädigt („Die unreinen Geister fuhren in die Schweine, und die Herde stürzte sich den Abhang hinab in den See. Es waren etwa 2000 Tiere, und alle ertranken"), ist kaum erträglich. Außerdem liegt Gerasa 55 km südöstlich des Sees, so daß die Erzählung geographisch und historisch unwahrscheinlich wird. Aufgrund form- und motivgeschichtlicher Analysen darf man nun verschiedene Stufen der Überlieferung annehmen. Aus einer missionarisch-werbenden Wundergeschichte (ohne Vernichtung der Schweine) ist sodann eine Demonstration der Überlegenheit christlicher Mission über das Heidentum und schließlich eine Art Missionslegende geworden („Der Geheilte verkündete in der ganzen Dekapolis"). Im Rahmen seines Evangeliums bewertet Markus den Beginn der Heidenmission als Konsequenz der Ablehnung Jesu in Israel. Auch die redaktionsgeschichtlichen Vergleiche (von Mk zu Mt bzw. Lk) zeigen vorbildlich, wie die Intentionen und Schwerpunkte einer biblischen Periode herausgearbeitet werden sollten und worauf es bei der Exegese eigentlich ankommt.

F. J. Steinmetz SJ

Religionspsychologie

Keilbach, Wilhelm: *Religiöses Erleben.* Erhellungsversuche in Religionspsychologie, Parapsychologie und Psychopharmakologie. München: Schöningh 1973. 174 S. Kart. 15,–.

Bei der heutigen Meditationswelle und dem Verlangen vor allem des jungen Menschen nach Glaubenserfahrung (vgl. dazu die Jugendsynoden der Jahre 1971/1972) stößt der Titel des Buchs auf großes Interesse. Man erwartet, daß das Phänomen des religiösen Erlebens präzise mit religionswissenschaftlichen Kategorien beschrieben, die Glaubens- und Gotteserfahrung von pseudoreligiöser Ergriffenheit (in Drogengenuß und Suggestion) unterschieden und aus solcher Unterscheidung heraus dem Christen von heute eine Beurteilung seines Glaubens auch auf der Erfahrungsebene ermöglicht werde. Diesen Erwartungen entspricht das Buch, das Vorträge, Diskussionen und Rezensionen aus den Jahren 1959–1973 enthält, nur zum Teil.

Die ersten Beiträge beschäftigen sich mit den wissenschaftstheoretischen Problemen einer modernen Religionspsychologie, etwa mit ihrem Gegenstand und ihrer Abgrenzung von Religionswissenschaft, Religionsphilosophie und Religionsphänomenologie. Hier bewertet Keilbach die Religionspsychologie als eine empirische Wissenschaft, die „wesentlich dazu beiträgt, das Phänomen ‚Religion' und die Tatsachen ‚Religionen' in der Geschichte der Menschheit sachgerecht aufzuhellen und zu bewerten" (34). Sehr instruktiv ist in diesen Ausführungen der Bericht über die jüngere Geschichte der Religionspsychologie, obgleich die Auseinandersetzung mit der Tiefenpsychologie etwas zu schematisieren scheint (vgl. dazu J. Scharfenberg, P. Ricoeur, A. Görres). Keilbach sagt dann zu dem wichtigen Problem des Verhältnisses von Glaube und Religion: „Eine Unterscheidung von Religionspsychologie und Glaubenspsychologie halte ich weder für berechtigt noch für angebracht, da echte Religiosität (Frömmigkeit) immer auch das Phänomen des Glaubens miteinschließt . . . Daß die Religionspsychologie das religiöse Grunderlebnis nur nach seiner natürlichen Komponente zu erforschen vermag, darf als selbstverständlich angenommen werden. Das Übernatürlich-Gnadenhafte bleibt ein Geheimnis der Liebe Gottes" (87). Die weiteren Beiträge befassen sich mit dem Problem um Drogen und religiöse Ekstase, mit dem Erleuchtungserlebnis im Zen-Buddhismus und mit der Parapsychologie in ihrem Verhältnis zum religiösen Erleben. Es fragt sich, ob die Gedanken einer „modernen Mystagogie", wie sie Karl Rahner aufgrund seines Verständnisses des Menschen und der Offenbarung seit Jahren vertritt, nicht auch der Religionspsychologie neue Anstöße geben könnte. Leider enthält das Buch einige wörtliche Wieder-

holungen (97/98 = 121/122, 105 = 126/127, 107 = 127). Auch fehlen weithin die Verweise auf die Beiträge im Buch selbst. Trotzdem bringt das Buch ein zentrales Problem des heutigen Menschen und Christen zur Sprache und trägt zu seiner Bewältigung bei.

R. Bleistein SJ

PRUYSER, Paul W.: *Die Wurzeln des Glaubens.* München: Scherz 1972. 352 S. Lw 28,–.

Um alle Mißverständnisse von vornherein zu beseitigen: der Titel der amerikanischen Originalausgabe lautet: „A Dynamic Psychology of Religion". Dabei hat Pruyser noch seinen eigenen Begriff von Religion („Es handelt sich um eine Menge von Phänomenen, an denen wir interessiert sind", 322), und er hat seinen eigenen Aspekt von Psychologie, nämlich eine klinische Perspektive (35). Ein konkretes Ergebnis dieser sehr breit angelegten Darstellung von religiösen Phänomenen aller Religionen und Konfessionen (aller Zeiten) wird nur schwer greifbar. Der Grund dafür liegt darin, daß Pruyser die psychologischen Kategorien nur zur Klassifikation der Phänomene benutzt, ohne die vorausliegenden Probleme der Anwendbarkeit der Begriffe geklärt zu haben, und daß er sich selbst als einen Wissenschaftler versteht, der nicht „intellektuelle Reinheit als höchstes Ziel anstrebt", sondern „dem Bereicherung oberstes Gebot ist" (322). Der Verfremdungseffekt, der durch die recht distanzierte Betrachtung religiöser Bräuche, Lebensformen und Wahrheiten erreicht wird, trägt dazu bei, Religion und Glaube ins Leben zu reintegrieren und gerade die menschliche Seite von beiden mehr zu respektieren, wobei bei Pruyser psychoanalytische Theorien eine wichtige Rolle spielen. In dieser Versachlichung liegt ein gewisser Gewinn des Buchs. Von dem Thema des deutschen Titels „Wurzeln des Glaubens" ist darin allerdings nicht die Rede.

Kritik verdient Pruyser in dem großzügigen Umgang mit religionshistorischen und dogmengeschichtlichen Details: Doketismus (189), Freudlosigkeit in der Kirche (195), Interpretation der Exerzitien (101), Vergleiche zwischen alten und neuen religiösen Sprachspielen (164 f.). Kritik verdient ferner die schlechte Übersetzung. Manche Amerikanismen werden nicht erklärt: Wer etwa ist „Scopes" (127)? Wie heißt „das bekannte Kirchenlied ‚In the garden'" (137)? Ferner scheint der Übersetzer der lateinischen Sprache unkundig gewesen zu sein (codici statt codices [265], das imago statt die imago [274, 292, 316]). Endlich wurde die theologische Terminologie unpräzis übersetzt (S. 311 Buße statt Sühne). Insgesamt also ein Buch, das verglichen mit A. Vergotes Religionspsychologie (Olten 1970) keine Bereicherung für die heute so notwendige Disziplin der Religionspsychologie darstellt. *R. Bleistein SJ*

BÜHLER, Karl-Werner: *Der Warenhimmel auf Erden.* Trivialreligion im Konsum-Zeitalter. Wuppertal: Hammer 1973. 127 S. Kart. 18,–.

Auf die Probleme der modernen Werbung hatten vor einigen Jahren die Publikationen von V. Packard, „Die geheimen Verführer", und von E. Dichter, „Strategie im Reich der Wünsche", hingewiesen und hatten den naiven Käufer das Fürchten gelehrt. H. W. Bühler nun geht der Frage nach, inwieweit in der Werbung sich eine Trivialreligion niederschlage. Er vertritt die These: „In der Industriegesellschaft wird eine neue Religion marktgerecht von den ‚Mittlern des Glücks', den Massenmedien, produziert . . . Die Produzenten kennen die religiösen Bedürfnisse ihrer Kunden. Für die gläubigen Gläubiger der Konsumgesellschaft schaffen sie eine marktgerechte Religion: Erlösung, Himmel und Hölle werden heute von der Bewußtseinsindustrie, von Hörfunk, Fernsehen, von Platten, Mode und Illustrierten verbrauchergerecht gepredigt" (7). Mit gut gewählten Werbetexten und Werbefotos weist er nach, daß die heutige Werbung tiefe Bedürfnisse des Menschen weckt und dann mit pseudo-religiösen Erfahrungen, etwa des „unvergänglichen Diamanten" und der „Freiheit und des Abenteuers" einer Zigarette erfüllt. Glück aus permanentem Konsum! Über diese Erfüllung

menschlicher Grundbedürfnisse hinaus zeigt sich in einer solchen Werbung auch die „Religion" einer Industriegesellschaft, eine Religion des platten Glücks und des machbaren Heils, im Dienst an der Produktionssteigerung, also eine totale Säkularisierung, also ein Großangriff des gesunkenen Kulturguts „Christentum" auf die christliche Existenz heute.

K. W. Bühler versteht es, die Situation des Christen in diesem „Warenhimmel auf Erden" aufzuweisen. Zur Bewältigung der Situation gibt er keinen Rat. Frage: Reicht eine solche Sensibilisierung durch eine Reflexion aus, die in modischer Gesellschaftskritik endigt? Oder müßte die Kirche durch eine geschickte Werbung ihrerseits diese Werbung unterlaufen? Oder müßte sie durch eine Änderung ihrer Sprache und ihrer Bilderwelt sich jeder modernen Manipulation entziehen? Im ersten Fall wäre Anpassung an den Geist der Zeit, im anderen Fall ein Gettodasein die Folge. Deshalb bleibt wohl neben der notwendigen Sensibilisierung die Aufgabe, die Botschaft des Heils in Anpassung und Widerstand zu verkünden: in Anpassung dort, wo es um die anthropologischen (geschichtlich vermittelten) Ansatzpunkte geht, im Widerstand, wo die wahre Botschaft gegen allzumenschliche Erwartungen durchgehalten und das Ärgernis (des Kreuzes) riskiert werden muß. Die Unterscheidung, wann welches Vorgehen angebracht ist, stellt im letzten eine Unterscheidung der Geister dar. Damit wird das vordergründig scheinende Problem als ein spirituelles Problem im eigentlichen und christlichen Sinn sichtbar. *R. Bleistein SJ*

ZU DIESEM HEFT

Hans Kessler, Professor an der Universität Frankfurt, will von heutiger Erfahrung her einen Zugang zum Verständnis der christlichen Erlösungsbotschaft bahnen. Er führt, ergänzend und klärend, Überlegungen seines Buchs „Erlösung als Befreiung" (Düsseldorf 1972) weiter. Vgl. dazu seinen Beitrag im Dezemberheft (S. 849–853), wo er sich mit Kritikern des Buchs auseinandersetzt.

Der Rückgang der Einzelbeichte in den letzten Jahren zeugt von einer tiefgreifenden Veränderung des Bewußtseins von Schuld und Sünde bei den Gläubigen. Paul Josef Cordes untersucht diese Entwicklung und analysiert ihre Gründe. Er hält gemeinsame Bußgottesdienste für pastoral notwendig. Aufgrund der Erfahrungen in anderen Konfessionen und im Blick auf psychologische Erkenntnisse über den Bußakt und das Sich-Aussprechen warnt er jedoch davor, die Einzelbeichte durch die gemeinsame Bußfeier vollständig zu ersetzen.

Die Empfehlung des Deutschen Bildungsrats „Verstärkte Selbständigkeit der Schule und Partizipation der Lehrer, Schüler und Eltern" (1973) schlägt vor, die Lehrpläne künftig als Rahmenrichtlinien herauszugeben und die inhaltliche Füllung im Detail der einzelnen Schule zu überlassen. Inzwischen haben die Kultusministerien einiger Länder Rahmenrichtlinien erlassen. Elisabeth von der Lieth schildert die Absichten des Bildungsrats und verteidigt sie gegen Angriffe. Dann befaßt sie sich kritisch mit den hessischen Rahmenrichtlinien.

Hermann Boventer, Leiter der Thomas-Morus-Akademie in Bensberg, fragt nach den Ursachen und Folgen der wachsenden Politisierung der deutschen Fernsehprogramme und des dahinter stehenden Meinungsjournalismus. Er hebt die Problematik dieser Entwicklung hervor und plädiert für den Forumcharakter der Medien.

Synode ohne Resonanz?

Die deutschen Katholiken interessieren sich wenig für die Gemeinsame Synode. Überall hört man Klagen über die mangelnde Mitarbeit der Gemeinden. Bei der Vollversammlung im November des vergangenen Jahrs kam das Thema häufig zu Wort. Es sei nicht gelungen, die „Basis" – so formuliert man in gut marxistischer Terminologie – an den Überlegungen der Synode zu beteiligen. Die Frage nach den Gründen wird je nach Standpunkt verschieden beantwortet. Für den einen sind es die Bischöfe, für andere die Thematik, für wieder andere die Zusammensetzung der Synode oder ihre Struktur überhaupt.

Alle scheinen überzeugt zu sein, daß die Synode nur gelingt, wenn sie von der Gesamtheit getragen wird. Sie soll nicht auf die Diskussion der Experten beschränkt bleiben. Ihre Beschlüsse sollen aus einem umfassenden Denk- und Diskussionsprozeß herauswachsen, an dem sich möglichst alle Katholiken beteiligen. Den Anstoß zur Synode gaben nichtorganisierte, von keiner offiziellen Institution repräsentierte Teilnehmer des Essener Katholikentags 1968, also nicht die Hierarchie oder die etablierten Gremien des Laienapostolats. So scheint es folgerichtig zu sein, daß auch die Synode selbst vom kritischen Interesse aller begleitet wird.

Welchen Wert die Bischofskonferenz auf eine solche breite Mitarbeit legt, zeigt die Umfrage des Jahrs 1970. Sie war nicht allein um der Ergebnisse willen als Totalerhebung angelegt. Mit dem Fragebogen sollte jeder angeregt werden, sich mit den Problemen der Synode zu beschäftigen und seine Meinung einzubringen. Unerwartet viele äußerten sich damals. Von 21 Millionen Fragebogen kamen 4,4 Millionen zurück. Noch heute erreichen die einzelnen Synodenkommissionen und die diözesanen Synodalbüros zahlreiche Gutachten, Stellungnahmen, Anregungen und Änderungswünsche. Doch diese wenigen Aktivitäten können nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Klagen über das ständig zurückgehende Interesse an der Synode begründet sind. Der Versuch, breite Schichten des Kirchenvolks an den Diskussionen zu beteiligen, ist nicht gelungen.

Konnte, kann es überhaupt gelingen? Ein Interesse der kirchlichen Öffentlichkeit ist weder herstellbar noch organisierbar. Das hat man inzwischen erfahren. Einige Vorlagen der Synode schließen eine Breitenwirkung von vornherein aus. Die Texte über den Religionsunterricht oder über die kirchliche Jugendarbeit zum Beispiel richten sich nur an einen bestimmten Adressatenkreis, nicht an alle Katholiken. Sie wollen in der wissenschaftlichen Theoriediskussion mitsprechen und ernst genommen werden. Daß sie dieses Ziel erreicht haben, sieht man aus den zahlreichen Stellungnahmen der Angesprochenen. Aber eine Resonanz oder gar eine Mitdiskussion in den Gemeinden verhindert schon die Fachsprache. Das war vorauszusehen, mußte auch der Synode bewußt sein, als sie diese Texte diskutierte und akzeptierte.

Darüber hinaus stellt sich die grundsätzliche Frage, ob das Interesse und die Mitarbeit aller notwendige Voraussetzung des Erfolgs einer Versammlung wie der Synode ist. Der Widerhall in der Öffentlichkeit ist kein Kriterium für die Bedeutung und den Rang der Verhandlungen, zumal es in der Synode um differenzierte Fragen geht, deren Lösung Sachverstand und geduldige Arbeit fordert. Zahlreiche Entscheidungen in der Geschichte wurden bei ihrem Zustandekommen wenig beachtet und prägten doch ganze Epochen. Nicht jedes für die Zukunft bedeutsame Ereignis ist mit der lebhaften Anteilnahme der Öffentlichkeit ins Leben getreten. Das Zweite Vatikanum bedeutet eher eine Ausnahme. Man überfordert die Synode, wenn man für sie eine ähnliche Resonanz verlangt.

Der moderne, freiheitliche Rechtsstaat beruht auf dem Prinzip der Repräsentation. Das Volk wirkt nicht an allen Entscheidungen mit. Bestimmte Aufgabenbereiche wie die Führung der Politik werden an Vertreter delegiert, die in eigener Verantwortung, aber in Bindung an das Vertrauen der Allgemeinheit handeln. Dieses Prinzip beruht nicht zuletzt auf der Einsicht, daß der notwendige Sachverstand und der erforderliche Aufwand an Zeit für die öffentlichen Angelegenheiten eine Arbeitsteilung fordern.

Für die Kirche gilt ähnliches. Die Mitglieder der Synode wurden gewählt, damit sie Lösungen vorschlagen und Entscheidungen treffen, die der Verwirklichung des christlichen Glaubens in unserer Zeit und in unserem Land dienen. Wenn sie diese Aufgaben erfüllen, werden ihre Beschlüsse durch ihr eigenes Gewicht und ihre eigene Überzeugungskraft wirken. Daran allein läßt sich der Erfolg der Synode messen, nicht an der ihre Arbeit begleitenden Resonanz in den Gemeinden. Diese ist erstrebenswert und hat Bedeutung. Aber verhängnisvoll wäre es erst, wenn auch die Beschlüsse keinen Widerhall fänden.

Selbstverständlich darf die Synode ihre Beschlüsse nicht am grünen Tisch fassen. Sie muß wissen, was die Menschen heute bewegt, was sie denken und wonach sie streben. Sie muß ihre Überlegungen mit diesen Realitäten konfrontieren. Darin liegt eine wesentliche Aufgabe der Synodalbüros. Aber das von vielen Seiten geforderte ständige Mitdiskutieren der Öffentlichkeit, die Mitarbeit der Gesamtheit der deutschen Katholiken ist kaum möglich und nicht notwendig. *Wolfgang Seibel SJ*

Léon Joseph Kardinal Suenens

Die Hoffnung in der Kirche heute

Zu Beginn meiner Überlegungen über die Gründe, die ich sehe, um aus tiefster Überzeugung von der „Hoffnung in der Kirche heute" zu sprechen, und zwar allen noch so aufdringlichen Gegengründen zum Trotz, gilt es, mit allem Nachdruck zu betonen: Das Christentum ist Hoffnung. Wir werden daher im folgenden zunächst deutlich machen, daß der Herzschlag des Christentums „Hoffnung" heißt[1].

Wir werden gerade deshalb nicht den Schwierigkeiten ausweichen, von denen nicht erst seit heute die Kirche heimgesucht wird, Schwierigkeiten, die ihr nicht von außen auferlegt sind, die vielmehr in ihr selbst entstanden sind und ihr schwer zu schaffen machen. Konkret meine ich damit das Phänomen der Polarisierung, dem wir übrigens auch anderwärts begegnen, das Freund-Feind-Verhältnis gegensätzlicher Tendenzen, die nach Meinung mancher Zeitgenossen die Kirche zu zersprengen drohen. Es ist aber die Frage, ob das bisherige Bild von der „Einheit" im Sinn gesichtsloser Uniformität überhaupt dem christlichen Pulsschlag der „Hoffnung" entspricht.

Schließlich werden wir zu untersuchen haben, ob die christliche Hoffnung nicht vielleicht die treibende Kraft ist, die dazu beiträgt, die Trennung zu überwinden, die immer noch zwischen den christlichen Kirchen besteht. Ich sage bewußt: zwischen den „christlichen Kirchen" und nicht: zwischen der katholischen Kirche und anderen „kirchlichen Gemeinschaften". Mit anderen Worten: wir alle müssen gemeinsam, und zwar um der *christlichen* Hoffnung willen, nach der *ökumenischen* Hoffnung fragen.

Christentum ist Hoffnung

Heute ist vielerorts ein Pessimismus der Resignation eingezogen. Selbst Christen werden zu Schwarzsehern und mißachten, ja verneinen dadurch das Christentum; denn Christsein bedeutet in der Tat nichts, wenn der Christ nicht ein Mensch der Hoffnung ist. Der Apostel Petrus ging so weit zu sagen, ein Christ müsse in jedem Augenblick seines Lebens imstande sein, sich Rechenschaft zu geben von der Hoffnung, die ihn trägt. Dieser Satz lädt uns zu ernster Gewissenserforschung ein. Wir haben bei jeder Gelegenheit die enttäuschten Gedanken der Emmausjünger auf den Lippen: „Wir hatten gehofft, aber nun ..." Alles, was im Christentum zur Hoffnung veranlassen könnte, haben wir vergessen oder ins Dunkel verbannt. Hoffnung ist hier nicht mit billigem Opti-

[1] Der Artikel ist der leicht gekürzte Text eines Vortrags, der am 1. November 1973 in Worms gehalten wurde.

mismus zu verwechseln. Sie leugnet in keiner Weise das Übel und die Sünde in der Welt und in uns selbst, wenn sie etwas unternimmt. Sie treibt keine Vogel-Strauß-Politik.

Aber die Sonne hört nicht auf zu existieren, nur weil sie durch den Nebel, die Wolken oder die Nacht verborgen ist. Um an die Sonne zu glauben, reicht mir ein Strahl, ein einziger. Denn dahinter läßt dieser Lichtstrahl eine Welt von Helligkeit und Wärme ahnen. Viel zuviele unserer Zeitgenossen leben in Angst, in Furcht, in einseitig negativer Kritik. Nur selten heben sie den Kopf hoch, um die Sterne in der Nacht zu betrachten. Zu viele Christen – auch sie – vergessen, die Augen aufzumachen. Kein Wunder also, daß kein Stern von Bethlehem strahlend aufleuchtet, nicht über ihrem Haupt und nicht in ihrem Herzen. Diese Zeit der Finsternis und der Dunkelheit darf nicht andauern. Wir brauchen Licht, um auf dem Weg voranzukommen, wir brauchen die Hoffnung wie das tägliche Brot.

Dieser Appell an die Zuversicht gilt allen Christen. Den Christen meiner Generation, die die Kirche ihrer Kindheit nicht mehr erkennen, ja nicht einmal die Kirche von vorgestern; ihnen würde ich sagen: Schauen wir zusammen zu einigen Sternen empor. Aber auch den Jungen, die in der Kirche keinen Zukunftswert mehr sehen und bunt durcheinander gegen alles opponieren, was sie als „Institution" ansehen; ihnen würde ich sagen: Die Kirche ist von Natur auf morgen ausgerichtet – und damit auf sie selbst. Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie Frühling und Hoffnung für die Menschen und für die Welt bedeutet. Dies kann sie jedoch nur mit ihnen, in ihnen und durch sie sein. Sie müssen das wahre Gesicht der Kirche wiederentdecken und ihr helfen, sich von innen heraus zu verjüngen.

Wenn die Christen es annähmen, „Träger der Hoffnung" zu sein, wären sie für die Welt wie Fackeln in der Nacht. Wenn nämlich christliche Hoffnung, genährt vom Lebenssaft der Theologie, sich nicht in einen Topf gießen läßt mit simplem menschlichem Hoffen, mit Optimismus, dann gibt sie dem Christen stärkere Leuchtkraft und öffnet ihm ungeahnte Horizonte. Gott bereitet für den Menschen das vor, „was kein Auge gesehen, was kein Menschenherz geahnt hat, was über all seine Träume geht". Die ganze Botschaft liegt in diesen Worten: Gottes Liebe zu uns ist unvorstellbar. Gott ist größer als unser Herz, unser Denken, unser Forschen. Er steht über unserer Engstirnigkeit, denn er paßt sich uns geduldig an. Er will sich mit uns auf den Weg machen, auf alle Wege der Menschen, die von Jerusalem nach Emmaus führen.

Er zeigt sich nicht gekränkt von den pessimistischen Äußerungen seiner Jünger; aber er hat ihnen Dinge zu sagen, die sie erschüttern und sie zuinnerst erglühen lassen, die sie herausreißen aus ihrer Kurzsichtigkeit und ihrer Miesmacherei. Und was er ihnen immer wieder sagt, das ist: Gott hält seine Versprechen! Der Tod hat seit dem Karfreitag nicht mehr das letzte Wort. Am Ende aller unserer Wege gibt es eine ungeheuere Hoffnung, die sich wie ein Regenbogen über unseren Häuptern abzeichnet. Diese Hoffnung heißt Ostern. Sie bedeutet Versprechen und Vorahnung.

Diese Botschaft zu vergessen oder für sich zu behalten hat kein Christ jemals das Recht. Er muß sie auf Weisung des Meisters nach Jerusalem bringen, wie die Emmaus-

jünger. Und von Jerusalem muß er sie weitertragen „nach Judäa, nach Samaria", überallhin. Das heißt heute: ins Herz der fünf Erdteile. Wir müssen die wahren Argumente für unser Hoffen gründlich wiederentdecken. Unsere christliche Hoffnung ist im Abgrund des Leids geboren. Dort hat sie ihre Wurzeln, dort schöpft sie ihre Kraft. Der Frühling kann nur aus den Samenkörnern kommen, die in der Erde sterben. Man muß Vertrauen fassen: zur Erde, die ihre Arbeit macht, und zur Sonne, die das Ihre tut und getreulich jede Morgenröte heraufziehen läßt.

Die Kirche als Institution befindet sich im Zustand der Veränderung auf allen Ebenen. Das ist völlig normal. Die Kirche, das heißt das Volk Gottes, lebt in der Geschichte und in der Zeit: sie wird zu einem guten Teil beeinflußt von der sie umgebenden Gesellschaft. Jeder Mensch, so hat man gesagt, ist mehr das Kind seiner Zeit als das seiner Eltern. Das erklärt den gewichtigen Einfluß der Geschichte und die Menge fremder Elemente und Einflüsse, die die echte Kirche verunstalten. Es genügt, in eine alte Kathedrale einzutreten, um festzustellen, wie jedes Jahrhundert seine Spuren hinterlassen hat: Unter den romanischen oder gotischen Bogen finden sich Schichten aus verschiedenen Epochen, Verzierungen der Renaissance oder des Rokoko und sonstige Stukkaturen. All das ist nicht Teil der ursprünglichen Kathedrale. Aber die Arbeit an der Wiederherstellung des ursprünglichen Zustands, die Offenlegung des Untergrunds ist nicht ohne Mühe zu bewerkstelligen, und man läuft Gefahr, den Naturstein zu beschädigen, wenn man zu unbedachtsam vorangeht. Im Lauf der Jahrhunderte häufen sich wertvolle Schätze an, aber auch bizarre Elemente. Diese schaffen Zwänge und Verpflichtungen. So muß sich die Kirche ständig absetzen von ihrer eigenen Geschichte und sich in dem ursprünglichen Spiegel, im Antlitz ihrer Geburt betrachten.

Um sich anhand eines präzisen Beispiels über solche Zusammenhänge Klarheit zu verschaffen, ist es interessant, die Geschichte Papst Pius' IX. nachzulesen, und zwar zu dem Zeitpunkt, als der Kirchenstaat am Zerfallen war. In der Tat liegt die Epoche des Ersten Vatikanischen Konzils, in deren Verlauf die Truppen Garibaldis durch die Porta Pia in das päpstliche Rom eindrangen, gar nicht so weit zurück. Und dennoch: Welch eine Welt trennt uns von damals! Zu jener Zeit erschien der gesamten Christenheit wie Pius IX. selbst die Erhaltung des Kirchenstaats wesentlich für das Leben der Kirche. Die Zuaven aus Belgien und Holland, die sich anboten, für die Sache des Papstes zu sterben, verteidigten die Freiheit der Kirche. Sie kämpften für die Unabhängigkeit der geistlichen Macht, eine Unabhängigkeit, die damals an ein territoriales Statut gebunden war. Den Kirchenstaat verteidigen hieß also, den Primat des Papstes und seine vollkommene Ausübung verteidigen.

Es ist Tatsache, daß sich das internationale Recht seit jener Epoche weiterentwickelt hat. Man hat ein Statut erarbeitet, das solchen Institutionen wie UNO und UNESCO nach internationalem Recht volle juristische Anerkennung gewährt, ohne daß diese Institutionen ein Territorium besitzen. Die Freiwilligen, die den Kirchenstaat gegen die Truppen Garibaldis verteidigten, erfüllten ihren Auftrag mit einer religiösen Überzeugung, die Bewunderung verdient. Aber das hindert die Geschichtsschreibung von

heute nicht daran, festzustellen, daß das Verschwinden des Kirchenstaats eine weitgehende geistige Befreiung für die Kirche und das Papsttum bedeutete. Es ist eine „felix culpa", die von der Geschichte jeden Tag neu bestätigt wird. Es war die Tragik jener Epoche, nicht rechtzeitig eine Entwicklung erkannt zu haben, die nicht nur unvermeidbar war, sondern sich sogar zum Wohl der Religion auswirken sollte.

Ich habe dieses Beispiel gewählt, obwohl es andere, gleichwertige gibt. Die Lehre, die sich daraus ergibt, bleibt auch für unsere Zeit gültig. Sie macht uns klar, daß die Wege Gottes nicht die unseren sind, daß seine Denkweise nicht mit unserem beschränkten menschlichen Wissen zu vergleichen ist. Sie zeigt uns, was für jeden Christen die am ehesten angebrachte Verhaltensweise bleibt: Sich Gott öffnen und im Glauben annehmen, was er in seiner Liebe für uns, für seine Kirche und für die Welt vorhat, obwohl diese Absichten in unseren Augen manchmal abwegig erscheinen. Echter Glaube ist ein Glaube, der zur Hoffnung hinführt und der Gott trotz aller Schwierigkeiten zu danken weiß.

Die Hoffnung und die Polarisierung der Tendenzen

Jedes Land hat seine eigenen Spannungen. Ich möchte nicht in die Einzeldarstellung konkreter Situationen eintreten, da diese von Land zu Land verschieden sind. Vielmehr möchte ich eine Frage allgemeiner Art beantworten, die die Zeitschrift „Concilium" mir vor kurzem gestellt hat: „Wie können wir unnötige Polarisierungen überwinden?" Die Antwort soll ein Bemühen sein, hin zu konkreter, wahrer Hoffnung unter Gläubigen derselben Kirche zu gelangen.

Die Frage schließt schon die Annahme ein, daß es eine legitime Randzone gibt, die offen ist für unvermeidbare unterschiedliche Tendenzen und Akzentsetzungen. Wie aber läßt es sich vermeiden, daß diese Tendenzen und Akzentsetzungen sich verhärten und sich in Sektierertum verkehren, anstatt zur gegenseitigen Bereicherung beizutragen? Das bedeutet mit anderen Worten: Wie können Christen miteinander in Frieden leben, wenn sie sich gleichzeitig gegeneinander in Gruppen und Fraktionen aller Art aufteilen?

Ich sehe nur diese eine Lösungsmöglichkeit: das unablässige Herausarbeiten dessen, was den tiefsten Grund der christlichen Gemeinschaft ausmacht, unserer lebendigen Einheit in dem einen und selben Christus, dem Herrn und Meister jedes Lebens. So bin ich überzeugt, daß wir die Antwort in der Ebene der lebendigen Erfahrung suchen müssen. Die Mathematik sagt uns, daß zwei Größen, die jede einer dritten gleich sind, auch untereinander gleich sind. In die Ebene der christlichen Sicht übertragen, bedeutet das, daß wir dieses Grundaxiom in den Vordergrund rücken müssen: Christen werden über alles, was sie trennt, eins sein in dem Maß, wie sie sich von Christus und dem Evangelium lebendige Fragen und Forderungen stellen lassen, in dem Maß, wie sie leer von sich selbst zu werden vermögen, um Christus in sich, durch sich und über sich hinaus als ihre Einheit gelten zu lassen.

Das Christentum ist nicht in erster Linie eine Ideologie, ein System. Es ist vielmehr die Begegnung mit dem lebendigen Gott in Jesus Christus. Es verlangt von uns, daß wir seine Grundforderung leben, die in der Liebe zu Gott und zum Mitmenschen besteht. Und dies beginnt „zu Hause". Der Apostel Paulus spricht davon, daß die gegenseitige Liebe zwischen den „Hausgenossen im gleichen Glauben" Vorrang vor allem anderen hat. Dies ist die Ausgangsbedingung jeder Bemühung um Einigung, das Klima, das solche Einigung unabdingbar voraussetzt. Der verstorbene Patriarch Athenagoras hat im Blick auf die ökumenischen Gespräche unablässig auf diesen „Dialog der Liebe" gedrängt, der von Lebensweisheit getragen und der kürzeste Weg zur sichtbaren Einheit ist. Diese Liebe kann aber wiederum nicht in sich selbst eingeschlossen bleiben, sonst schüfe sie nur ein erweitertes Getto. „Lieben bedeutet nicht einander anschauen", hat Saint-Exupéry gesagt, „sondern miteinander in die gleiche Richtung schauen."

Es bedarf also, um die Zentrifugalkräfte zu überwinden, eines gemeinsamen Blicks auf Gott und auf die Menschen. Was die Beziehung zu Gott, dem gemeinsamen Vater der Gläubigen, betrifft, geht es darum, sich ihm zu öffnen im Hören auf sein Wort. Wir müssen uns miteinander vom Wort des Evangeliums aufschrecken lassen, müssen uns rechristianisieren, reevangelisieren lassen. Dieser Forderung kann man sich nicht entziehen. Wir alle sind – mehr oder weniger – belastet mit dem Erbe von Verengungen aus der Vergangenheit und mit unseren eigenen aktuellen Verengungen. Wir bedürfen einer gründlichen Reinigung, damit so die Grundschicht des Evangeliums unter allen von geschichtlichem Zufall und menschlicher Sünde verursachten Überlagerungen wieder zum Vorschein kommt. Wir müssen unseren tragenden Ursprung wiederentdecken.

Dieser gemeinsame Blick auf Gott bedeutet: Hören auf Gott, Öffnung zueinander und gemeinsames Gebet. Wir müssen unablässig in aller Ehrlichkeit und aller Loyalität miteinander das Vaterunser wieder neu sprechen lernen und dem Geist Raum geben, damit er uns das Gebet eingibt, das er allein durch seine Inspiration in uns wirken kann. Ich glaube, daß die derzeitige charismatische Bewegung, wie sie in der katholischen Kirche und in den anderen christlichen Kirchen am Werk ist, ihren Wert darin hat, daß sie alle Christen das Gebet lehren könnte, welches aus der Kraft des Geistes die Einheit wirkt. Als typisch für die „prayer groups", die im Zusammenhang mit dieser geistlichen Strömung entstehen, ist zu bemerken, daß sich in ihnen sehr oft Christen der verschiedensten Richtungen zusammenschließen. Sie bieten uns ein deutlich sichtbares praktisches Beispiel einer lebendigen Einheit, die von Polarisierungen befreit, ja sie aufhebt.

Um dieser Einigung willen bedarf es auch eines gemeinsamen Blicks auf die Menschen. Man muß sich miteinander herausfordern lassen durch die gemeinsamen Nöte und die gemeinsamen Hoffnungen einer Menschheit, die in gespannter Erwartung lebt. Diese Öffnung zur ganzen Weite der Weltwirklichkeit relativiert uns, das heißt: sie verleiht uns ein neues Proportionsempfinden, eine neue Perspektive, die frei macht für die großen Forderungen der Stunde und einlädt, uns auf die lebendige Botschaft des Evangeliums zu konzentrieren.

Die Kirche kann sich nicht in sich selbst einkapseln. Sie kann sich auch nicht mit dem Reich Gottes gleichsetzen. Aber sie muß auf die Stunde seines Kommens hindrängen und ihm den Weg bereiten. Ein großer, ausgefeilter Plan zur Einigung der Menschen und erst recht der Christen hat keinen Wert. Wenn Christen gemeinsam handeln, ist dies ein sicherer Weg zur Einheit, selbst wenn dieser Weg nicht direkt zur vollen Gemeinschaft im Glauben führt. Dies gilt unter der Bedingung, daß man diese Einheit nicht in einem bloßen sozialen Pragmatismus erträumt. Das gemeinsame Handeln ist auch eines der mächtigsten Mittel, einander gegenseitig zu entdecken und zu einem wahren und tiefgreifenden Aufeinanderhören zu gelangen.

Das Aufeinanderhören ist ein seltenes Geschenk, denn es setzt voraus, daß man leer von sich selbst wird, daß man sich dem anderen in reinster Aufmerksamkeit zuwendet. Darum läßt es sich auch nur nach und nach erlernen. Dabei muß man hören können, was gesagt wird, bisweilen aber noch mehr das, was nicht gesagt wird: die unausdrücklichen Voraussetzungen beim Redenden, seine untergründigen Erwartungen. Es gilt, hinter den Worten die letzte Absicht der Aussage aufzudecken. Wesentlich ist es dabei, vor jeder Eröffnung einer Diskussion mit dem anderen eine gute Zielansprache für den gemeinsamen Weg des Gesprächs zu treffen. Wenn man ihn überzeugen will, muß er seinerseits die Gewißheit gewinnen können, daß er selbst verstanden wird, daß man jenen Teilaspekt der Wahrheit, der ihn besticht und den er uns entgegenhält, begriffen hat. Jeder Mensch hat den Wunsch, in dem, was er an Gutem in sich trägt, verstanden zu werden. Dazu sagte Paul VI. in einer Ansprache an das Sekretariat für die Nichtchristen: „Ein Dialog ist nicht möglich ohne ein vertieftes Verständnis unseres Gesprächspartners. Dieses noble Vorhaben fordert vom Menschen eine große Hochherzigkeit, eine wahre Askese. Es ist notwendig, die Grenzen hinter sich zu lassen, die gesetzt werden von jeder Sprache, von den kulturellen Denkvoraussetzungen, von Polemik und Mißtrauen, um sich so zu öffnen für die Selbstüberwindung und für die Universalität." Man möchte wünschen, daß wir auch im Gespräch zwischen den Gläubigen der gleichen Kirche die gemeinsame Wellenlänge entdeckten, um so die Schallmauer zwischen uns durchbrechen und alle Exklusivismen überwinden zu können. Es ist höchste Zeit, daß wir die brüderliche Einheit unter Christen wieder finden. Wenn diese Einheit erst einmal in der Tiefe unseres Wollens verankert ist, wird die Öffnung gegenüber entgegengesetzten Tendenzen einen Wandlungsprozeß zu gegenseitiger Komplementarität einleiten.

Schlecht ist nicht die Verschiedenheit an sich, sondern erst eine Verschiedenheit, die Ausschließlichkeit beansprucht, die die Öffnung zur volleren Gemeinschaft verweigert. Ein Diamant wird durch die Vielzahl seiner Facetten nur bereichert: das eine Licht bricht sich in ihm und entfaltet sich in vermehrtem Glanz. In Gott ist die Verschiedenheit genauso hoch zu bewerten wie die Einheit. Es ist eben die gegenseitige Durchdringung der göttlichen Personen, welche den eigentlichen Triumph ihrer eigenen Personalität ausmacht: Die Beziehung zur jeweils anderen Person ist für die göttlichen Personen konstitutiv, in ihrem Ursprung mitenthalten. In Gott, der die lebendige Liebe

ist, ist die Gegenseitigkeit der Personen selbst lebendige Wirklichkeit. Jede Diskussion über die christliche Einheit erhält ihr Licht vom Geheimnis der Trinität, die Quelle und Urbild dieser Einheit ist.

Die ökumenische Hoffnung in dieser Stunde

Am Start der ökumenischen Bewegung, wie er in der katholischen Kirche während der sechziger Jahre ausgelöst wurde, gab es einige große, spektakuläre Ereignisse. Um nur eins zu nennen: Das Treffen Pauls VI. mit Patriarch Athenagoras in Jerusalem, Konstantinopel und Rom erschien wie aus einem Mund in der Weltpresse. Danach war Schweigen. Man hat 1972 unter dem Titel „Livre de la Charité" an 300 Dokumente veröffentlicht, die in den letzten Jahren zwischen Rom und Konstantinopel ausgetauscht wurden. Aber das geschah ohne Lärm und auf einer Höhe, die sich den Massenmedien entzieht. Von Zeit zu Zeit spürt man auf dem Feld ökumenischer Annäherung einen gewissen „atmosphärischen Druck", aber es handelt sich da meist um einen „Betriebsunfall". Ich würde sagen: Der schlimmste Augenblick, der den Ökumenismus bedrohte, war vor zwei Jahren das Projekt der „Lex fundamentalis", der Plan, ein neues Kirchenrecht zu schaffen. Aber es scheint, die Bedrohung hat nachgelassen. Es bleibt zu hoffen – und insoweit erweist sich die ökumenische Bewegung als unaufhaltsam –, daß man sie mit Riesenschritten voranbringt, hin auf die Wiederherstellung der sichtbaren Einheit unter den Christen. Das erste Jahrtausend war im großen und ganzen das der ungeteilten Kirche. Das zweite Jahrtausend – von 1054 bis heute – das Jahrtausend der zerrissenen Kirche. Man darf hoffen – aus der von Gott geschenkten Hoffnung wie aus theologischer Zuversicht –, daß ein drittes Jahrtausend das der Rückkehr zur vollen Einheit sein wird.

Man darf nicht aus dem Auge verlieren, daß in der Kirche jedes Bemühen um Übereinstimmung von Einheitlichkeit und Vielfalt schon aus sich heraus ein ökumenisches Bemühen ist. Jeder Schritt, der uns von der uniformen Einheit zu einer Einheit in Vielfalt bringt, ist ein Fortschritt im Heiligen Geist, dem Schöpfer echter Einheit.

Eins scheint mir im Augenblick bedeutsam: Der Ökumenismus darf nicht einem Kreis von Spezialisten vorbehalten bleiben; man muß ihn auf allen Ebenen der Kirche und zu gleicher Zeit vorantreiben. Vor allem darf es auf der Ebene des Gottesvolks nicht dazu kommen, daß man die schmerzliche Erfahrung des Konzils von Florenz im 15. Jahrhundert von neuem durchmacht: Damals war die Einheit zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche auf höchster Ebene – zwischen den Hierarchien – wiederhergestellt, wurde aber dann durch das Volk zurückgewiesen, das in keiner Weise auf diese Kircheneinigung vorbereitet war.

Der Ökumenismus muß darum die ständige Sorge aller Christen sein, Theologen wie Nichttheologen. Je mehr ein Christ das Evangelium mit dem Herzen eines Kindes annimmt, um so mehr ist er zugänglich für den Auftrag des Meisters, der will, „daß alle

eins seien". Diese besondere Offenheit für den Geist Gottes, die echten Christen eigen ist, muß ganz hoch veranschlagt werden. Von daher kommt die außerordentliche ökumenische Bedeutung einer Reihe von „Offenbarungen des Geistes" mitten im Volk Gottes, die sich zur Zeit vor unseren Augen abspielen.

Ich denke da besonders an den ökumenischen Beitrag der „charismatic renewal", die in ihrer katholischen Form 1966/67 von Amerika ausging und sich zur Zeit auf Europa ausbreitet, übrigens in sehr eindrucksvoller Weise. Alles, was die Christen einem neuen, experimentierfreudigen Sinn für das geistliche Leben öffnet, ist ein Antrieb zur Einheit. Denn der wahre ökumenische Dialog geschieht nicht in erster Linie horizontal, von einer christlichen Konfession zur anderen, sondern vertikal. Der Weg der Einheit geht vom Herzen jedes Christen aus zu Jesus Christus. In ihm und in seinem Geist entdekken wir uns als Brüder. Einheit entsteht unter uns, wenn wir uns mit demselben Christus in ganzer Treue zu seinem Wort verbinden; denn er ist es, der sie in uns vollbringt.

Die Erfahrung gemeinsamen Gebets unter Christen verschiedener Überlieferung ist von kapitaler Bedeutung. Der Ökumenismus braucht diese lebendige Gebetsgemeinschaft, um nicht Gefahr zu laufen, als reiner Sozial-Pragmatismus zu gelten. Die größte Gefahr, die im Augenblick dem Ökumenismus auflauert, scheint mir die Tendenz zur Säkularisierung zu sein, mit anderen Worten: Die Versuchung, alles in Klammern zu setzen, was zum reinen Glauben gehört, und nur darauf abzuzielen, gemeinsam alle christlichen Kräfte in den Dienst dringender sozialer und politischer Aufgaben zu stellen. Es ist sicher wahr, daß das Evangelium vielfältige und fordernde Widersprüche enthält – ein kraftloser Pietismus ist nichts als eine Karikatur wahrer Frömmigkeit, die sich in Konflikten bewährt –, aber die Beschränkung und Verengung des Evangeliums auf das rein Soziale ist eine Verkennung des ureigensten Wesens des Christentums, ist geradezu die Verneinung seiner Existenzberechtigung.

Auf der Ebene des christlichen Volks gibt es vielversprechende ökumenische Erfahrungen. Alle Welt kennt – auf dem Gebiet der Annäherung der Konfessionen untereinander – die Rolle von Taizé in Frankreich. Auch in Deutschland gibt es seit einigen Jahren einen Ort, der, wenn auch noch wenig bekannt, allen Besuchern bemerkenswerte Erfahrungen vermittelt hat. Es handelt sich um das Dorf Ottmaring bei Augsburg, das man das ökumenische Dorf nennen kann. Dort machen Lutheraner und Katholiken eine Grunderfahrung, die Erfahrung christlichen Zusammenlebens. Jeder achtet die Tradition, die Herkunft des anderen, und doch erlebt man dort schon in erstaunlichem Maß die Einheit in Liebe. Das ist eine Vorwegnahme der kirchlich wiederzufindenden Einheit, Demonstration einer christlichen Tatsache, Zeugnis dafür, was lebendiger Glaube verwirklichen kann.

Erinnern darf ich an die Initiative Wormser Katholiken, die zum „Wormser Memorandum" geführt hat. Wenn da aus gegebenem Anlaß katholische Laien und Geistliche gemeinsam um ihrer lutherischen Brüder willen von Papst Paul VI. vertrauens- und hoffnungsvoll „ein klärendes Wort zur Person und Lehre Martin Luthers aus heutiger katholischer Sicht im Interesse der Vertiefung ökumenischer Arbeit" erbitten, dann

ist dies alles andere als lediglich ein spektakulärer Schritt. Es ist ein Fortschritt im Blick auf ein gemeinsames Ziel. Der griechische Philosoph Diogenes antwortete, als ihm jemand entgegenhielt, „Bewegung sei unmöglich", auf die einfachste Methode, die es gibt: Er setzte sich in Marsch. Das ist die beste Lösung eines Problems: die „Lösung durch Gehen". Die Erfahrung von Worms ist von der gleichen Art: „Lösung durch Tun". Und die Erfahrung von Ottmaring heißt: „Lösung durch Lieben", durch tägliche tätige Liebe.

Nichts kommt Erfahrungen wie diesen gleich. Es gilt an Gott, den Meister des Unmöglichen zu glauben. „Sie wußten nicht, daß dies unmöglich war", hat man eines Tages aus Anlaß einer kühnen Initiative gesagt, „also haben sie es getan." Wir haben die Tugend der Klugheit überbewertet zum Schaden der Tugend des Glaubens.

Muß man es noch sagen, daß eine derartige Annäherung in Gebet und täglich gelebter Liebe in einer zur Welt offenen Gemeinschaft in keiner Weise das Gespräch unterdrückt, das ständig unter qualifizierten Theologen erforderlich ist? Ich glaube, man kann ohne Furcht sagen: Es hat bedeutende Schritte gegeben. In Belgien wurde 1971 eine gemeinsame Erklärung der christlichen Kirchen zur Taufe veröffentlicht, die einen bedeutenden Markstein in unserer ökumenischen Entwicklung darstellt. In England kam es am 7. September 1971 zwischen Katholiken und Anglikanern zur Vereinbarung von Windsor Castle über die Eucharistie. In Frankreich geht die Vereinbarung vom Dombes (6. – 9. September 1971) in die gleiche Richtung. Neuerdings ist der vollständige Berichtstext veröffentlicht worden, der die Arbeiten der gemischten lutherisch-katholischen Studienkommission in Rom über das Thema „Evangelium und Kirche" zusammenfaßt: dort ergaben sich wieder weite Gebiete der Übereinstimmung über eine gegenseitige Anerkennung der Ämter und nützliche Empfehlungen, wie die Zeit zu beschleunigen sei, in der die Interkommunion möglich wird. Man muß hier noch die Vereinbarung über die Ämter hinzufügen, die 1973 durch die internationale Anglikanisch-Katholische Kommission getroffen wurde. In den Vereinigten Staaten hat man vor kurzem ein Buch unter dem bezeichnenden Titel veröffentlicht: „Können Episkopale und Römische Katholiken je zusammenkommen?"

Vor einigen Monaten erhielt ich von einem anglikanischen Bischof, Dr. Mervyn Stockwood, einen Artikel, den er in „The Catholic Herald" veröffentlicht hatte. Er lud mich dann freundlicherweise zu einem öffentlichen Gespräch mit ihm ein. Sein Artikel führt in sieben Vorschlägen ökumenische Wünsche auf, die wir uns gemeinsam aneignen sollten, und so stellt er eine dringende und erregende Einladung dar, in derselben Richtung voranzukommen. Ich kann hier nicht alle Vorschläge anführen. Aber ich möchte gern sagen, daß ich den ersten Vorschlag nur unterschreiben kann – er ist der Schlüssel für die anderen: „Wir sollten uns versprechen, daß wir nicht getrennt tun, was wir guten Gewissens zusammen tun können. Das würde ein weites Feld einnehmen: Schriftlesung, Gebetsgruppen, Verkündigung, Werke der Wohltätigkeit."

Dies sind also im Fortschritt des Ökumenismus einige Gründe zum Hoffen. Aber sie sind nur als Zeichen vorhanden. Ich glaube, daß die Erneuerung der Christen im Augenblick dabei ist, gemeinsam die Wirklichkeit des Heiligen Geistes zu erfassen für das

Werk, das heute innerhalb und zwischen den christlichen Kirchen zu tun ist. Diese lebendige Hoffnung, die ich ausgesprochen habe, kam auf dem Theologenkongreß 1970 in Brüssel in einem Wunsch zum Ausdruck, der zwar wie ein Traum ist, aber ein Traum, der helfen könnte, die Realität von morgen zu schaffen. Ich erlaube mir zum Schluß, diese Worte wiederaufzugreifen.

Ich weiß nicht mehr als Sie, wann die Stunde der wiedergefundenen Einheit schlägt. Ich glaube auch, daß die Christen meiner Generation dazu bestimmt sind, wie Moses das Gelobte Land nur auf seiner Schwelle zu sehen. Wenn die Zeichen der Zeit nicht täuschen, darf man glauben, daß die Stunde der Wiederkehr der sichtbaren Einheit der Christen nahe ist.

Der Stern, der die Weisen nach Bethlehem führte, ist am Firmament des Ökumenismus schon aufgeleuchtet. Die Pilger der Einheit haben sich von neuem auf den Weg gemacht; der Weg ist noch steinig und die Spuren sind ungenau: man ist noch in der Wüste. Aber im Unterschied zu den Weisen aus dem Morgenland, für die ja nur die Legende Namen erfunden hat, haben die Pilger von heute bekannte Namen, und wir kennen ihre Gesichter. Sie sind beispielsweise Lutherischer Bischof von Oldenburg, Anglikanischer Erzbischof von Canterbury, Ökumenischer Patriarch von Konstantinopel, Papst und Bischof von Rom. Sie haben sich nach dem Bethlehem der Einheit aufgemacht, ja manche ihrer Wege haben sich schon gekreuzt.

Jeder bringt die Reichtümer seines Landes: Gold, Weihrauch und Myrrhe: Die Kirche des Petrus bietet ihre Tradition der Einheit dar, zur Ordnung der Welt. Die Kirche des Johannes bringt den Weihrauch ihrer mystischen und geistlichen Tradition dar. Die Kirche des Paulus hält heilige und prophetische Bücher in ihren Händen. Sie kommen vorwärts, aber manchmal hört der Stern über ihren Häuptern auf zu glänzen, und sie müssen sich wieder über den Weg orientieren. Alles deutet darauf hin, daß sie nicht mehr weit von Bethlehem sind.

Vielleicht haben sie zuerst, genau wie die Weisen, zusammen die Mutter zu treffen, darauf das Kind. Eine Rückkehr ins Heim der entzweiten Kinder wäre kaum zu verstehen, ohne daß die Mutter gleich auf der Schwelle stände, um sie zu empfangen und sie zum Herrn zu führen. Was die Weisen in der Grotte entdeckt haben, war nicht der Gott, den sie sich vorgestellt hatten: Gott nahm ein Gesicht an, das ihre Berechnungen, ihre Vermutungen in Verwirrung brachte, das aber ihre Hoffnungen übertraf: Der Emmanuel lag in einer Krippe, ein armes Kind, in Windeln gewickelt.

Wäre dies nicht das Symbol dieses Christentums, ein Heim der Übereinkunft, befreit von allem was ihm nicht wesentlich ist? Ein Symbol der Einfachheit eben dieses Gottes. Dieses Christentum, entkleidet von allem, was nicht echt und einfach ist, wollen wir zusammen leben!

Ich weiß nicht, wo und wie sich das endgültige Treffen ergibt. Wird es ein Drittes Vatikanum sein? Vielleicht. Aber warum sollte das Zusammentreffen nicht dort stattfinden, wo die Krippe des Christentums stand? Warum sollte nicht das Konzil der Wiedervereinigung ein zweites Konzil von Jerusalem sein?

Oswald von Nell-Breuning SJ

Vermenschlichung der Arbeitswelt

Arbeit ehrt

Erstmals das Christentum hat uns *gelehrt*, die Arbeit zu ehren[1], nicht nur die geistige, auch die körperliche, nicht nur die feine und saubere, auch die grobe und schmutzige, und den Menschen, der sich dieser Arbeit unterzieht, deswegen nicht gering zu achten; wie weit wir diese Lehre *gelernt* haben und sie befolgen, darüber mögen wir unser Gewissen befragen. – Andere Religionen und Hochkulturen feiern, schätzen und rühmen gewiß mit Recht die geistige Arbeit, verachten dagegen zu Unrecht die körperliche Arbeit; körperlich zu arbeiten galt im klassischen Altertum und noch lange darüber hinaus als des freien Mannes unwürdig; dafür hatte man die Sklaven, die nicht als menschliche Personen galten, sondern als „organa empsycha", lebendige Werkzeuge. Auch die Christen*heit* hat noch lange die Sklaverei mitgeschleppt und, so beschämend es ist, die Ehrlichkeit gebietet anzuerkennen, daß es schließlich nicht die christlichen Kirchen waren, die auf Abschaffung der Sklaverei gedrungen und sie durchgesetzt haben, sondern es war der Liberalismus, der allerdings sein bestes Gedankengut noch aus christlichen Quellen schöpfte. Der Einsatz für die Freiheit im gesellschaftlichen und politischen Leben war bei den Christen immer etwas matt. Im benediktinischen Wahlspruch „ora et labora – bete und arbeite" bekannten sie sich zwar dazu, daß Inneres und Äußeres, der innere und der äußere Mensch und darum wohl auch die innere und die äußere Freiheit zusammengehören; tatsächlich aber begnügten sie sich allzuoft, für die Freiheit ihres Glaubens und seines Bekenntnisses zu kämpfen; im übrigen waren sie bereit, viel *Un*freiheit im gesellschaftlichen und politischen Leben hinzunehmen; vielfach meinten sie sogar, es sei die zwar schwere, aber doch väterliche Hand Gottes, die ihnen das Joch auferlege, und darum hätten sie sich ihm zu beugen. Die Arbeit jedoch hat im christlichen Denken noch nie jemand zur Unehre gereicht; im Gegenteil, sie war die *Ehre* gerade der kleinen Leute. Sah man auch von oben geringschätzig auf sie herab, mutete man ihnen auch ein Übermaß an Lasten und Bedrückung zu, sahen „die da oben" sich als die geborenen Herren und „die anderen" als die geborenen Knechte an, hatten die „geringen Leute" auch sonst kein Ansehen, so hatten sie immer noch ihre *Ehre;* ihre Arbeit war zugleich ihre Ehre.

Eine Welt *ohne* Arbeit gibt es nicht; immer ist in der Welt gearbeitet worden. Ob heute mehr gearbeitet wird als früher oder weniger, ob die unbezweifelbare Verkür-

[1] Der Wortlaut dieses Beitrags wurde im Hessischen Rundfunk, Reihe „Chancen des Christentums", am 23. 12. 1973 gesendet.

zung der Arbeitszeit wettgemacht wird durch größere Intensität, durch erhöhte Anspannung zwar nicht der Muskeln, aber um so mehr der Nerven und durch ein überhöhtes Tempo, darüber gehen die Meinungen auseinander. Wie dem aber auch sei, kein Zweifel daran ist möglich, daß unsere heutige Welt und unsere gesellschaftliche Ordnung maßgeblich geprägt ist vom *Arbeitsleben*. Die Arbeit ist es, die weitaus den meisten Menschen ihren Platz anweist in der Gesellschaft. Die ganz überwiegende Zahl der Menschen steht als Arbeitnehmer in unselbständiger Erwerbstätigkeit oder befindet sich, wie das Bundesarbeitsgericht es treffend ausdrückt, in der „Lebenslage der abhängigen Arbeit". Von allen heute bestehenden organisatorischen Gebilden sind die Selbsthilfe-Organisationen der Arbeitnehmer, die Gewerkschaften, weitaus die bedeutsamsten und mächtigsten. Unsere heutige Gesellschaft ist eindeutig von der Arbeit geprägt.

Die Arbeit rühmt sich, die Schöpferin aller Werte zu sein. Recht verstanden, wenn dabei nicht allein an die ausführende manuelle, sondern auch an die anordnende und leitende Tätigkeit und an die geistige Leistung der Forscher und Erfinder gedacht ist, dann trifft diese Behauptung zu. An jeder Wertschöpfung ist die Arbeit beteiligt, und zwar in einer Art, die dem Anteil, den die Natur und die von Menschenhand geschaffenen Arbeitsmittel (Werkzeuge, Maschinen usw.) an der Wertschöpfung haben, wesenhaft überlegen ist. So findet sich schon in der ersten Sozialenzyklika der Päpste, „Rerum novarum" von Leo XIII. (1891), der auf Adam Smith' „Wealth of Nations" anspielende Satz, es sei „lauterste Wahrheit", daß „der Wohlstand der Völker aus keiner anderen Quelle als aus der Arbeit der Werktätigen stammt" (27). Und in der zweiten Sozialenzyklika „Quadragesimo anno" (1931) bestätigt und erläutert Papst Pius XI. das dahin, es sei „unverkennbar: alle Völker, die aus Not und Elend zu hohem und blühendem Wohlstand aufgestiegen sind, danken dies einer ungeheueren Arbeitsanspannung aller Volksgenossen – sowohl leitender als auch ausführender Arbeit" (53). Pius XI. vergißt allerdings nicht, daran zu erinnern, daß alle „Kraftanstrengung gegenstandslos und nutzlos" wäre, hätte der Schöpfer uns nicht die Naturschätze und Naturkräfte geschenkt, an denen und mittels deren wir unsere geistigen und körperlichen Kräfte betätigen (ebd.).

Sollte man nicht meinen, in einer Welt, in der die Arbeit in solchem Grad dominiert, daß Kaiser- und Königskronen und aller Purpur und Hermelin daneben verblassen, müßte die Religion, die als *einzige* von Anfang an die Arbeit, *alle* Arbeit, ausdrücklich auch die manuelle Arbeit, hochgeschätzt und geehrt hat, sich des größten Ansehens erfreuen? Und hat die christliche Religion, haben die christlichen Kirchen nicht allen Grund, sich dieser heutigen Bedeutung und Machtstellung der Arbeit zu erfreuen und darin die Erfüllung einer ihrer ureigensten Forderungen zu erblicken? Kann die christliche Religion nicht geradezu eine Art *Urheberrecht* daran für sich in Anspruch nehmen?

Kirche und Arbeiterschaft

Wer zu schätzen weiß, was es bedeutet, daß die katholische Kirche zu einer Zeit, da der Manchester-Liberalismus noch in Blüte stand, durch den Mund des Papstes die Staatsintervention zugunsten der Arbeiterschaft und vor allem das damals in vielen Ländern noch völlig versagte, aber auch in fortgeschrittenen Ländern nur sehr beschränkt eingeräumte *Koalitionsrecht* als unentziehbares natürliches Menschenrecht reklamierte (in Preußen dauerte es noch 27 Jahre, bis auch den Landarbeitern die Koalitionsfreiheit eingeräumt wurde, und erst in der Weimarer Republik wurde ein echtes hieb- und stichfestes Koalitions*recht* verwirklicht), wer um die ausgezeichneten Beziehungen weiß, die von Anfang an zwischen dem Vatikan und der Internationalen Arbeitsorganisation bestehen (man denke an den Besuch Papst Pauls VI. bei ihr aus Anlaß ihrer 50-Jahr-Feier und seine am 10. 6. 1969 dort gehaltene Rede), der möchte annehmen, die Kirche genieße in der Arbeiterschaft ein außerordentliches Prestige, um nicht zu sagen, die Arbeiterschaft – mindestens in den fortgeschrittenen Ländern – sei nicht nur die tragende Schicht von Wirtschaft, Gesellschaft und Staat, sondern auch die kirchentreueste aller gesellschaftlichen Gruppen, und die Kirche baue ihre Zukunft – nach dem Vertrauen auf den ihr für immer verheißenen Beistand ihres Stifters – vornehmlich auf die gesellschaftliche Gruppe, die wir mit dem einen Wort als „*die* Arbeit" zu bezeichnen pflegen.

Wie sieht es in Wirklichkeit aus? Man spricht davon, die Kirche habe im 19. Jahrhundert die Arbeiterschaft verloren. Eine Arbeiterschaft im heutigen Sinn ist überhaupt erst im 19. Jahrhundert entstanden; demnach wäre sie bereits mit ihrer Entstehung der Kirche verlorengegangen. Alle solche schlagwortartigen Formeln vereinfachen und vergröbern den wahren Sachverhalt, aber sie treffen auch nicht ganz daneben. Unbestreitbar zählt die katholische Kirche und zählen andere christliche Kirchen auch heute noch unter der Arbeiterschaft viele wirklich überzeugte und treue Anhänger. Überblickt man aber das Ganze, schaut man beispielsweise auf die Zusammensetzung des Funktionärkörpers unserer Gewerkschaften, namentlich in den höheren Rängen, so ist die Zahl derer, die sich als Christen bekennen, doch eine verschwindende Minderheit. Die Zeit, da der marxistische Sozialismus für einen Großteil der Arbeiterschaft eine Art Ersatzreligion war, ist – wenigstens bei uns – längst vorbei; heute braucht man nicht einmal eine Ersatzreligion mehr; für einen Großteil, wenn nicht die Mehrheit der arbeitenden Menschen ist die Religion heute uninteressant und ersatz*los* entbehrlich geworden.

Die Gründe, warum die im 19. Jahrhundert neuentstehende und in wenigen Jahrzehnten zur größten gesellschaftlichen Gruppe anwachsende Arbeiterschaft sich von der Kirche, von den Kirchen verlassen fühlte und daher die Verbindung mit ihnen verlor und ein Großteil von ihr bewußt, wenn nicht gar ausgesprochen feindselig sich von Kirche und Religion abwandte, sind hier nicht zu erörtern. Es genüge zu sagen, daß die Kirchen dem Aufkommen dieser neuen Großgruppe der Gesellschaft in erschreckendem Grad verständnislos gegenübergestanden haben, sie in ihre gewohnten Vorstellungen

von gesellschaftlicher Ordnung nicht einzuordnen vermochten und daher auch berechtigte Forderungen der Arbeiter nicht unterstützt, sondern sich ihnen entgegengestellt haben, womit sie als Parteigänger der besitzenden Kreise erschienen. Die Kirchen haben viel zu lange Zeit gebraucht, um zu begreifen, was da um sie her vorging, und der neuen Lage gerecht zu werden; da besteht ein gewaltiger *Nachholbedarf*.

Wenn wir überzeugt sind, daß die gesellschaftliche Gruppe, die wir kurz „die Arbeit" nennen, Trägerin der Zukunft ist, dann kommt es für die Religion, für die christlichen Kirchen ganz entscheidend darauf an, in der Welt der Arbeit wieder Wurzel zu fassen, das verlorene Vertrauen wiederzugewinnen oder richtiger das bestehende tiefe Mißtrauen, die Kirche halte es mit den Reichen, mit den Mächtigen, mit den „Kapitalisten", zu überwinden und nicht nur mit schönen Worten – einige eindrucksvolle Worte wurden bereits erwähnt –, sondern auch durch die Tat und ganz besonders durch das eigene Beispiel alle berechtigten Bestrebungen der Arbeiterbewegung zu unterstützen.

Die Chance der Kirche

Das Christentum, die christlichen Kirchen waren einmal in dem Raum, den man damals als die Welt ansah (Mittelmeerbecken und Abendland), für das geistige und darüber hinaus zum guten Teil auch für das allgemeine kulturelle, soziale, in gewissen Grenzen sogar für das politische Leben *führend*; diese überragende Stellung haben sie offenbar eingebüßt. Haben sie, das ist unsere Frage, eine *Chance*, künftig eine ähnlich führende Stellung wiederzugewinnen und sie auf die wirklich ganze Welt, wie wir sie heute kennen, zu erstrecken? – Schauen wir uns diese Welt von heute und von morgen an! Die Welt von heute ist eine Welt der Arbeit; die Welt der Zukunft wird in noch ausgeprägterer Weise eine Welt der Arbeit sein. Die menschliche Arbeit ist es, die diese Welt hervorbringt und ihr Gestalt gibt, nicht mehr eine von der Arbeit *anderer* lebende gesellschaftliche Oberschicht, sondern die von ihrer *eigenen* Arbeit lebenden, aber auch von ihr geprägten Menschen sind es und werden es künftig in noch höherem Grad sein, die dieser Welt ihren Stempel aufdrücken; sie wird nicht mehr die Welt der Dichter und Denker sein, nicht mehr die Welt einer die Muße pflegenden und alles, was diese an Edlem, Gutem und Schönem zu erschließen vermag, *genießenden* Oberschicht, sondern die Welt der werktätigen Menschen. – Wenn dem so ist, dann dürfte das Christentum, dürften die christlichen Kirchen *genausoviel Chance* haben, in dieser Welt etwas zu gelten, am Aufbau, an der Ausgestaltung, der Verbesserung und Verschönerung dieser Welt mitzuwirken, wie sie beitragen, die Arbeitswelt *menschlicher* zu machen. Kann das Christentum, können die christlichen Kirchen aus *Eigenem* etwas beitragen?

Jesus Christus ist nicht in die Welt gekommen, um uns zu lehren, wie wir rationeller und produktiver arbeiten können, um das wirtschaftliche Wachstum zu beschleunigen, unser Wohlleben und unsern Reichtum schneller zu steigern. Damit wir immer weitere Fortschritte in der Rationalität und Produktivität unserer Arbeit machen, brauchte

Gott nicht seinen Sohn in die Welt zu schicken; dafür gab er uns den *Verstand*, und die Erfahrung lehrt, daß er völlig dazu ausreicht, wenn wir ihn nur anwenden. Nur mittelbar, fast könnte man sagen auf einem *Umweg*, nämlich durch Ausräumen eines Hindernisses, trägt der Glaube etwas bei zur Eroberung dieser materiellen Welt. Lange Zeit haben törichte magische Vorstellungen von unberechenbaren Naturkräften, deren Zorn man herausfordern könnte, die Menschen davon abgehalten, mit rationalen Mitteln an die Natur heranzugehen, um ihr ihre Geheimnisse abzuringen und ihre Kräfte in unsern Dienst zu nehmen. Der Glaube an Gott als den Schöpfer der Welt räumt mit diesen und anderen Wahnvorstellungen auf und sagt uns, daß in dieser vom allwissenden und allweisen Gott geschaffenen Welt nur *vernünftige* Gesetze herrschen, die wir mit unserer Vernunft zu durchschauen vermögen und uns dienstbar machen dürfen, ja sollen. Auch so haben die magischen Vorstellungen sich noch nicht wie der Nebel vor der Sonne verflüchtigt; das hat vielmehr reichlich lange Zeit gebraucht; schließlich aber ist die Sonne durchgebrochen, und seither geht die Eroberung der vernunftlosen Schöpfung durch den Menschen als den alleinigen Inhaber des rationalen Denkvermögens in immer rasanterem Tempo voran. Schon nach altjüdischem und erst recht nach christlichem Glauben hat der Schöpfer diese Welt dem *Menschen* zu Füßen gelegt, damit er über sie herrsche und *als* Herrscher über sie Gott dem Herrn allein diene.

Dimension der Humanität

All das sind vernünftige Einsichten; um sie uns zu lehren, brauchte Christus nicht in die Welt zu kommen; diese Erkenntnisse besaß, wie gesagt, schon das alte Judentum; sie stehen eingeschrieben in den ersten Kapiteln der Hl. Schrift des Alten Testaments. Jesus Christus hat denn davon auch gar nicht geredet; das konnte er als bekannt voraussetzen; statt dessen hat er uns von seinem himmlischen Vater gesprochen und unsern Blick von der physikalischen Welt, obwohl er viele seiner Gleichnisse aus ihr entlehnte, eher *ab*gelenkt, um ihn auf die uns umgebenden *Mitmenschen* hinzulenken, in denen als seinen Brüdern und Schwestern wir ihm dienen sollten. Damit hat er von dem anderen nichts zurückgenommen oder auch nur abgeschwächt; vielmehr hat er es um die *Dimension der Menschlichkeit* erweitert. Wenn also seine Kirche uns dazu anspornt und von uns fordert, die Welt der Arbeit, unter den heutigen Verhältnissen vor allem die Welt der industriell-technischen Arbeit, die Welt der Fließbänder, der Automatenstraßen, der Computer usw. und die *an ihnen geleistete Arbeit* menschlicher zu gestalten, dann überträgt sie nur das, was Jesus Christus gelehrt und uns aufgetragen hat, aus der Welt, in der *er* lebte, und aus der Sprache und den Bildern, in denen *er* es seinen Zeitgenossen anschaulich und handgreiflich machte, in die industriell-technische Welt, in der *wir* leben, und in die Sprache und die Bilder, die uns verständlich sind und die uns Hinweise geben, wie *wir* das, was er uns aufgetragen hat, in dieser ganz anders gearteten Welt in die Praxis umsetzen können und sollen.

Verstehen wir unter Kirche die Kirchenleitung, die Amtskirche oder in katholischer Sprache die kirchliche Hierarchie, dann kann sie in der Hauptsache nicht mehr tun als uns anspornen, d. h. die Gewissen zunächst ihrer eigenen Gläubigen, darüber hinaus aber aller gutwilligen Menschen aufrütteln und schärfen. Wo im Arbeitsleben *in*humane, menschenunwürdige Zustände herrschen, unter denen die arbeitenden Menschen leiden, sich erniedrigt oder in ihrer Menschenwürde verletzt fühlen, das erfährt die Kirche nicht aus ihr zuteil werdender göttlicher Offenbarung; das erfährt sie genauso wie die Gewerkschaften oder die Regierungen oder die Internationale Arbeitsorganisation aus den gleichen Quellen und auf demselben Weg, wie die große Weltöffentlichkeit es erfährt. Die bloßen Fakten zu erfahren genügt aber nicht; dazu kommen muß die Aufgeschlossenheit, die Bereitwilligkeit, sich in die Lage der Betroffenen hineinzudenken und mit ihnen zu fühlen; dazu gehören vor allem die rechten *Maßstäbe,* um die nackten Tatsachen richtig zu würdigen: was ist an Rücksichtnahme auf die Menschenwürde, auf das physische und psychische Wohlbefinden des arbeitenden Menschen auch während der Arbeit möglich und darum auch geboten? Seine Sorgen und Bekümmernisse als Ehegatte oder als Vater, die er aus seiner Familie mitbringt, kann der Mann, wenn er zum Betrieb kommt und sich zur Arbeit umkleidet, nicht in der Garderobe zurücklassen, an den Kleiderbügel hängen oder ins Spind einschließen; er kann sie nicht abschütteln; sie begleiten ihn in den Betrieb, und darum muß der Betrieb ihn auch so, mit diesen Sorgen belastet, annehmen.

Auch das auszuführen ist nicht Aufgabe der Kirche; sie kann nur die Betriebsleiter darauf ansprechen und mit allem Nachdruck darauf dringen. Kirchliche Amtsträger sind nicht zu Fachleuten der Arbeitsmedizin oder der Arbeitshygiene, der Arbeitsphysiologie oder der Arbeitspsychologie ausgebildet; es ist nicht ihres Amts, den Betriebsärzten und Sozialarbeiterinnen (Fürsorgerinnen) im Betrieb in ihren Wirkungskreis hineinzupfuschen, auch nicht neue Methoden des scientific management zu erklügeln oder die REFA-Ingenieure zu schulmeistern. Das alles ist Sache der jeweiligen Fachleute, und ohne gründliches fachliches Wissen und Können kann man da nur Unfug anrichten. Vom christlichen Glauben her kann nur der oberste Maßstab gesetzt und immer wieder eingeschärft werden: den arbeitenden Menschen *als* Menschen mit allem, was zu seinem Menschtum gehört, ernst nehmen, ihm als *Mit*menschen wohlwollen und an erster Stelle ihm *gerecht werden.* Was im einzelnen dazu gehört, weiß die Kirche als solche gar nicht, sondern muß es immer zuerst von den in diesen Dingen sachverständigen Fachleuten *lernen;* dann kann sie das Gelernte an diejenigen, die es anzuwenden und auszuführen haben, weitergeben. Mit ihrer eigenen Autorität kann die Kirche nur darauf dringen, das, was als richtig erkannt ist, zur Kenntnis zu nehmen und dann ehrlich und ernsthaft danach zu *handeln.*

Erst jüngst (Oktober 1973) hat die IG Metall im Tarifgebiet Nordbaden/Nordwürttemberg einen Kampf geführt und erfolgreich beendet, bei dem sie 55 Einzelforderungen durchgesetzt hat, deren jede einzelne einen kleinen Beitrag zur Humanisierung des Arbeitslebens bedeutet. Was jeder einzelne dieser 55 Punkte praktisch bedeutet,

warum es im Augenblick gerade auf diese 55 Punkte ankam, das brauchten die Männer der IG Metall, die das Kampfziel aufstellten und Strategie und Taktik des Kampfes ausarbeiteten, sich nicht von der Kirche sagen zu lassen; das wußte niemand besser als sie selbst. Gerade umgekehrt müssen wir Kirchenmänner es uns von ihnen erläutern lassen, soweit nicht das eine oder andere ohne weiteres auch für den Nichtfachmann verständlich und einleuchtend ist.

Die Kirche ist keine fachliche, sondern eine *moralische* Instanz. Zufällig kann sie auch über einen hochqualifizierten Fachmann für diesen oder jenen Teilbereich verfügen; insoweit kann sie dann auf *dessen* Autorität gestützt ihre moralischen Appelle konkret substanziieren. Aus Eigenem besitzt sie nur die moralische Autorität und kann daher auch nur deren Gewicht geltend machen, mit anderen Worten, sie kann sich nur an die Gewissen wenden, um deren Verantwortlichkeit anzusprechen und in ihnen die innere Bereitschaft zu wecken, entgegen allem Widerstreben des Eigennutzes oder Eigenwillens das als richtig Erkannte auf die jeweils bestmögliche Weise zu *tun*.

Die Aufgabe, das Arbeitsleben zu vermenschlichen, erschöpft sich nicht in den vorerwähnten 55 Punkten. Was weiterhin zu wünschen ist und was davon am vordringlichsten erscheint oder am ehesten verwirklichungsreif wird, das alles können und müssen diejenigen entscheiden, die den Dingen am nächsten stehen und den tiefsten Einblick darin haben. Allenfalls kann die Kirche an einige Gesichtspunkte erinnern, die ihr besonders naheliegen, wie z. B. Rücksichtnahme auf die Bindungen des Arbeiters an seine Familie und auf die Sorgen, die er von dort mitbringt, weil sie denen, deren ganze Aufmerksamkeit auf die betrieblichen Dinge gerichtet ist, ferner liegen und daher Gefahr laufen, übersehen zu werden.

Vom Mehr-Haben zum Mehr-Sein

In seiner schon einmal erwähnten Rede vor der Internationalen Arbeitsorganisation am 10. 6. 1969 in Genf hat Papst Paul VI. einen sehr beachtlichen Hinweis gegeben, der sich bestimmt im Rahmen seiner Kompetenz hält. Er rühmte, wieviel die Internationale Arbeitsorganisation in den 50 Jahren ihres Bestehens gewirkt und erreicht hat, um die *materielle* Lage der arbeitenden Menschen zu heben. Dann stellte er in lapidarer Kürze ein Programm für die nächsten 50 Jahre auf: „du plus avoir au plus être – vom Mehr-*Haben* zum Mehr-*Sein*". Nachdem die Arbeitnehmer dank dem erfolgreichen Wirken der Internationalen Arbeitsorganisation heute nicht mehr in gleicher Weise darben und entbehren müssen, weil sie *mehr* Lohn und andere materielle Sicherungen *haben*, stelle sich nunmehr die neue und größere Aufgabe, ihnen dazu zu verhelfen, *mehr zu sein*, nicht bloße Rädchen im großen Räderwerk der Wirtschaft, nicht bloße Befehlsempfänger, die nur *das* auszuführen haben, *was* man ihnen vorschreibt, und es nur *so* zu tun haben, *wie* man es ihnen vorschreibt, sondern deren Aufgabe es ist, mitzudenken, mitzuleiten, mitzuverantworten. Welches Maß an Mitbe-

stimmung und an welcher Stelle – am Arbeitsplatz, im Betrieb, im Unternehmen, im Wirtschaftszweig, in der Gesamtwirtschaft – sich verwirklichen läßt, darüber kann der Papst nichts sagen, und deswegen kann man sich dafür auch nicht auf ihn berufen; all das sind die technischen Details, in denen angeblich der Teufel steckt; auf jeden Fall sind sie nicht Sache des Papstes oder der Kirche. Aber das große Ziel der Vermenschlichung der Arbeitswelt läßt sich gar nicht treffender und überzeugender aussprechen als mit diesen sechs kleinen Wörtchen: „du plus avoir au plus être – vom Mehr-Haben zum Mehr-Sein".

Dazu gehört allerdings als unerläßliche Voraussetzung, daß die arbeitenden Menschen *selbst* den Schritt vom Mehr-Haben-*Wollen* (das der Papst keineswegs verurteilt) zum Mehr-Sein-*Wollen* tun, d. h. sich zu den höheren Anforderungen entschließen, die der arbeitende Mensch damit an sich selbst stellt. Er will mehr *sein;* das erfordert von ihm Mitdenken, Mitentscheiden und die zu treffenden oder getroffenen Entscheidungen mitverantworten. Erst damit ist er als Mensch mit seinem ganzen Menschtum und allen seinen menschlichen Qualitäten, die seine Menschenwürde begründen, im Arbeitsleben eingesetzt. In dem Maß, wie der Mensch mehr geistig an seiner Arbeit beteiligt ist, mehr zu überdenken, abzuwägen, zu entscheiden und für diese seine Entscheidungen einzustehen hat und die Verantwortung dafür auf sich nimmt, in dem Maß ist er *mehr Mensch.*

Härten, auch solche, die dem Menschen etwas von seiner Person, von seiner Gesundheit oder seiner Lebensfreude kosten, wird es im menschlichen Leben und daher unabwendbar auch im Arbeitsleben immer geben. Ist der Mensch aber im Arbeitsleben wirklich als Mensch und nicht bloß als Träger einer „Rolle" eingesetzt, weiß er, daß er als Mensch respektiert und ernst genommen wird, dann ist trotz allem nicht behebbaren Ungemach das Arbeitsleben vermenschlicht. Die Kirche kann dazu nicht mehr tun als das Ziel aufleuchten zu lassen und dazu anzueifern. Das hat Paul VI. in Genf getan. Ob und wie eifrig das Christen*volk,* die Christen*heit* zu dieser Vermenschlichung der Arbeitswelt beiträgt und sich dafür einsetzt, für sie zu kämpfen bereit ist, davon wird es zu einem guten Teil abhängen, was das Christen*tum* künftig in der Welt der Arbeit zu melden haben wird. Was das Christentum in der Welt der Arbeit gilt, das wird immer mehr entscheidend für seine Geltung überhaupt in der Welt.

Bernhard Grom SJ

Fragen an die Meditationsbewegung

Die Meditationsbewegung der letzten Jahre hat zahlreiche traditionell-kirchlich erzogene Christen (und natürlich auch manche Unkirchliche) zu einer neuen, erfahrungsverwurzelten Gläubigkeit geführt. Andere hat sie auch bloß zum Träumen animiert. Wenigstens meinen ernst zu nehmende und durchaus aufgeschlossene Seelsorger und Psychologen so urteilen zu müssen. Was soll es, so begründen sie ihr Unbehagen, daß jemand bei einer „naturalen" Meditation beispielsweise in einem Baum eine Reihe von Sexualsymbolen erlebt, also in der Begegnung mit diesem Gegenstand nur seine unbewältigte Sexualität bewußtmacht, ohne einen Anstoß zur Verarbeitung und zur Integration zu erhalten? Oder welchen religiösen Sinn hat es, wenn man über einen Fluß meditieren läßt, wo dann der eine in seinen Vorstellungen bald bei dessen Mündung, ein anderer aber bei der Quelle und ein dritter bei dem Inhalt „Fruchtwasser" anlangt?

Wir wissen aus der Religionsgeschichte und aus Äußerungen von meditierenden Zeitgenossen, daß ein Baum auch anders als eben geschildert erlebt werden kann, nämlich religiös bzw. präreligiös: als Chiffre und Symbol für Leben „überhaupt", für Jugend und Unsterblichkeit, so daß dabei ein Aspekt des Ganzen und Absoluten unseres Daseins erahnt wird[1]. Ähnlich symbolisiert in den Religionen der Primitiven Wasser „die Summe der Möglichkeiten, es ist *fons et origo,* das Reservoir aller Möglichkeiten der Existenz; es geht jeder Form voraus und trägt jede Schöpfung" (M. Eliade, 76), ist Ort des Untertauchens ins Gestaltlose (Tod) und der Wiedergeburt zu einem neuen Menschen (so in der Symbolik der Reinigungsriten und der Taufe). Möglicherweise erlebten die eingangs erwähnten Meditierenden in ihren Assoziationen zum „Fluß" eine unbestimmte Gerichtetheit des Lebens (Mündung), die Herkunft des Menschen aus einem größeren Ursprung (Quelle) und die Sehnsucht nach oder die Gewißheit von (welcher?) Geborgenheit (Fruchtwasser), so daß in der intuitiv-symbolischen Betrachtung des Flusses Grunderfahrungen wach werden konnten, die den Menschen für eine emotional intensive Bejahung seines göttlichen Ursprungs öffnen.

Also scheinen beide Parteien recht zu haben. Jene, die sagen, bei solcher Art Meditation werde ein völlig zielloses Psychotraining getrieben, müßiger Tiefsinn kultiviert, geträumt, und nach anfänglichem Entdeckerenthusiasmus Frustration erzeugt. Und die anderen, die beteuern, diese Art von Meditation sei der einzige Weg zu ursprünglicher religiöser Erfahrung. Alle anderen Formen herkömmlicher Frömmigkeit seien demgegenüber ein erfahrungsfremder Kult von Formeln und lebentötende Programmierung des Denkens, Empfindens und Sprechens durch eine vorgegebene Tradition.

[1] Siehe M. Eliade, Das Heilige und das Profane (Hamburg 1957) 87–89 und die Niederschriften bei K. Tilmann, Die Führung zur Meditation (Köln 1971) 314–319.

Eine erste Unklarheit: die Wirkung der verschiedenen Methoden

Eine erste Unklarheit, an der die heutige Meditationsbewegung leidet, besteht darin, daß man über die psychologisch-spirituelle Wirkung der angewandten Verfahren nicht genügend reflektiert, sondern jede beliebige Umschaltung auf eine gewisse Sammlung und vor allem jede Stimulierung halb- oder unbewußter Vorgänge für therapeutische oder auch religiöse Meditation hält. Man unterscheidet zu wenig innere Schritte („Stufen" oder „Lernziele"), nach denen ein spiritueller Weg konzipiert werden könnte. Viele Meditationsleiter probieren irgendeine Methode aus und freuen sich, daß die Teilnehmer darauf ansprechen, können aber nicht sagen, warum eine Methode in einem bestimmten Zusammenhang eingesetzt wurde, was sie genau bewirken sollte und wie sich daran weitere Schritte anschließen können.

Eine solche Klärung ist gewiß nicht leicht. Man halte nur einmal die verschiedenen Beschreibungen und Einteilungen der Meditationsweisen, die in den letzten Jahrzehnten veröffentlicht wurden, nebeneinander. Hier wird von sehr verschiedenen Gesichtspunkten aus und in ganz verschiedenen Sprachen geredet. Mal philosophisch-theologisch („die Intensität des Seins in sich zulassen"), mal psychologisch („Weg der Individuation", „fixierende Sammlung", „Ent-Ichung") oder auch in einer vom Osten inspirierten Sondersprache („sich zur Erdmitte hin lassen"). Es gibt auch noch keine empirisch gesicherte und allgemein anerkannte psychologische Theorie von den verschiedenen Bewußtseinszuständen und -einstellungen, in deren Koordinatensystem die einzelnen Meditationsweisen eingeordnet werden könnten. Darum auch die Verständigungsschwierigkeiten zwischen den einzelnen Meditationsschulen untereinander und zwischen der ganzen Meditationsbewegung auf der einen und der kirchlich-traditionellen Spiritualität auf der anderen Seite.

Einen ersten Ansatz zur Klärung könnte man vielleicht dadurch gewinnen, daß man einmal versucht, von den *psychotherapeutischen Methoden* her die Wirkungen und möglichen Ziele der verschiedenen Meditationsweisen zu beschreiben. Die Methoden der Psychotherapie lassen sich (mit zahlreichen Untergliederungen und Überschneidungen, weil jede Methode mehrere Wirkungsaspekte hat) in vier Großgruppen einteilen: 1. Suggestive Methoden (Ermunterung, Suggestion im Wachzustand oder in Hypnose, Autosuggestion, autogenes Training); 2. Expressive Methoden (reinigendes Abreagieren, Spiel-, Bewegungs-, Atmungs-, Musiktherapie); 3. Dialektische Methoden (die freie Assoziation der Psychoanalyse, Deutung von Träumen und Phantasien, Logotherapie, Daseinsanalyse, nicht-direktive Therapie, Gruppentherapie); 4. Organische Methoden (Schockbehandlung, Medikamente zur Unterstützung der anderen Therapien)[2].

Die Betrachtung eines Baumes, eines Flusses oder einer Schale kann beispielsweise sehr verschiedene Wirkungen haben und verschiedenen Zielen dienen, je nachdem,

[2] Vgl. P. R. Hofstätter, Psychologie (Frankfurt 1966, Fischer-Lexikon 6), Artikel „Psychotherapie".

welche Erwartungshaltung der Meditationsleiter weckt oder in welchen Zusammenhang diese Übung gestellt wird.

1. Sammlungs- und Empathieübungen

Man kann einen Baum oder Fluß einfach so betrachten, daß dadurch (wie in manchen Vorübungen innerhalb der suggestiven Methoden) das Fixieren der Aufmerksamkeit und das Sicheinfühlen in Dinge (und Personen), also Empathie geübt wird. So leiten manche Kunstpädagogen ihre Schüler an, zuerst einmal ruhig zu werden und sich in die Blume oder den Baum, den sie malen wollen, hineinzuversetzen. Vieles, was heute „Meditation" genannt wird, ist zunächst einfach Sammlungs- und Empathieübung in diesem Sinn.

Schon das Schaffen einer Stille, das bewußte Atmen, Sitzen oder Gehen, das Schauen auf einen Punkt oder in den Schein einer Kerze, die Wiederholung eines Wortes (Mantra, ähnlich wie das hesychastische Gebet der Ostkirche) fördert solche „fixierende Sammlung" und wird darum heute oft geübt und empfohlen. Hier wäre aber viel schärfer auseinanderzuhalten, was man eigentlich will. Erstrebt man nur ein einfaches Zusichselberkommen, eine Umschaltung vom unruhig-zerstreuten zum aufmerksamen, vom einseitig zweckgerichteten und vorprogrammierten zum offenen und spontan-erlebnishaften Wahrnehmen mit persönlicher Mitschwingung und im Nahbezug des Gemüts? Oder sollen diese Übungen darüber hinaus zu einer „konzentrativen Selbstentspannung" führen, wie sie durch die „Körperbeseelung" (Somatisierung) des autogenen Trainings erreicht wird?

Solche „Körperbeseelung" (durch Atmen, Sitzen, Gehen), aber auch Empathie-Übungen können die Spannung des bewußten Ich verringern, das Ich zerfließen lassen und seine zentralsten Funktionen wie Außenzugewandtheit, Aktivität, Abstraktion, Kritik, spannend-wollende Selbstregulierung zurücktreten und die unter- oder unbewußten Anteile seelischen Lebens aktiv werden lassen[3]. So kann eine Versenkung erreicht werden, wo der Übende weitgehend gegen äußere Sinnesreize abgeschlossen ist und ähnlich wie im Traum seelische Abläufe konzentrativ verstärkt werden – eine „Ent-Ichung", die äußerst empfänglich macht für den hypnotischen Einfluß eines Therapeuten, aber auch für das suggestive Wort eines Meditationsleiters oder auch für Autosuggestion. Hier wird bereits sichtbar, wie von einem einzigen Verfahren mehrere Wirkungen bzw. Wirkungsstufen zu erwarten sind.

Die Zen-Tradition kann die Empathie-Übungen auch zu einem Weg machen, auf dem der Meditierende der alles umspannenden, die Ich-Objekt-Spaltung übersteigenden Alleinheit inne wird.

[3] Vgl. J. H. Schultz, Das autogene Training (Stuttgart 1953).

„Die Methode des Zen besteht darin, in den Gegenstand selbst einzudringen und ihn sozusagen von innen zu sehen. Die Blume kennen heißt, zur Blume werden, die Blume sein, als Blume blühen und sich an Sonne und Regen erfreuen. Wenn ich das tue, so spricht die Blume zu mir, und ich kenne all ihre Geheimnisse, all ihre Freuden, all ihre Leiden, das heißt, das ganze Leben, das in ihr pulst. Und nicht nur das: gleichzeitig mit meiner ‚Kenntnis' der Blume kenne ich alle Geheimnisse des Universums einschließlich aller Geheimnisse meines eigenen Ich, das mir bisher mein Leben lang ausgewichen war, weil ich mich in eine Dualität, in Verfolger und Verfolgten, in den Gegenstand und in seinen Schatten, geteilt hatte. Kein Wunder, daß es mir niemals gelang, mein Ich zu erfassen. Und wie anstrengend dieses Spiel war! Jetzt kenne ich jedoch mein Ich, indem ich die Blume kenne. Das heißt, indem ich mich in der Blume verliere, kenne ich mein Ich ebenso wie die Blume." [4]

Die Zen-Tradition arbeitet freilich nicht nur mit dieser Einfühlung in einen Gegenstand zur Wahrnehmung der alles verbindenden übergegenständlichen Einheit, sondern auch mit psychosomatisch ansetzenden Versenkungsübungen (Atmen, Sitzen, Gehen). Ihr Ziel ist dabei eine überwach-mystische, bildlose und wohl auch weitgehend emotionsfreie „Erleuchtung" [5]. Die Schulen der Yoga-Tradition gehen von den gleichen Versenkungspraktiken aus in eine andere Richtung, wo auch trance-ähnliche Zustände angezielt sein können.

Die Erfahrung lehrt, daß solche Versenkungs- und Empathieübungen die Persönlichkeitsbildung fördern und religiöse Meditation wirksam vorbereiten können. Sie können aber auch zu einem sinnlosen Träumen und Herumspazieren in anderen Dingen und Personen verleiten. Es besteht auch die Gefahr, daß manche Meditierende Empathie-Übungen als bequeme Ich-Auflösung auffassen und sich desintegrierend-verschmelzend mit den betrachteten Gegenständen identifizieren („Ich bin der Baum"). Über alle diese Chancen und Gefahren müßte ein Meditationsleiter Bescheid wissen.

2. Übungen zum thematisch offenen projektiv-symbolischen Erleben

Die Betrachtung eines Baumes, Flusses oder Bildes kann auch als Anreiz zu „freier Assoziation" und zu einem thematisch offenen, ganz von der Verfassung des Meditierenden abhängigen projektiv-symbolischen Erleben verstanden werden. Hier macht sich der Betrachtende ähnlich wie bei projektiven Testverfahren und auf der Couch des Psychotherapeuten ohne bewußte Kontrolle alles bewußt, was ihm einfällt: seine Stimmungen, Konflikte, Wünsche, Erinnerungen, Grundeinstellungen. Gegenstände von anregender Unstrukturiertheit können ähnlich wie das Anfertigen von Collagen, das Malen (mit oder ohne Musik) oder das Psycho- und Soziodrama die Schicht bildhaften

[4] D. T. Suzuki, Über Zen-Buddhismus, in: E. Fromm u. a., Zen-Buddhismus und Psychoanalyse (Frankfurt 1972) 22. Testkontrollen haben übrigens gezeigt, daß Zazen-Übungen die mitmenschliche Empathie fördern können.

[5] Vgl. B. Grom, Gibt es eine neue Religiosität? in: Ist Gott noch gefragt?, hrsg. v. K. Rahner (Düsseldorf 1973) 98–124.

Erlebens ansprechen, so daß ganz allgemein der Fluß psychischer Energie angeregt und die Bewußtmachung unbewußter Inhalte gefördert wird. Nach Ansicht der C. G. Jung-Schule können so nicht nur persönliche Verdrängungen, sondern auch Urvorstellungen des kollektiven Unbewußten, also auch Urvorstellungen numinosen Inhalts (etwa im Mandala, Kreuz u. ä.) bewußtgemacht und als wiederbelebte seelische Kraft in eine neue Ich-Form integriert werden. Insofern ist diese Meditationsweise den expressiven und dialektischen Methoden der Psychotherapie zuzuordnen[6].

Viele Meditationsleiter scheinen sich nicht darüber im klaren zu sein, in welchem Zusammenhang und Ausmaß sie offene Anstöße zu projektiv-symbolischem Erleben vermitteln sollen. Die völlig offenen Verfahren helfen sicher zur allgemeinen Umschaltung von einem intellektualistischen und vorprogrammierten Reagieren auf eigenes, kreatives Erfahren und sind darum für traditionell erzogene Gläubige mit eingefahrenen Denk- und Erlebnisbahnen unentbehrlich. Sie fördern auch eine erste Selbstwahrnehmung, in der Antriebe (gute, neutrale, zerstörerische und maßlose), Konflikte, Einstellungen und Schwerpunkte, die bisher halb- oder unbewußt geblieben waren, ins Bewußtsein treten können. Sie dienen auch der Stimulierung der bildhaften Erlebnisschicht und der Erschließung verkümmerter oder verdrängter Erlebniskräfte.

All diese Vorgänge sind, so sehr sie zunächst in einem rein therapeutisch-psychohygienischen Kontext stehen, oft genug unerläßlich, um die Grundvoraussetzungen für eine religiöse Meditationsfähigkeit zu schaffen. Aber können die Meditationsleiter dieses Psychotraining so individuell leisten, wie es notwendig ist, bzw. können sie jene Übungen auswählen, die sich für eine weniger individuelle Vorarbeit in größeren Gruppen eignen? Dann: unter welchen Umständen würden thematisch gezielte Test- und Sensibilisierungsverfahren (beispielsweise zum Wertempfinden oder zum Erlebnis von Sinnlosigkeitsgefühlen) wirksamer zu einer meditativen Selbsterfahrung und Selbstfindung führen? Wie können überhaupt die Ergebnisse der ersten Selbstwahrnehmung so weitergeführt werden – wenn eben eine religiöse Meditation beabsichtigt ist –, daß der Übende ohne Bruch und Krampf zu einer Selbstwahrnehmung und Orientierung in einem religiösen Horizont findet? Wann ist – zumal bei Personen, denen es weniger an allgemeiner Erlebnisfähigkeit als vielmehr an bewußter Einsicht und Orientierung fehlt – die Stimulierung des symbolischen Erlebens durch eine weniger bildgebundene, mehr oder weniger logotherapeutische Erschließung von Sinn, Liebe und Hoffnung zu ersetzen?

Manche Vertreter der Meditationsbewegung huldigen hier ziemlich dogmatischen Ansichten. Unverfälschtes, vitales Erleben und natürlich auch echtes religiöses Empfinden müsse ganz spontan und ganz aus dem Unbewußten, aus Phantasien und Träumen,

[6] Zu den dialektischen Verfahren (mit starker expressiver Komponente) gehören auch alle Versuche einer Verbindung von Gruppendynamik/Gruppenpsychotherapie mit Gebet und religiösem Gespräch. Vgl. dazu A. Heimler, Impulse zur Selbstverwirklichung in meditativer Gruppenerfahrung (Skriptum, Benediktbeuern 1972); J. Le Du, Katechese und Gruppendynamik (Luzern, München 1971); J. W. Knowles, Gruppenberatung als Seelsorge und Lebensaufgabe (München 1971) 64–70.

wachsen. Alles andere sei ein Rückfall in den tötenden Verstandes- und Buchstabendienst erstarrter Tradition. Gerade Menschen, die in einem formalistischen kirchlichen Milieu aufgewachsen sind, sind mit C. G. Jung (der ähnlich erzogen wurde) davon beeindruckt, wie Patienten, sobald sich ihr Ich neu strukturiert, in ihrem Träumen oder in der wachen aktiven Phantasie (z. B. beim Zeichnen) das Numinose erfahren und wie diese Erfahrung ihrem Leben Sinn, Licht und Reiz verleihen kann. Die Vision einer Mandala-Form, eines Kreuzes oder sonst einer numinosen Gestalt kann das Ende einer Neurose und damit den Anfang einer Wiedergeburt bedeuten[7]. Sie kann die Folgen moralistisch-rigoristischer Erziehung (Depressionen, Schuld- und Angstgefühle) heilen und zu neuer menschlich-religiöser Erlebnisfähigkeit führen[8]. Also ist, wie C. G. Jung mit einem an L. Klages orientierten antiintellektuellen Akzent verkündet hat, im Achten auf das Numinose in Träumen, freien Assoziationen und symbolischen Bildschöpfungen der Königsweg zur „unmittelbaren Erfahrung", zur seelisch-religiösen Erneuerung und Vitalisierung zu suchen[9].

Dieser Weg ist sicher möglich und sogar notwendig. Nur muß man sich seiner Grenzen und Gefahren bewußt sein. 1. Die Aktivierung und Verarbeitung von Einfällen und Träumen mag in besonders bewegten Phasen und Wandlungserlebnissen der einzig mögliche Zugang zu einer Fortentwicklung sein. Aber außerhalb dieses therapeutischen Kontextes, wo es um eine „normale" Sensibilisierung und um die Beantwortung einer relevanten Situation geht, ist seine Ergiebigkeit fraglich. Da kann diese Methode leicht zu spielerischem und rein introvertiertem Assoziieren und zum Träumen führen. Es ist nämlich gar nicht so sicher, wie aufgrund der Jungschen Theorie oft angenommen wird, daß aus einer allgemeinen Einstimmung in eine „symbolische Einstellung" immer auch numinose Erfahrungen erwachsen. Umgekehrt zeigen genügend Beispiele, daß eine Revitalisierung des religiösen Lebens auch auf anderm Weg erreicht werden kann. 2. Wird diese Methode mit der religionspsychologischen Interpretation C. G. Jungs angewandt, so führt sie auch zu den entsprechenden Einseitigkeiten: Die numinosen Erlebnisse werden nicht klar genug als Betroffenwerden vom transpsychischen Ganzen verstanden, nicht als eine Begegnung, ein Empfangen und Verpflichtetwerden, sondern als innerpsychisches Produkt des nie ruhenden schöpferischen Unbewußten[10]. Die so gesuchte Religiosität wird auch weniger das im Wachbewußtsein und in der realen Begegnung mit Mitmenschen erfahrene numinose *und* ethische „Ergriffensein in der Tiefe" (P. Tillich), sondern eher der mana-hafte, irrationale Schauder sein. Keine Ich-Du-Beziehung, sondern Verwurzelung in einem es-haften, weltseelenhaften Grund, eben dem kollektiven Unbewußten. 3. Wer sich einseitig auf pathisches Ergriffenwerden

[7] C. G. Jung, Psychologie und Religion (Zürich 1962) 124.

[8] Siehe F. Froboese-Thiele, Träume eine Quelle religiöser Erfahrung? (Darmstadt 1972); J. A. Sanford, Gottes vergessene Sprache (Zürich 1966).

[9] Vgl. C. G. Jung, Von den Wurzeln des Bewußtseins (Zürich 1954) 8–25.

[10] Vgl. J. Tenzler, C. G. Jungs Phantasieauffassung in strukturpsychologischer Sicht, in: Wirklichkeit der Mitte, hrsg. v. J. Tenzler (Freiburg 1968) 252–291 (bes. S. 288); R. Affemann, Psychologie und Bibel. Eine Auseinandersetzung mit C. G. Jung (Stuttgart 1957) 20–24.

aus unbewußten Tiefen konzentriert, kann das Numinose auch in der „affektiven Erschütterung" suchen, die im Kontakt mit den vom bewußten Ich abgespaltenen und automatisch agierenden seelischen Zonen erlebt wird (ähnlich wie das „Übersinnliche" im Spiritismus und die „Dämonen" bei Besessenheitsphänomenen)[11].

3. Gelenkte und suggestive Einstimmung

In manchen Anregungen läßt man einen Gegenstand (Baum, Bild, Symbol) in der Art einer „Symbolbetrachtung" so erfahren, daß die Wahrnehmung durch einen vorgegebenen Text gelenkt wird. Hier knüpft man an die Tatsache an, daß manche Gegenstände und Formen in unserem Kulturkreis verhältnismäßig spontan bestimmte Erlebnisse wachrufen bzw. daß durch einige Stichworte die bildhaft-emotionale Erlebnisfähigkeit aktiviert und in eine bestimmte Richtung (Geborgenheit, Freude, Hoffnung) eingestimmt und umgestimmt werden kann. Das ist dann einerseits projektiv-symbolisches Erleben, das aber die Vieldeutigkeit der freien Assoziation dadurch vermeidet, daß es durch fremden oder eigenen Einfluß gelenkt wird. Insofern ist diese Methode den suggestiven Verfahren (Fremd- oder Autosuggestion) zuzuordnen.

Die suggestive Wirkung ist um so stärker, je mehr die vorangegangenen Übungen zur Sammlung eine konzentrative Selbstentspannung und hypnoide Versenkung erreicht haben bzw. je stärker die fremd- oder eigensuggestive Ausstrahlung ist.

Auch schon bei der einfachen Bild- und Symbolbetrachtung muß sich eine wache Glaubenspädagogik nach deren Ort in der gesamten Spiritualität fragen. Sollte man vielleicht unterscheiden zwischen Bildern und Symbolen, die eine bereits gewachsene Grunderfahrung und Grundstimmung (Geborgenheit, Freude, Hoffnung) in der bildhaft-emotionalen Schicht stärker bewußt und erlebbar machen, und anderen, die eher zu einer neuen Fragestellung und Sensibilität führen? In welchem Maß und auf welche Weise kann man durch solche gelenkte Einstimmung – über die Aktivierung schon vorhandener Grunderfahrungen hinaus – tiefere und neue (zumal auf eine neue Situation bezogene) Erfahrungen erschließen? Ist dazu nicht grundsätzlich erforderlich, daß ein rational-überrationales Element mitwirkt: daß in vollem Wachbewußtsein Realerfahrungen verarbeitet, in ihrem Sinn und Anspruch gedeutet und angeeignet werden, daß also nicht schöngeistig, introvertiert und unverbindlich eine von Realbegegnungen losgelöste Sensibilität gepflegt wird? Inwiefern ist hier die Forderung von Carl Happich zu berücksichtigen, bei der Zeichenmeditation solle der zu betrachtende Gegenstand vor der Übung gedanklich durchdrungen und nachher der Erlebnisertrag gedanklich ausgewertet werden?[12] Es scheint auch, daß auf der Oberstufe des autogenen Trai-

[11] Vgl. H. Bender, Mediumistische Psychosen, in: Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie 2/3 (1958/59) 173–199.

[12] Vgl. C. Happich, Anleitung zur Meditation (Darmstadt 1948); W. Kretschmer, Die meditativen Verfahren in der Psychotherapie, in: Zeitschrift für Psychotherapie und medizinische Psychologie 1 (1951) 105–113.

nings, also einem vergleichbaren Bewußtseinszustand, religiöse Motive und ethische Vorsatzbildungen nur bei Personen möglich sind, die irgendwann zuvor schon einmal ethisch-religiöse Einstellungen und Vorstellungen entwickelt haben. Bild- und Symbolbetrachtungen bedürfen also vermutlich einer Vor- und Nacharbeit. Welcher?

So sehr also gelenkte Einstimmung nicht als absolute „Quelle religiöser Erfahrung" betrachtet werden darf, steht andererseits fest, daß durch sie Begriffe und Vorstellungen, die bisher als „tot" und „nichtssagend" empfunden wurden, mit vorher nie gekannter seelischer Energie besetzt und ganz neu erlebt werden können. Möglicherweise ließe sich diese imaginativ-suggestive Aktivierung des ethisch-religiösen Erlebens durch den Vergleich mit der Emotionalisierung, die auf der Oberstufe des autogenen Trainings erreicht wird, besser verstehen.

Hier wird, aufbauend auf den bekannten Übungen der „Körperbeseelung" (Schwere, Wärme, Atem) eine solche Versenkung, emotionale Aktivierung und Suggestibilität bewirkt, daß man zu einem gewünschten Gefühlsinhalt (z. B. „ich bin frei und glücklich") oder zu einem abstrakten Wert und Wort („Gerechtigkeit", Frieden") oder zu einer „Frage an das Unbewußte" („Was mache ich falsch?" „Einsamkeit oder Gemeinschaft?" „Sinn des Lebens?" „Gibt es einen Gott?") die entsprechende Innenschau suchen lassen kann. Nüchterne Typen vergegenwärtigen sich dabei oft nur das Schriftbild des Stichworts. Andere haben Farb- und Tonerlebnisse (Stimmen, Sphärenmusik) und viele sehen ganze Bilder vor sich: eine Blumen- oder Alpenlandschaft für „Glück" und „Frieden". Auf jeden Fall ist in diesem Zustand ein im Vergleich zum Wachdenken ungleich gelösteres, empfänglicheres und gefühlsstärkeres Verweilen bei einem Inhalt möglich. „Ganz im Gegensatz hierzu (scl. zum kritischen Denken im Wachbewußtsein) erlaubt der echte konzentrative Zustand, gleichgültig, ob er Produkt selbst gesetzter Versenkung oder suggestiver Beeinflussung von anderer Seite ist, ein rein rezeptives Sichhingeben an die anschauliche Repräsentanz gedanklicher, gefühlhafter und anderer Erlebnisse" (J. H. Schultz, 282).

Man kann in diesem Zustand auch eine Farbe oder ein Bild nennen, damit sich der Übende durch „katathymes Bilderleben" intensiver in ein bestimmtes Gefühl einstimmen kann. Aus einem Protokoll: „‚Ich bin ein Baum, ein Baum, ich darf wachsen, hoch hinaus, hoch, hoch, dort bin ich frei.' Und ich sah einen Baum mit vielen Ästen, der in den Himmel wuchs, geradewegs an der Sonne vorbei. Die Sonne gab seinem Stamm einen herrlichen goldenen Glanz, die Äste leuchteten an den Spitzen moosgrün, und er wuchs so hoch, daß ich seine Krone nicht mehr sehen konnte. Es war mir, als ob ich unter dem Stamm stand und, an den Stamm gelehnt, seinen Wuchs verfolgte. *Ich war glücklich.*" [13]

Durch diese Entdeckung und Aktivierung der Innenwelt wird gewöhnlich eine intensive Bereicherung des Lebens erfahren. Es kann eine Versenkungsbeglückung ver-

[13] G. Grünholz, Vom LSD zur Selbsthypnose in „psychedelischer" Erfahrung, Kunst und Therapie, in: Zeitschrift für Klinische Psychologie und Psychotherapie 19 (1971) 31–41 (Zitat S. 38). Siehe auch J. H. Schultz, Das autogene Training, 190–282; H. Leuner, Katathymes Bilderleben (Stuttgart 1970).

mittelt werden (in der sogenannten Nirwanatherapie), die Depressionen beseitigt, massive Entbehrungen im Leben erträglich macht und übernommene religiöse Vorstellungen (Weihnachtsmotive, Heilige, Engel, Kirchenmusik) visionär und akustisch neu erleben läßt. Diese emotionale Aktivierung kann auf der Oberstufe des autogenen Trainings auch für „formelhafte Vorsatzbildungen" nutzbar gemacht werden. Vorsätze, die der Übende eigentlich längst als wichtig erkannt und bejaht hat, zu deren Verwirklichung ihm aber der Mut fehlte, werden „durch vertiefte schauende Vergegenwärtigung mit unmittelbarem Leben erfüllt" (J. H. Schultz, 196).

Es wäre nun zwar verkehrt, in solcher Hypnotherapie nur eitel Selbstillusionierung oder Fremdbestimmung sehen zu wollen. Trotzdem muß man sich fragen, ob und in welchen Fällen ein solches Vorgehen außerhalb der Psychotherapie zu verantworten und überhaupt für die normale religiöse Entwicklung förderlich ist. Inwiefern und wie weit geht man diesen Weg, wenn man auf einer bestimmten Versenkungsstufe den Atem als tragende Welle des Daseins zu erleben versucht? Wie unterscheiden sich unter dieser Rücksicht die verschiedenen Richtungen des Yoga und des Zen? Und was ist von weltanschaulichen Selbstzusprachen wie diesen zu halten: „Geist des Lebens, Urquell der Ruhe, des Friedens und der Kraft – ich öffne mich Dir ganz! Erfülle mich mit Deinem Wesen, Deiner Kraft! – Danach werden die nach vorn gestreckten Arme nach oben gehoben. Dem Ausatmen folgt tiefes Einatmen mit der Bejahung: Ich bin eins mit der Allkraft des Unendlichen! Ich bin erfüllt vom Frieden und der Ruhe, der Stille und der Kraft des Göttlichen! Ich bin Kraft und Ruhe!" [14] Gelassenheit im Sinn Eckeharts (so deutet es der Autor), psychosomatisch wirksames Gebet wie das „Jesusgebet" der Ostkirche [15] oder rein innerpsychische Selbststimulierung?

Eine zweite Unklarheit: therapeutische oder religiöse Meditation?

Wir haben mehrmals darauf hingewiesen, daß der Versuch, die religiöse Wirklichkeit auf sich wirken zu lassen, nicht gelingen kann ohne Umschaltung auf ein Minimum an Sammlung und auf echtes Empfinden und Denken aus allen inneren Kräften heraus. Therapeutische und religiöse Meditation dürfen also nicht voneinander getrennt werden.

Zu Beginn der neuen Meditationsbewegung mußte man innerhalb der kirchlichen Spiritualität teilweise hart um das Recht auf eine solche therapeutisch-humane Grundlegung, auf einen anthropologischen „Anlauf" im „Vorfeld" des Religiösen kämpfen. Manche dieser Vorkämpfer haben sich so stark auf dieses Vorfeld-Psychotraining fixiert,

[14] K. O. Schmidt, Selbst- und Lebensbemeisterung durch Gedankenkraft (Pfullingen [1]1925, jetzt in 6. Auflage und im 255. Tausend erschienen) 159.

[15] Vgl. A. Selawry, Immerwährendes Herzensgebet (Weilheim 1970); ders., Voraussetzungen zum immerwährenden Herzensgebet, in: Wege der Meditation heute, hrsg. v. U. v. Mangoldt (Weilheim 1970) 189–205.

daß ihre Kursteilnehmer den Eindruck haben, es sei streng verboten, die religiöse Tiefendimension ihrer Selbst- und Fremderfahrung beim Namen zu nennen.

Die Angst, man falle nur wieder in die alte Verkopfung zurück und sehe das Religiöse nur in einem begrifflichen Sonderbereich und einer ideologischen Konstruktion, kann aber auch dazu führen, daß man in jedes persönliche Erlebnis tiefste „religiöse Erfahrung" hineininterpretiert. In der Linie dieser Psychologisierung des Religiösen deutet man leicht jedes Zur-Ruhe-Kommen als religiöse Sammlung, die Befreiung von Angstgefühlen (die so verschieden sein können) als Angenommensein durch Gott, die emotionale Wärme eines gruppendynamisch verstärkten Wir-Erlebnisses als christliche Brüderlichkeit, und die Aktivierung abgespaltener Erlebniskräfte als „Freude im Heiligen Geist".

Therapeutische und religiöse Meditation sind also auch nicht einfach miteinander gleichzusetzen. Wenn man zu religiöser Meditation anleiten will, muß einigermaßen geklärt sein, mit welchen Verfahren man in welcher Intensität zur notwendigen Umschaltung und Sammlung führen muß und inwiefern diese Vorübungen nicht nur auf irgendeine seelische Aktivierung, sondern auf eine *präreligiös-religiöse Wahrnehmung* hingeordnet werden können.

Man könnte hier von einem Ansatz wie dem folgenden ausgehen. Religiosität kann psychologisch als jene Form der „Ich-Ausdehnung" („Egodiastole" nach L. Szondi) verstanden werden, die das Materielle und Menschliche transzendiert und in einer totalen „Ich-Bindung" (K. Girgensohn) sich von jenem Unbedingten und Unendlichen ergreifen und bestimmen läßt, das (im Unterschied zu idolatrisierten Größen wie Ich, Nation, Erfolg u. ä.) die Subjekt-Objekt-Spannung überwindet und alles Endliche übersteigt.

Daraus folgt, daß lebendige Religiosität nur dadurch geweckt werden kann, daß die ich-haften (also nicht alle möglichen, auch es-haften) Strebungen der Persönlichkeit aktiviert und eine neue, integriertere und situationsgerechtere Ichfindung angeregt wird. Nur in diesem Kontext können religiöse Inhalte zu einer vitalen Ich-Bindung führen, d. h. aus der Sphäre des unverbindlichen eigenen Einfalls, des distanzierten Gedankens und der von außen empfangenen Belehrung zu einer „ernst zu nehmenden Angelegenheit des eigenen Ichs" werden[16]. Man darf also einerseits religiöse Meditation nicht von Selbstwahrnehmungsübungen abtrennen, als ob man unvermittelt in den religiösen Bezug eintreten könne. Ein Minimum an Zusichselberkommen (und wenn es nur in einer kurzen Stille ist) und die Bereitschaft, bewußter zu leben, nach dem eigenen Standort und Ziel zu fragen und aus allen Kräften des Denkens, Wollens und Erlebens zu reagieren, ist Voraussetzung dafür, daß die transzendente Wirklichkeit überhaupt als persönlich bedeutsam wahrgenommen werden kann. Und alle Übungen, die zu solcher Selbstwahrnehmung und Neuorientierung beitragen, können darum auf eine religiöse Meditation hingeordnet, ja dafür unentbehrlich sein.

[16] K. Girgensohn, Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens (Leipzig 1921) 457.

Andererseits darf die Meditation, soll sie religiös sein, nicht bei diesen Übungen zur Selbstwahrnehmung stehenbleiben. Und sie darf eine wach werdende Freude, Geborgenheit, Sympathie, Sehnsucht oder Verantwortung erst dann als „religiöse Erfahrung" deuten, wenn sich diese Stimmungen, Gefühle und Intuitionen auf eine letzte Wirklichkeit richten, die alles einzelne, Gegenübergestellte (Subjekt-Objekt-Beziehung) übersteigt und somit allein letztes und bleibendes Ergriffensein (im Unterschied zu irgendeiner Faszination) ermöglichen kann. Am deutlichsten ist das in Grenzfällen gegeben: Freude trotz Leid und Tod, Sinn jenseits aller sozialen Zwecke, Erfüllung auch ohne die Anerkennung der andern, Gemeinschaft, die Bereitschaft zum Verzeihen einschließt usw. Solche „Unterscheidung der Geister" ist nie leicht. Sie muß aber trotzdem immer wieder versucht werden, sonst kommt die religiöse Suchbewegung (die Ich-Ausdehnung) nicht zu ihrem Ziel, und man läßt Meditationsfreudige unter Umständen jahrelang in einem inneren Himmel leben, der schon bei der nächsten Bewährungsprobe zusammenbricht[17]. Diese Gefahr drohte schon immer. Sie wird aber heute dort wieder akut, wo die Erlebniskultur, die sich seit einigen Jahren als Ausgleich zur Hyperrationalität des technisch-wirtschaftlichen Lebens entwickelt, versucht ist, das Religiöse als Überhöhung und Poetisierung des Gefühlslebens einzusetzen.

Eine dritte Unklarheit: Präreligiöse oder religiöse Erfahrung?

Eine weitere Problematik wird in der Meditationsbewegung meistens viel zuwenig beachtet: Nicht jede Stimmung und Regung des unbeschränkten Über-sich-Hinausseins ist schon „Ich-Bindung" im vollen religiösen Sinn und „Ergriffen-Sein in der Tiefe" (so sehr umgekehrt jede religiöse Erfahrung die Komponente des Fasziniert- und Über-sich-Hinausseins enthält).

Verfahren, die in der Art der erwähnten Nirwanatherapie das Erlebnis eines Ur-Glücks und einer Ur-Geborgenheit vermitteln, wecken zunächst einfach eine für den religiösen Bezug zwar unerläßliche, aber auch auf andere Einstellungen offene, also „präreligiöse" und vieldeutige Affektivität. Diese Affektivität kann sich regressiv auf die Sehnsucht und das Erlebnis einer vorpersonalen, frühkindlichen, distanzlosen Einheit mit einem mütterlichen Unendlichen („ozeanischen Gefühl") fixieren. Sie kann aber auch, als Regeneration durch vorübergehende Regression, zu einer Einstellung reifen, „welche Gott als anderen erkennt und sich ihm in Ehrfurcht, Staunen, Hoffnung und Dankbarkeit nähert"[18]. Aus dieser präreligiösen Affektivität und „Partizipations-

[17] Vgl. den Gesprächsbeitrag von K. Graf Dürckheim in: Abendländische Therapie und östliche Weisheit, hrsg. v. W. Bitter (Stuttgart 1968) 217.

[18] A. Vergote, Religionspsychologie (Olten, Freiburg 1970) 201. Darum seine Einschränkung: „. . . wir sprechen nur dort von Religion, wo die psychischen Kräfte zu einem Göttlichen hin polarisiert sind, das über den Menschen hinausgeht und ihn als mehr oder weniger unabhängiges Zentrum anzieht" (27). Siehe auch H. C. Rümke, The Psychology of Unbelief (New York 1962); A. Brien, Le Sens du Sacré n'est pas la Foi, in: Catéchèse 1 (1961) 369–388.

mentalität" kann sich ebensogut eine dialogische, personal-theistische Religiosität wie auch eine animistische, magische, astrologische oder idolatrische Einstellung und Praxis entwickeln. Präreligiöses Erleben kann schließlich auch den Hunger nach Faszination durch das Dämonische wecken.

Es genügt hier nicht, die östliche Spiritualität und Versenkungstechnik mit der christlichen Tradition zu konfrontieren und eine eindeutig personal-dialogische Meditation zu fordern. Man sollte auch überlegen, wie man von einer zunächst offenen, universalen präreligiösen Gestimmtheit aus in deren eigener Logik zu einer echt dialogischen Beziehung des Dankes, der Demut, Ehrfurcht und Liebe gelangen kann. In einem hat die vom Osten inspirierte Richtung in der heutigen Meditationsbewegung durchaus recht: Wer seine Aufmerksamkeit zu unvermittelt und eng auf ein transzendentes Du konzentriert, läuft Gefahr, zuwenig aus einer echten Transzendenzerfahrung (die immer irgendwie über ein zunächst unbestimmtes Infinitum und Totum führt) heraus zu beten und sich dieses Du „gegenständlich", menschengestaltig, umgreifbar-vereinzelt uns gegenüberstehend und also uns äußerlich zu denken, anstatt sich (in „inständlichem Bewußtsein", wie Dürckheim sagen würde) *in ihm* zu erfahren als demjenigen, „in dem wir leben, uns bewegen und sind".

Teilhard de Chardin hat in seiner bisher unveröffentlichten Schrift „Le Cœur de la Matière" die Grundspannung seiner religiösen Entwicklung darin gesehen, daß er den persönlichen Gott und Christus, von dem ihm seine Mutter und das Christentum sprachen, „universalisieren" und in der vitaleren, aber diffusen Totalitätserfahrung seines „heidnischen Ichs" verwurzeln mußte. Aber umgekehrt, schreibt er, wäre die spontane und vitale Erfahrung einer ewigen Fülle für eine personale Liebe blind geblieben (sie hätte sich zur Idolatrie und Naturmystifizierung entwickelt), wenn sie nicht durch die Jesus-Frömmigkeit seiner Mutter und durch die christliche Mystik „personalisiert" und „amorisiert" worden wäre. Gerade solche Wege einer organischen „Amorisierung" der psychischen Energie müßte eine christliche Meditationsbewegung suchen.

Wege, die noch auszubauen wären

Bei manchen Richtungen der gegenwärtigen Meditationsbewegung muß man den Eindruck haben, die Aktivierung des menschlich-religiösen Erlebens werde zu ausschließlich in einer gegen die Vernunft abgeschirmten und von Realbegegnungen losgelösten Versenkung versucht und die im vollen Wachbewußtsein zu leistende verarbeitende und entwerfende Reflexion und „Antwort" des ganzen Menschen auf ethisch-religiös bedeutsame Situationen der Realerfahrung werde zuwenig entwickelt. Oder versucht man beispielsweise ernsthaft, die „Révision de vie" weiterzuentwickeln und zu verbreiten?

Sollte man nicht zielbewußter als gewöhnlich zunächst Verfahren entwickeln, die zu einer auf den Persönlichkeitskern (Gemüt und Gewissen) mit seinen bewußten *und* un-

bewußten Kräften gerichteten *Selbstwahrnehmung* und *Standortbestimmung* helfen: Welches ist das Lebensgefühl, das mich beherrscht, oder die Daseins- und Wertthematik, die mich bestimmt (das Ringen um Wahl und Erfüllung des Berufs, um den Sinn der Erotik, den Platz in der Gesellschaft, die größte Sorge, das ernsteste Anliegen u. ä.)? Hier könnten die bisher entwickelten Übungen zur Sammlung ergänzt werden durch Anstöße, die aus der Persönlichkeitsdiagnostik zu entwickeln wären (vor allem Tests zu Werteinstellungen, Sinnlosigkeitsgefühlen und dergleichen). Auf diese Weise könnten die Übenden zu einer Einsicht in ihre bereits vorhandene Ansprechbarkeit wie auch in die persönliche oder milieueigene existentielle Unaufmerksamkeit („Betriebsblindheit") geführt werden. Dieser erste Schritt würde also auch eine gesellschaftsbezogene Bewußtseinskritik einschließen. Sie müßte auch die unreflektiert übernommenen Einstellungen und Wertungen (Konsumhaltungen, Zynismus, Skepsis usw.) eines Milieus bewußtmachen helfen. Um eine Standortbestimmung im universalen Sinn (als Stimulans einer Ich-Ausdehnung und Ich-Bindung) zu ermöglichen, müßte man auch Fragen lebendig werden lassen wie: „Wer bin ich?" „Wo (in wessen Gegenwart bzw. in welcher Einsamkeit) bin ich, mit wem, in wem?" [19] – Fragen, die das Bedürfnis des Menschen nach existentieller Selbstbehauptung und umfassender Integrierung (J. Nuttin), den Drang zur Partizipation mit einer höchsten geistigen Instanz (L. Szondi), seine Suche nach Sinn (G. W. Allport) und seine Bereitschaft zu Verantwortung (V. E. Frankl), sittlicher Kreativität und schenkender Liebe (J. Herzog-Dürck) verstärken.

Auf dieser Grundlage könnte man dann Übungen aufbauen, die zu existentiell wichtigen Situationen und Erfahrungen des realen Lebens die umfassende *Deutung* (vom Wertempfinden und vom ordnenden Denken her) und die persönliche *„Antwort"* suchen lassen. Hier wären jene Situationen und Erfahrungen aufzuspüren, die – nach den Beobachtungen der Logotherapie (V. E. Frankl), der „personalen Psychotherapie" (J. Herzog-Dürck) und der „humanistischen Psychologie" (A. Maslow, E. Fromm) – geradezu gebieterisch eine von allen seelisch-geistigen Kräften getragene (also auch intensiv erlebte und zur Ich-Bindung werdende) Antwort auf den Sinn des Ganzen (im einzelnen) fordern – nicht nur aktiv im ethisch-religiösen Engagement, sondern auch rezeptiv (beispielsweise indem man eine Situation und das Dasein überhaupt dankbar als Gabe realisiert).

Das wären Wege, wo man nicht durch ein rein intellektuelles Kausaldenken auf einen göttlichen Ursprung schließt, sondern wo man in einer auch „emotionalen Ethik" (M. Scheler gegen I. Kant) und „emotionalen Theologie" sich mit Situationen konfrontiert, in denen der Mensch auch heute intensiv und spontan nach einem absoluten Sinn in seinem Streben und Leben fragt bzw. solchen Sinn erfährt (in Arbeit, Freizeit, Leiden, Erotik, Todesangst), Situationen, wo er in einer „Spitzen-Erfahrung" (A. Maslow) oder auch in stiller Bejahung das Gelingen und den Reichtum des Lebens so stark erfährt, daß er den Geschenkcharakter des Daseins überhaupt ahnt (d. h. staunt) und

[19] Damit eine „Standortbestimmung" in der Richtung angeregt wird, die D. Hammarskjöld so ausdrückt: „Vor dir in Demut, mit dir in Treue, in dir in Stille" (Zeichen am Weg, München 1972, 60).

sich in einer „anonymen Dankbarkeit“ [20] dazu gedrängt fühlt, einem letzten Ursprung zu danken (und mit ihm weiterzuschenken, mitzulieben). Situationen und Erfahrungen, wo wir eine vielleicht recht vieldeutige Faszination, die immer wieder zur „Idolatrisierung“ der entsprechenden Werte geführt hat und führt, zu einer dialogischen Beziehung zum transzendenten Du weiterentwickeln können. Diese innere Bewegung von der Faszination und Bewunderung zum sich verpflichtenden Dank ist dann zugleich erlebnisstark, metaphysisch sehend („intentional“, erfaßt sie doch intuitiv den Satz vom Grund und die Tatsache der Schöpfung), situationsbezogen-real, „du-gerichtet“ und sozial motivierend.

Aus anderen Situationen wäre bewußtzumachen, wie wir in ihnen, wenn wir uns nicht absichtlich verschließen, eine unbedingte Aufforderung erfahren, aktiv-schöpferisch und über unsere persönlich-materiellen Interessen hinaus Verantwortung zu übernehmen, Werte zu schaffen, für das Gute zu kämpfen. Aus dieser Erfahrung des „Urgewissens“ (J. Herzog-Dürck) könnte man in einem weiteren Schritt zeigen, wie wir darin die Teilnahme am unbedingten Guten erleben [21], die Dynamik jenes, der uns als „Vater aller“ zum Weiterschenken und Mitlieben mit ihm beruft (Mt 5, 43–48; 1 Joh 1–3): „inständliches Bewußtsein“ im Sinn des Neuen Testaments.

Auf der Spur von V. E. Frankl („Ärztliche Seelsorge“), J. Herzog-Dürck („Probleme menschlicher Reifung“) und anderer könnte man auch in Lebensbereichen wie Freizeit [22] (Sonntag, Sport, Hobby), Arbeit, Erotik, Leid und Todesfurcht, Vergeblichkeit unseres Tuns, Schuld, die Art unseres Mann- oder Frauseins und ähnlichen zeigen, wie wir uns darin auch einem übermenschlichen „Zweck der Zwecke“ (Sinn) öffnen oder verschließen, zynisch oder gläubig werden.

Dilettantismus oder interdisziplinäres Gespräch?

Diese Hinweise auf zu wenig erschlossene Wege und auf Unklarheiten sollten nicht als Vorwürfe gegen die verdienten Pioniere der heutigen Meditationsbewegung verstanden werden. Diese Pioniere haben meistens aus einer tiefen Intuition heraus und mit den Mitteln, die sie hatten, einen lebendigen Anfang gemacht. Es geht diesen Überlegungen auch nicht darum, aus einem Verlangen nach cartesianischer Klarheit oder aus kirchlicher Überängstlichkeit den Mut zum Experiment zu töten. Ich meine auch nicht, die Meditationsbewegung müsse wissenschaftlich planbar werden. Es sollte nur gezeigt werden, daß die begonnene Arbeit mit einer neuen Anstrengung fortgeführt, daß wesentliche Probleme möglichst bald geklärt werden müssen.

[20] Vgl. B. Schwarz, Über die Dankbarkeit, in: Wirklichkeit der Mitte, 678–704. Vgl. auch B. Staehelin, Haben und Sein (Hamburg 1972) 121.

[21] Vgl. P. Tillich, Das religiöse Fundament des moralischen Handelns (Ges. Werke, Bd. 3; Stuttgart 1965) 13–106.

[22] Vgl. zum Thema Freizeit und Langeweile: R. Bleistein, Therapie der Langeweile (Freiburg 1973).

Wird diese Klärung nämlich nicht versucht, so bleibt eine Bewegung, die die Humankultur des technischen Zeitalters und die Pastoral der Kirchen wesentlich bereichern könnte, in einem unverantwortlichen Dilettantismus stecken. Die Bewegung würde entweder zu einer psychohygienischen Trimm-dich-Mode verflachen oder sich in den entsprechenden Kreisen zu einem tiefenpsychologischen Abenteuer radikalisieren[23]. Amateurhafte Alleingänge können diese Gefahren nicht bannen. Eine Klärung und ein Fortschritt ist wohl nur zu erwarten, wenn die einzelnen Meditationsleiter über die Zäune ihrer Schulrichtungen hinweg noch mehr als bisher das Gespräch miteinander suchen und auch intensiv mit Psychotherapeuten, Psychiatern, Religionspsychologen, Didaktikern, Erwachsenenbildnern, Philosophen und Theologen reflektieren. Mit einigen Tagungen und Kongressen ist das nicht getan. Diese gemeinsame Reflexion über die verschiedenen Experimente und Erfahrungen müßte genauso systematisch betrieben werden wie die psychiatrische oder theologische Forschung. Wer kann diese Aufgabe übernehmen?

[23] Gerade bei Yoga-Übungen sind ähnliche Wirkungen möglich wie auf der Oberstufe des autogenen Trainings: „Die Versuchspersonen werden zu einer Tiefenauseinandersetzung geführt, in deren Verlauf durch Unachtsamkeit oder mangelnde Erfahrung des Versuchsleiters katastrophale Durchbrüche aus der Tiefe erfolgen können" (J. H. Schultz, a. a. O. 197). Darum wird für diese Stufe eine spezielle medizinisch-psychologische Ausbildung gefordert.

Ernst Josef Krzywon

Literaturwissenschaft und Theologie

Elemente einer hypothetischen Literaturtheologie

Die Frage nach der Verhältnisbestimmung von Literaturwissenschaft und Theologie ist ein Thema, das ansatzweise oft gestellt wurde, keinesfalls jedoch in einer systematischen Weise, die den beteiligten Disziplinen und ihren unterschiedlichen Forschungszielen sowie Forschungsmethoden gerecht wurde. Mehr in Form eines Programms denn in Gestalt einer Lösung soll hier der Versuch unternommen werden, die Frage nach dem Zusammenhang von Literaturwissenschaft und Theologie auf eine breitere Grundlage zu stellen und eine Ebene der Darstellung zu wählen, die es erlaubt, diese Frage unter allen ihren relevanten Aspekten zu beleuchten[1].

Die gegenwärtige Theoriebildung in der Literaturwissenschaft

Als Ausgangspunkt wurde bewußt die gegenwärtige literaturwissenschaftliche Theoriebildung gewählt, da ein solcher Ansatz bislang unterblieben ist und nach seiner Realisierung wertvolle Einsichten darüber verspricht, wie dann in einem zweiten – später zu erfolgenden – Schritt sinnvollerweise die in einem diachronisch-historischen, d. h. geschichtlichen Prozeß sich artikulierende Interrelation oder Wechselbeziehung von Literaturwissenschaft und Theologie sich manifestiert. Dabei wurde versucht, vor allem bestimmte methodologisch relevante Züge herauszuarbeiten. Die Orientierung erfolgt hierbei vor allem an Jens Ihwes Modell einer rationalen Grundlage für eine zukünftige Literaturwissenschaft, in dessen Zentrum eine Explikation des komplexen Begriffs der Literaturtheorie steht. Sein Versuch zielt darauf ab, die Literaturwissenschaft als eine moderne, d. h. empirische und theoretische, Wissenschaft zu etablieren, und zwar gestützt auf die Erkenntnisse der modernen Linguistik. In Übereinstimmung mit Ihwes Position akzeptiert dieser Versuch als Grundlage und Ausgangsbasis eine wissenschaftstheoretische Auffassung, die sich an der Position der modernen Wissenschaftstheorie orientiert und die in bewußtem Gegensatz zu jener Methodologie steht, die auf ihrem wesentlich geisteswissenschaftlichen Charakter insistiert.

[1] Wesentliche Anregungen verdankt dieser Versuch der vorzüglichen Dissertation „Linguistik in der Literaturwissenschaft. Zur Entwicklung einer modernen Theorie der Literaturwissenschaft" von Jens Ihwe, die 1972 in der von Siegfried J. Schmidt edierten Reihe „Grundfragen der Literaturwissenschaft" als Band 4 im Bayerischen Schulbuchverlag, München, erschienen ist.

So stellt sich an erster Stelle die Frage nach den gleichen bzw. ungleichen methodologischen Prinzipien beider Disziplinen, wobei davon auszugehen ist, daß die Grundprinzipien der Wissenschaftstheorie sowohl für die Literaturwissenschaft als auch für die Theologie gültig sind. Im Bereich der modernen Literaturwissenschaft und ihrer Methodologie spielt die Sprachwissenschaft oder Linguistik eine vorbildhafte – heuristische – Rolle, was vor allem Jens Ihwe zu beweisen versucht hat. Dies hauptsächlich deshalb, weil es ihr gelungen ist, „in systematischer und kontinuierlicher Weise einen wohlmotivierten Fundus von Methoden und Begriffen" (Ihwe, 20) auszuarbeiten, der vor allem für die Humanwissenschaft von großem Interesse ist. Für die Literaturwissenschaft war die entsprechend adaptierte Übernahme linguistischer Begriffe und Methoden insofern ein naheliegender Weg, da bereits im primären Gegenstand der Literaturwissenschaft, nämlich im einzelnen, konkret gegebenen Sprachkunstwerk bzw. in der Menge aller solcher Objekte, beide Disziplinen konvergieren: „Der primäre Gegenstand der Literaturwissenschaft sind sprachliche Objekte. Aufgabe der Literaturwissenschaft ist es also einerseits, der ‚Sprachlichkeit' des sprachlichen Kunstwerks Rechenschaft zu tragen und andererseits differentiae specificae anzugeben, die es erlauben, das sprachliche Kunstwerk (bzw. die Menge der sprachlichen Kunstwerke) als ‚Kunstwerk' von den übrigen sprachlichen Objekten – als Nicht-Kunstwerken – abzugrenzen, um sich so als eine eigene und autonome Wissenschaft zu konstituieren. Damit ist bereits in natürlicher Weise die enge Verbindung der Literaturwissenschaft mit der Sprachwissenschaft, sowie die Notwendigkeit einer Abgrenzung von ihr, gegeben" (Ihwe, 21).

Sowohl der hier von Ihwe umschriebene Begriff des Sprachkunstwerks als primärer Gegenstand der Literaturwissenschaft als auch das von ihm akzeptierte Verständnis einer strukturellen Sprachwissenschaft in ihrer Entwicklung seit Anfang des 20. Jahrhunderts sind verbindliche Voraussetzungen für den vorliegenden Versuch.

Von großem heuristischem Wert ist in diesem Zusammenhang die von der generativen Transformationsgrammatik entwickelte linguistische Methodologie, die auch von der heutigen Wissenschaftstheorie weitgehend übernommen wurde: „Die Auffassung und Formulierung der Sprachtheorie knüpft unmittelbar an die Ergebnisse der mathematischen und logischen Grundlagenforschung an" (Ihwe, 28). Von da aus lag für Ihwe der Schluß nahe, seinen Entwurf einer modernen Literaturtheorie analog dem Aufbau der Sprachtheorie als generatives System zu konzipieren. Obgleich bescheiden lediglich „als Entwurf eines Forschungsprogramms für die Literaturwissenschaft" (Ihwe, 12) bezeichnet, bietet Ihwes in diesem Zusammenhang entwickelte Methodologie, ausgehend von der modernen Wissenschaftstheorie (einschließlich Logik und Mathematik) und der modernen, d. h. empirischen wie theoretischen, Psychologie als den der Literaturwissenschaft vorausliegenden Grundlagenwissenschaften, wesentliche Elemente einer modernen Theorie der Literaturwissenschaft, die sich vor allem an Chomskys Sprachtheorie orientiert und die die Forschungsergebnisse der modernen Linguistik in nahezu erschöpfender Weise auswertet.

Als Schlüsselbegriffe dienen Ihwe bei der Entwicklung seiner literaturwissenschaftlichen Methodologie die in Analogie zur Linguistik entdeckten Phänomene der literarischen Kompetenz (das explizite Wissen des Lesers bzw. Schriftstellers über Literatur, seine Literaturfähigkeit) und der literarischen Performanz (der tatsächliche Gebrauch seiner Literaturkenntnisse und -fähigkeit als Leser bzw. Schriftsteller). Beide Begriffe bilden zusammen mit dem Sprachkunstwerk als dem primären Gegenstand der Literaturwissenschaft die wichtigsten Teilbereiche dieser Disziplin, die als wissenschaftliche Theorie sich folgender Teiltheorien bedient: der Literaturtheorie, Literaturgeschichte, Literaturpsychologie, Literatursoziologie, Literaturkritik und Literaturdidaktik. Ähnlich wie Wissenschaftstheorie und Psychologie die der Literaturwissenschaft logisch vorausliegenden Grundlagenwissenschaften sind, so bildet auch die Literaturtheorie, unterteilt in eine normative, wissenschaftliche und pädagogische, gewissermaßen die Basistheorie für die ihr nachgeordneten und auf ihr aufbauenden anderen Teiltheorien, von denen jede sowohl auf einer Erfahrungsstufe wie auch auf einer theoretischen Stufe operiert. Für die Literaturtheorie und Literaturgeschichte ist dabei wesentlicher Gegenstand die literarische Kompetenz, für die Literaturpsychologie und Literatursoziologie wiederum die literarische Performanz.

Ansätze für eine „hypothetische Literaturtheologie"

In Ergänzung dieser von Ihwe entwickelten literaturwissenschaftlichen Methodologie, die hier nicht diskutiert werden soll, sondern lediglich als Ausgangsposition dient, sei als Parallelisierung und in Analogie zu den Teiltheorien der Literaturpsychologie und Literatursoziologie, wie mir scheint mit gleicher Berechtigung und Legitimation, eine weitere Teiltheorie zur Diskussion gestellt, die ich vorsichtigerweise und inspiriert von Leo Pollmann[2] als eine „hypothetische Literaturtheologie" bezeichnen möchte. Der Begriff „Literaturtheologie" selbst wurde vermutlich erstmals von Friedrich Sengle[3] verwendet. Er gebraucht diesen Begriff bei der Erörterung der Rolle, die Nietzsches Wort von der Kunst als der letzten Metaphysik des Abendlands spielt. Auf Nietzsches Grundlage versuchte dann Stefan George den Kult des Gottes Maximin zu stiften, für Sengle der bekannteste einer Reihe literarischer Religionsstiftungsversuche, bei deren Erforschung die Literaturwissenschaft mehr und mehr dazu neigte, „zur Literaturtheologie zu werden": „Wie der Theologe die Aufgabe hat, den Kern seiner Religion unbedingt festzuhalten, als ein Offenbartes und Ewiges, wie er das Historische der Religion, das sich nicht leugnen läßt, als eine letzten Endes unwesentliche Seite betrachtet, genau so beginnt jetzt der Literaturwissenschaftler zu verfahren" (Sengle, 172 f.).

[2] L. Pollmann, Literaturwissenschaft und Methode (Frankfurt 1971) Bd. II, 126, hier in Anwendung auf die Literatursoziologie.

[3] F. Sengle, Zur Einheit von Literaturgeschichte und Literaturkritik, in: Deutsche Viertelsjahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 34 (1960) 172.

Anders als Sengle möchte ich an diesem Begriff festhalten und ihn näher zu umschreiben versuchen. Die Notwendigkeit eines solchen Versuchs sehe ich darin motiviert, daß die Interrelation, der Wirkzusammenhang von Literatur und Theologie in vielfachen Ansätzen bereits in synchronen oder zeitgleichen Querschnitten wie auch in diachronen oder historischen Längsschnitten behandelt wurde, Versuche also, die von einem ausgesprochen theologischen Problembewußtsein innerhalb der Literaturwissenschaft zeugen. Neben den theologisch orientierten Stoff-, Motiv-, Themen- und Sujetforschungen innerhalb der Literaturwissenschaft gibt es darüber hinaus Konvergenz- und Berührungspunkte zwischen Literatur und Theologie, die vor allem in der Person des forschenden wie produzierenden, selbstverständlich auch des rezipierenden Subjekts begründet sind: der Erwartungshorizont der Leser einerseits; die Dichter, Schriftsteller und Literaturwissenschaftler, oft zugleich Theologen und Literaten, anderseits. Solche, keineswegs auf Vollständigkeit reflektierenden Andeutungen mögen genügen, um den Versuch einer „hypothetischen Literaturtheologie" zu rechtfertigen.

Mit dem Begriff „Literaturtheologie" soll keineswegs der Übergang von der Literatur zur Theologie als zu einer andern Disziplin gemeint sein, sondern eine Teiltheorie der Literaturwissenschaft im Sinn einer „werktranszendierenden Analyse", um einen Begriff von Leo Pollmann (II 94 ff.) zu gebrauchen, die unbedingt auf ihre Ausgangsbasis, die Literatur, bezogen bleibt. Literaturtheologie ist daher keineswegs – wie vergleichsweise etwa die Literatursoziologie im Verhältnis zur Soziologie[4] – eine *spezielle Theologie*, sondern eine *Teiltheorie der Literaturwissenschaft*, der sie sowohl im Hinblick auf ihren Gegenstand wie auch im Hinblick auf ihre Methoden verpflichtet ist. Ähnlich und gleich intensiv wie die Literaturwissenschaft ist auch die Literaturtheologie am Sprachkunstwerk als ästhetischem Gegenstand interessiert, transzendiert jedoch diesen Gegenstand unter dem Aspekt einer zusätzlichen und komplementären, werktranszendierenden theologischen Analyse. Neben den ästhetischen Wertkriterien werden also entsprechende, homologe theologische Wertkriterien – in Unterscheidung von Wertungskriterien[5] – als Grundlage ihrer Bestimmungen von der Literaturtheologie akzeptiert und angewandt. Jedes Sprachkunstwerk führt nämlich, sofern es theologisch affiziert ist, d. h. Theologie im Sinn Dorothee Sölles literarisch realisiert, eine theologische Situation herbei, und umgekehrt kann eine theologische Situation ein Sprachkunstwerk bedingen, und beide Elemente gilt es zu erkennen und zu beschreiben.

Selbstverständlich wird der Kommunikationsprozeß zwischen Literaturwissenschaft und Theologie in seinen Übergängen ähnlich fließend bleiben wie etwa zwischen Literaturwissenschaft und Soziologie, eine starre Grenzziehung wird kaum möglich sein; aber konzipiert und formalisiert im Sinn einer literaturwissenschaftlichen Teiltheorie wird dieser Interaktionsprozeß, ihr kommunikatives Verhalten also, zu einer optimalen Dichte herangeführt. Sollte in diesem Fall eine vorläufige und operative Arbeits-

[4] H. N. Fügen, Die Hauptrichtungen der Literatursoziologie und ihre Methoden (Bonn 1970) 14.
[5] W. Richter, Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie (Göttingen 1971) 12, Anm. 10.

definition hilfreich sein, würde ich am ehesten diese, in Analogie zu Pollmanns Definition der Literatursoziologie (Pollmann, II 115) entwickelte Umschreibung wählen: Literaturtheologie als Disziplin bzw. Teiltheorie der Literaturwissenschaft ist Wissenschaft bzw. Theorie von Literatur im Hinblick auf die sie bedingende und von ihr geprägte Theologie. Dabei soll beim Verständnis von Theologie von jeglichem ausgesprochen ideologischen Gepräge abgesehen werden. Vielmehr wird hier ein Verständnis von Theologie als einer Kategorie vorausgesetzt, wie sie in ihrer zeit- und epochenspezifischen Dynamik von Platon bis in die gegenwärtige Diskussion des theologischen Selbst- und Wissenschaftsverständnisses reicht. Mit einem solchen Hinweis ist bereits die bisher ungeklärte Frage der Interrelation und des Wirkzusammenhangs von Literatur und Theologie angedeutet, die sich als weites Arbeits- und Forschungsfeld für den Interessierten auftut.

Forschungsbereiche der Literaturtheologie

Neben dem Aufriß einer als historisch-diachronischer Prozeß sich manifestierenden Interrelation von Literatur und Theologie steht als weiterer Forschungsbereich einer hypothetischen Literaturtheologie die Art und Weise der Einflußnahme von Theologie auf Inhalte und Formen der Literatur, und umgekehrt, wie sich literarische Formen und Inhalte zu ihrer theologischen Entsprechung verhalten, welche reziproken Übertragungsmodi in diesen Beziehungen existieren. Gibt es vielleicht so etwas wie eine gradlinige Ursächlichkeit oder Finalität bzw. Zielgerichtetheit im Bereich dieser Beziehungen?

Vermutlich wird man davon auszugehen haben, daß das Umsetzungs- und Vermittlungsverhältnis zwischen Literatur und Theologie vergleichsweise ähnlich kompliziert ist wie das zwischen Literatur bzw. Dichtung und Welt, bedingt durch die geschichtlichen Positionen beider relationierten, aufeinander bezogenen Größen. Innerhalb einer Literaturgeschichte, die nach Hans-Robert Jauß[6] als Geschichte der Interaktion von Werk und Menschheit zu verstehen ist, hätte auch die Interrelation, der Wirkzusammenhang von Literatur und Theologie seinen Platz und Stellenwert. Ähnlich wie für die Klärung und Beschreibung des grundsätzlichen Verhältnisses zwischen Literatur und Gesellschaft die systematische Erarbeitung gesellschaftlicher Reihen auf der einen, literarischer Reihen auf der anderen Seite notwendig ist (Pollmann, II 120), so können auch im Verhältnis zwischen Literatur und Theologie erarbeitete literarische wie theologische Reihen weiterführen, deren Zusammenspiel in zeitgleicher wie geschichtlicher, in synchronischer wie diachronischer Beziehung systematisch erforscht werden müßte. Anhand dieser Reihen müßte es gelingen, den Wandel des in der Literatur sich manifestierenden theologischen Selbstverständnisses zu konkretisieren in Form eines feststellenden Beweises.

[6] H.-R. Jauß, Literaturgeschichte als Provokation (Frankfurt ²1970) 163; vgl. hierzu Pollmann, II 133.

Einer Literaturtheologie wird es also ebenfalls darum gehen, den Vorrat an theologischen Erkenntnissen zu bergen, der in der Literatur selbst und vornehmlich in der schönen Literatur enthalten ist, ihre theologische Relevanz und ihr theologisches Bewußtsein zu analysieren. Dies wird nur erreichbar sein, wenn die Literaturtheologie eine literaturspezifische Hermeneutik in Anwendung bringt. Dabei sind als Ausgangsposition verschiedene Standpunkte möglich.

Ähnlich wie Erich Köhler (vgl. Pollmann, II 126) für die Literatursoziologie kann die Literaturtheologie die Literatur im Wirkzusammenhang umfassender geistiger Bewegungen als eine konkurrierende Manifestation derselben betrachten, als einen Sinngebungsversuch im Hinblick auf die Wirklichkeit, die seinerseits von der Wirklichkeit veranlaßt wird. Literatur wird hierbei jedoch nicht definitiv, mit dem Ziel theologischer Erkenntnis, auf Theologie hin transzendiert, sondern im Sinn einer vorläufigen, dem hermeneutischen Akt zugeordneten Transzendenz. Ein anderer Ausgangspunkt der Literaturtheologie könnte der sein, den in analoger Weise auch Lucien Goldmann für die Literatursoziologie akzeptiert (vgl. Pollmann, II 129), nämlich das Sprachkunstwerk in den Zusammenhang der theologisch-historischen Entwicklung und des theologisch-kirchlich-religiösen Lebens der Gruppe zu stellen, deren Bewußtsein es in seinen wichtigsten Bestandteilen spiegelt. Das hieße das Sprachkunstwerk auf die Gesellschaft bzw. auf die gesicherte Erkenntnis, die wir von dieser haben, hin transzendieren und es von der Objektivationsbasis theologischer Feststellungsakte her wissenschaftlich erkennbar machen. Die Strukturen des Werks würden also die Theologie einer sozialen oder epochalen Gruppe widerspiegeln.

Theologische Literaturtheorie als Basistheorie

Kehren wir nochmals zum Ausgangspunkt unserer Erörterungen zurück, nämlich zum literaturwissenschaftlichen Modell bzw. zur Methodologie Ihwes. Für die von ihm erarbeiteten und umschriebenen Teiltheorien der Literaturwissenschaft – Literaturgeschichte, Literaturpsychologie, Literatursoziologie, Literaturkritik und Literaturdidaktik – setzt er eine Basistheorie voraus, nämlich die Literaturtheorie, deren Erarbeitung seine Bemühungen in vorrangiger Weise gelten. Ist man aufgrund der bisherigen Ausführungen geneigt, die Literaturtheologie als Teiltheorie der Literaturwissenschaft zu akzeptieren, so wird man folgerichtig auch für diese die Literaturtheorie als Basistheorie anerkennen müssen. Doch genau an dieser Nahtstelle wird die Frage akut, ob eine – beispielsweise von Ihwe umschriebene – allgemeine Literaturtheorie ausreicht, um dem Bereich und Forschungsgegenstand der Literaturtheologie sowie ihren Methoden gerecht zu werden, oder ob eine nuanciertere Literaturtheorie erforderlich ist, beispielsweise qualifiziert durch das Epitheton „theologisch".

Für die spezifischen Aufgaben der Teiltheorie Literaturtheologie scheint mir in der Tat eine theologische Literaturtheorie erforderlich, wenn sie in der Lage sein will, in

einem wissenschaftlichen, rationalen und kontrollierbaren trial-and-error-Verfahren die Literaturtheologie in deren Forschungsergebnissen zu verifizieren bzw. zu falsifizieren. Diese Forderung bzw. Einsicht scheint insofern legitim, als auch Ihwe selbst im Rahmen seines Modells neben den normativen und wissenschaftlichen Literaturtheorien noch eine pädagogische anerkennt. Wie aber würde eine so qualifizierte theologische Literaturtheorie sich von der allgemeinen Literaturtheorie, z. B. Ihwes, unterscheiden?

Für den Entwurf oder die Deskription bzw. Beschreibung einer theologischen Literaturtheorie ist der methodologische Rahmen der generativen Transformationsgrammatik, wie sie Noam Chomsky formalisiert und Jens Ihwe für die Entwicklung einer Literaturtheorie übernommen hat, überaus zweckdienlich und hilfreich. Nach Ihwe ist es Aufgabe der Literaturtheorie, die ausgebildete literarische Kompetenz zu beschreiben wie auch zu erklären auf der Grundlage einer Hypothese über die Literaturfähigkeit des Menschen bzw. über dessen literarisches Volumen. Aufgrund unterschiedlicher Grade der literarischen Kompetenz lassen sich nach Ihwe Typen des Homo poeticus entwickeln. Die von Ihwe konstatierte Variabilität der literarischen Kompetenz läßt sich als Entfaltung einer bestimmten literarischen bzw. ästhetischen Fähigkeit auffassen, und zwar in Abhängigkeit zumindest von der Entfaltung der sprachlichen Kompetenz, die dann in einer maximalen literarischen Kompetenz gipfelt, die den Homo poeticus kennzeichnet. Daraus folgert Ihwe: „Wir postulieren als primären Gegenstand der Literaturtheorie eine *ideale* Kompetenz, unabhängig von den Faktoren, die Gegenstand der Literatursoziologie und Literaturpsychologie sind" (104).

Eine theologische Literaturtheorie wird folgerichtig neben der literarischen Kompetenz zusätzlich, als notwendig komplementären Faktor eine „theologische" Kompetenz postulieren, die es wohl analog zur literarischen zu beschreiben und zu erklären gilt auf der Grundlage einer Hypothese über die „Theologiefähigkeit" des Menschen bzw. über sein „theologisches Volumen". Ähnlich wie in der literarischen sind auch in der theologischen Kompetenz unterschiedliche Grade und eine Variabilität zu unterscheiden, die als Entfaltung einer bestimmten theologischen bzw. religiösen Fähigkeit aufzufassen sind, die dann in einer maximalen theologischen bzw. religiösen Kompetenz gipfelt. Diese ist dem Homo theologicus bzw. religiosus zu eigen. Analog der Forderung Ihwes können wir also auch als primären Gegenstand der theologischen Literaturtheorie eine *ideale* Kompetenz postulieren. Die Beschreibung der theologischen Aktivierung der literarischen Kompetenz wäre dann Aufgabe der Literaturtheologie. Das Ergebnis der so beschriebenen Aktivitäten wäre ein Modell der konkreten literaturtheologischen Kommunikation, die vermutlich auf eine systematisch zu betreibende Beschreibungspraxis nicht wird verzichten können. Dies wiederum wird nur möglich sein mit Hilfe einer zu konstituierenden Beobachtungs- bzw. theoretischen Sprache der theologischen Literaturtheorie. Erst mit deren Hilfe dürfte es gelingen, eine adäquate literaturtheologische Beschreibung des Sprachkunstwerks durchzuführen. Dabei werden für eine literaturtheologische Sprachkunstwerk-Deskription hermeneutische wie exakte Methoden im Sinn von komplementären Betrachtungsweisen verwendet.

Aufgrund der Hypothese über das Verhältnis zweier menschlicher Kompetenzen, nämlich der literarischen und der theologischen – beide auf der sprachlichen aufbauend –, ließe sich vielleicht die Relation und Beziehung von Literaturwissenschaft (bzw. Literatur) und Theologie bestimmen. Dabei stünde im Mittelpunkt vorerst ein beschreibungstechnisches Problem, nämlich die Inventare theologischer und literaturwissenschaftlicher Begriffe und Verfahren so aufeinander abzustimmen, daß eine erschöpfende und systematische Beschreibung der jeweils anvisierten Aspekte des Sprachkunstwerks gewährleistet wäre. Die Frage der Verhältnisbestimmung oder der Relationierung von Literaturwissenschaft und Theologie kann also – in Parallele zur durch Ihwe beschriebenen Relationierung von Sprachwissenschaft und Literaturwissenschaft – als Frage nach dem besten Beschreibungsapparat aufgefaßt werden. Im Begriff des Sprachkunstwerks und dessen Deskription konvergieren dann die Interessen sowohl der Literaturwissenschaftler wie der Theologen. Das Globalziel einer systematischen Beschreibung und Bestimmung des Wirkzusammenhangs oder der Interrelation von Literatur und Theologie ist nur erreichbar über den Umweg einer Literaturtheologie, deren logische Voraussetzung wiederum eine theologische Literaturtheorie ist. Die zeitgleiche wie geschichtliche, die synchrone wie diachrone Verifizierung einer solchen theologischen Literaturtheorie an konkreten Sprachkunstwerken würde im Resultat zu einer Typologie von Sprachkunstwerken führen, in deren Rahmen die als „christlich" qualifizierten Werke ihren legitimen Stellenwert hätten und im Sinn einer „christlichen" Literatur einzuordnen wären.

Chancen für eine theologische Poetik?

Im Rahmen des hier skizzierten Entwurfs einer Literaturtheologie bzw. theologischen Literaturtheorie wäre es durchaus legitim, nach einer möglichen „theologischen" Poetik zu fragen. Der Status eines solchen Verfahrens wäre nur zu erreichen, wenn man – in analoger Weise zur Verhältnisbestimmung bzw. Relationierung von Sprach- und Literaturwissenschaft – dazu bereit wäre, den Übergang von den bereits etablierten methodologischen Distinktionen der Literatur- und Sprachwissenschaft zu den noch zu etablierenden methodologischen Distinktionen der Literaturtheologie zu vollziehen. Unter theologischer Poetik wäre dann ein Modell der literarischen Kompetenz einerseits und eine zusätzliche, auf dieser aufbauenden Spezifikation des Modells der sprachlichen Kompetenz anderseits zu verstehen. Aufgabe einer theologischen Poetik wäre es dann, die Gesetzmäßigkeiten, denen der regulär mit ästhetischer Intention erfolgende Eingriff des Autors in die Sprachverwendung unterliegt, auf literarisch-ästhetische wie theologische Konstanten zurückzuführen und diese auf ihre systematischen Eigenschaften zu untersuchen. Eine literaturtheologische Methodologie muß sich auf eine ausgearbeitete, theologisch qualifizierte deskriptive Poetik oder genauer auf eine umfassende Theorie literaturtheologischer Beobachtungssprache abstützen können.

Diese zu etablierende theologische Poetik wird neben der Mikrostruktur, auf deren Ebene die linguistisch charakterisierbaren Struktureigenschaften des Sprachkunstwerks repräsentiert werden, auch noch die Makrostruktur des Sprachkunstwerks umfassen müssen, auf deren Ebene die nicht direkt linguistisch charakterisierbaren Eigenschaften des Sprachkunstwerks repräsentiert werden. Folgerichtig wird man die Komponente der literarischen wie theologischen Semantik als einen Teilbereich der Mikrostruktur und die Komponente der literarischen wie theologischen Thematik als einen Teilbereich der Makrostruktur im Gesamt der zu etablierenden theologischen Poetik betrachten müssen. Das literarische wie theologische Sujet oder die narrative Struktur gilt dann als die Syntax und die literarische wie theologische Fabel oder die thematische Struktur als die Semantik des Sprachkunstwerks im Bereich der Makrostruktur.

Analog zu Ihwes Literaturtheorie wird auch eine theologische Literaturtheorie sowohl eine Grammatiktheorie wie auch eine Thematiktheorie voraussetzen müssen, beide mit dem Ziel, die Terme oder Aussageglieder der theologischen Literaturtheorie mit ihren eigenen Ausdrücken zu interpretieren. Aber das sind bereits weiterführende Fragen, die nur im Rahmen einer allgemeinen Methodologie der Literaturtheologie anzugehen sind. Vorrangig dürfte wohl erst die Problematik einer Literaturtheologie zur Diskussion stehen, eine wie mir scheint notwendige Diskussion, zu der dieser Beitrag als – wenn auch noch ungeschützte – Anregung dienen möchte.

Walter Eisert

Politisierung

Nach der Nazi-Machtergreifung hingen nicht nur in Amtsräumen, sondern auch sonst überall, wo Leute zusammentrafen, Schilder mit der Aufschrift: „Der Deutsche grüßt mit deutschem Gruß: Heil Hitler!" So wurde der Gruß politisch beansprucht und vereinheitlicht. Man grüßte nicht mehr einander, sondern nötigte einander zum Heilswunsch für den politischen Markennamen. Jedes Zusammentreffen von Menschen wurde so zum Anlaß und zum Zwang, dem politischen System Reverenz zu erweisen. Das politisch Maßgebliche sollte in jedem Zusammentreffen allgegenwärtig sein. Ich sah das Grußvorschriftsschild zwar nie in Privatwohnungen; aber ich kannte Familien, in denen auch die Familienmitglieder einander mit „Heil Hitler" grüßten. Damals gab es auch keine Baustelle, an der nicht ein Schild angebracht war mit der Aufschrift: „Daß wir hier bauen, verdanken wir dem Führer." So mußte jede Arbeit dem Nationalsozialismus zugeschrieben werden. Neben den genannten Schildern war noch ein anderes allenthalben angebracht: „Die Juden sind unser Unglück." So war deutlich verordnet, wer für alles Schlimme verantwortlich sein mußte, und so war auch die Feindschafts- und Hassenspflicht für alle festgelegt.

Ich wurde 1933 neun Jahre alt und bin im Nationalsozialismus aufgewachsen. Ich kann bedrängende Erinnerungen daran nicht vergessen: Ideologismus, Monismus der Staats- und Parteimacht, Funktionärswirtschaft, Gesinnungszwang, Entprivatisierung der Lebensorientierung und des Lebensstils, kollektivistischer Öffentlichkeitszwang mit seiner Indiskretion und Intimitätsfeindlichkeit, Wertblindheit für alles Nichtpolitische, für die Unmittelbarkeit der konkreten, individuellen Menschenbegegnung und Sacherfahrung. Überschwemmung aller Lebensbereiche mit aufgezwungener Politik bestimmte einförmig und durchgängig das öffentliche Leben, alles Geredete und Geschriebene und den gesamten Alltag.

Das sind für mich markante Erinnerungen an eine politisierte Zeit, und sie bedrängen mich neu, wenn ich sehe, wie energisch wir wieder einer Machtergreifung zugesteuert werden sollen, die mit Anfeuerungs- und Schlachtrufen der Politisierung agiert.

Es ist für eine lebendige und entfaltungsfähige Demokratie notwendig, daß die politischen Faktoren gesellschaftlichen Geschehens bewußtgemacht und daß die Bürger zur Teilnahme an ihrer Regelung aufgerufen werden. Denn Mangel an politischem Bewußtsein und politischer Aktivität verursacht Funktionsschwächen und Deformierungen im demokratischen Gemeinwesen. Politik spielt überall in Leben und Gesellschaft eine Rolle. Aber zur Methodisierung und zur Menschlichkeit der Politik gehört es, daß sie

sich nicht als Substanzgrund und nicht als Zweck von Leben und Gesellschaft aufspielt. Zur politischen Auseinandersetzung gehört auch das Ringen um die Begrenzung der Politik, und zur Wahrung freiheitlicher Politik gehört die Abwehr gegen Totalansprüche der Politik.

Früher war dem Menschen, wenn er um sich sah, ein Lebensraum gegenwärtig, der in weit zurückreichenden Traditionsfolgen geworden war. Der Mensch sah sich mitsamt seinem Kulturraum in die umgebende Natur hineingewachsen und erlebte sich von den Lebensrhythmen der Natur abhängig und geprägt. Natur stand als Ausweichraum und Hilfsquellenvorrat zur Verfügung. Sie war auch als Ort von Erfahrungen gegenwärtig, der dem Leben Marken und Maße setzte und nicht zuließ, daß die Gesellschaft sich als selbstverdankt und sich selbst genügend verstehen konnte.

Nun stoßen die Menschen überall an andere Menschen und an von Menschen verursachte und trotzdem undurchschaubare technische und gesellschaftliche Gebilde. Die Zukunft wird uns noch mehr mit Problemen bedrängen, und das bei schwindenden Hilfsquellen. Bedrohungs- und Versäumnisängste nehmen zu. Da wir aufgrund des Fortschritts der Wissenschaft an die Bewältigung technischer Schwierigkeiten gewöhnt sind, fordern wir baldiges und glattes Funktionieren; aber wir können für unsere gesellschaftlichen Schwierigkeiten schlechter als bei technischen Problemen Verfahren der Steuerung, der Verständigung und der Einigung finden. So schwindet, während Besonnenheit nötiger wäre als je, das Vertrauen auf produktive, störungsarme und angenehme Kooperation. Angst, Ratlosigkeit und Enttäuschung mischen sich mit dem Drang, das alles zu entladen, und man gerät in Erregungszustände, in Empörung, in Aggressivität.

Psychotische Zustände im Zueinander und Miteinander lenken die Erregungen dahin, wo der Streit um Prinzipien und der Kampf um Einfluß ihren Generalnenner finden. Man flüchtet in die Politik, genauer, in ihren allgemeinen und grundsätzlichen Aspekt: den Streit um die Machtergreifung von gesellschaftsbestimmenden Prinzipien. Die an Aufgaben orientierte, konkret detaillierte Politik verlangt Gelassenheit, Realismus und unterscheidende Rationalität. Aber zur Forcierung einer Politik der Prinzipien, Parolen und gesamtgesellschaftlichen Formeln scheint Aufgebrachtheit eine befeuernde und ausreichende Ausstattung zu sein. Und erstaunlicherweise wird Ereiferung oft als Engagement hochgelobt, auch wenn sie sachleer und selbstgerecht ist und Realitäten verachtet. Ereiferung, die sich im Verurteilen anderer und im Fordern an andere erschöpft, wird oft als moralisch deklariert. Wenn sich die Meinung verbreitet, kämpferische Einstellung und Parteilichkeit seien bereits eine Leistung politischer Verantwortung, kann schließlich eine Vorstellung von Politik Geltung gewinnen, der ihr Grund und ihre Grundbedingung verlorengegangen ist: die Gemeinschaftlichkeit und die Bereitschaft zur Verständigung, die bei jeder Auseinandersetzung der Interessen und Auffassungen bleiben muß.

Konfliktfetischismus

Wenn Politik aber nur als Kampf um die Herrschaft über die Gesellschaft gesehen wird, und wenn in Gesellschaft und Politik nur die Durchsetzung der Herrschaft als relevant gilt, wenn gar darüber hinaus jedes gesellschaftliche Geschehen als von Herrschaft und Unterwerfung bestimmt betrachtet wird, dann wird die gesamte Gesellschaft auf Politik und diese auf Kampf um Macht und Einfluß verkürzt.

Der Politisierungsanspruch bedient sich gern der Demokratisierungs-Formel. In der Forderung nach „Demokratisierung" wird die hohe Schätzung demokratischer Freiheiten und Lebensformen angesprochen. Demokratie wird hier aber auch leicht zu einer Kampfformel verkürzt, die geeignet ist, demokratische Werte aus dem Bewußtsein zu drängen und die Alleinherrschaft kämpferisch-politischer Gesichtspunkte und Umgangsweisen durchzusetzen. Mit einer Forderung, die keine Begründung zu brauchen scheint und kaum die Frage nach Art und Ergebnis der beabsichtigten Demokratisierung beachtet, wird die Verständigung (die ein Grunderfordernis der Demokratie ist) darüber, was die Demokratie inhaltsreich, fruchtbar und wertvoll macht, leicht übergangen. Wenn „Demokratie" zum Ereiferungssignal verkürzt wird, wird nach Inhalt und Grenzen der Demokratie nicht mehr gefragt. Der Schutz, den sie durch das Recht und durch die Verteilung und Begrenzung von Macht gewährt, wird nicht mehr beachtet. Mit der Forderung nach Demokratie kann Machtergreifung betrieben werden, die die Demokratie aufhebt. Heute, wo überall Machtstreben vermutet wird, sollte man auch bei Befreiungs- und Demokratisierungsrufen die Wachsamkeit gegen Machtstreben nicht vergessen.

Wenn Politisierung sich als durchgängig bestimmendes Prinzip durchsetzt, darf in keinem gesellschaftlichen Vorkommnis mehr die Besorgung einer Einzelaufgabe gesehen werden. Alles muß so gedeutet und betrieben werden, daß es um die Frage der „richtigen" Gesamtherrschaft über die Gesellschaft und um die Durchsetzung dieser Herrschaft in jedem Lebensvollzug geht. Nach dieser politisierenden Auffassung muß gesellschaftliches Tun immer darauf hinauslaufen, Positionen in diesem Kampf zu erringen und zu verteidigen. Politisierung macht dann aus allem einen Kampf um die Bestimmung des Ganzen und aus jedem einzelnen Vorfall einen Teilvollzug dieses Kampfs. Parteilichkeit beherrscht den Umgang der Menschen miteinander und zwingt sie in sich ausschließende, vertrauens- und einigungsunfähige Gruppen. Wer sich gegen solche Vereinnahmung jedes Gesellschaftsvorgangs in die totale Politisierung wehrt, wird eben deshalb der falschen Parteinahme bezichtigt.

Es ist das Bestreben einer politisierenden Gesellschaftsauffassung und Politik, daß in allen Sach- und Lebensbereichen festgelegte Machtinteressen Stellung beziehen und so gegeneinander treten, daß an jeder Frage Positionskonflikte organisiert werden können. Diese Konflikte sollen aber nicht zu pragmatisch ausgehandelten, sachbestimmten Lösungen führen, sondern sich als schemabestimmte Konfliktkonfektion zeigen, die Parteiungsformeln bestätigt und verfestigt.

Es gibt ein Betreiben von „Demokratisierung", das darauf ausgeht, in allen Sachbereichen die Auseinandersetzung um Herrschaftsanteile zu institutionalisieren. Entscheidungs- und Diskussionsaspekte, die nicht parteilich-prinzipiell orientiert sind, werden abgebaut. Regelungen, die aufgrund von Sachüberlegungen und Sachzielen zustande kommen, treten zurück. Die Politisierung nach dem Konfliktmodell ist bestrebt, Konflikt und Gegnerschaft als Grundfigur der Politik, ja des gesellschaftlichen Verhaltens überhaupt hinzustellen. Das Gegeneinanderstehen und das Hineingezwungenwerden in Parteiungen soll alle anderen Möglichkeiten der Begegnung, des Austauschs und des Miteinanderlebens überwuchern.

Aber nicht einmal Streit ist möglich, wenn sich die Gegner nicht verständlich machen können. Selbst Eiferer, die Haß als eine Tugend pflegen, müssen Spielregeln für ein Mindestmaß an partnerschaftlichem Verhalten wenigstens so lange einhalten, als mit Gegnern noch politische Auseinandersetzung geführt werden soll. Daß aber auch zur Politik nicht nur die Auseinandersetzung gehört, sondern wesentlich grundlegender die Verständigung, und daß es eine soziale Perversion ist, die Auseinandersetzung nicht zur Verständigung, sondern zur Vernichtung zu benutzen, muß gegen den Konfliktfetischismus leider eigens betont werden.

Eifernden Konfliktstrategen ist es unerwünscht, wenn Menschen sachbestimmt zusammenwirken. Sie müssen es als ihrem Ziel abträglich ansehen, wenn Menschen in Tätigkeiten und Gruppierungen heimisch werden, die nicht von Herrschaft und Streit bestimmt sind, und sich nicht gegen ihre Lebensumstände aufwiegeln lassen wollen. Sachorientierte, nichtpolitische Kooperationsgruppen können Erfahrungen vermitteln, die die Bereitschaft zum Kampf und zum politischen Aktionismus dämpfen. Diese friedlicheren Erfahrungen können nicht deswegen, weil sie den Kampfeseifer für politisierende Ziele dämpfen, als unwirklich hingestellt werden. Verträglichkeit ist nicht jedesmal täuschende Verschleierung, sondern eine soziale Grunderfahrung, die weit dringlicher und umfassender ist als der politisierende Kampf. Das alle Auseinandersetzungen übergreifende Ziel der Politik ist die Sicherung und Gestaltung des Friedens. Wenn alles Nichtkämpferische, Nichtpolitische als herrschaftserhaltend diffamiert wird, so muß man die Frage entgegenhalten, ob diese Verteufelung nicht selbst Herrschaft betreibt, nämlich die Unterwerfung des Lebens unter die Politik. In einer durchpolitisierten Gesellschaft wäre in Wirklichkeit gar nichts zwischen unbefangen an Sachen herantretenden Menschen austragbar, sondern müßte sich unter den Schablonen und Ritualen der politischen Organisation abspielen.

Politisierungstechniken

Organe der staatlichen Ordnungsausübung und Verwaltung sind dann demokratisch verfaßt, wenn sie dem politischen Willen der Gesamtheit gemäß funktionieren und die Menschenrechte garantieren. Nicht ihre Eigenmächtigkeit in Beratungen und Entschei-

dungen, sondern ihre Bindung an die Gesetze und an den Willen der Gesamtheit macht sie zu demokratischen Organen. Sie unterstehen deshalb den Gesetzen, die das Parlament erläßt, und der Regierung, die vom Parlament beauftragt und kontrolliert wird. Es wäre geradezu ein Angriff auf die Demokratie, wenn etwa die Beamten eines Postamts beraten und beschließen würden, wem und wie die Post zugestellt werden soll, oder wenn Polizeibeamte entscheiden dürften, wen sie schützen und wem sie Ordnungswidrigkeiten verwehren wollen. Ein Ministerium, dessen Angehörige demokratisch entscheiden wollen, wie regiert wird, wäre kein demokratisches Ministerium.

Gewisse Politisierungstendenzen erstreben aber durch eine Schein-Demokratisierung die Zellenbildung eines gegen die gesamtgesellschaftliche und rechtliche Verfassung eigenmächtig eingreifenden Willens. Sie tendieren dazu, die Funktion der Exekutive und der öffentlichen Dienstleistungen zu blockieren oder sie gegen den Gesamtwillen umzulenken. So gibt es Forderungen nach politisierender Polizeiausbildung mit dem Ziel, Entscheidungen der Polizeibeamten nach politischen Formeln gegen die Gesetze und die Weisungen der rechtmäßigen Behörden herbeizuführen.

An Universitäten sind scheindemokratische Politisierungsforderungen geläufig geworden. Jedwede Zusammenkunft wird als politisierbar angesehen und kann als Beratungsversammlung und Initiativorgan für politische Entscheidungen und Aktionen benutzt werden. Es wird als selbstverständlich ausgegeben, daß jede wie auch immer zustande gekommene Versammlung Beschlüsse mit Anspruch auf sofortige Realisierung fassen kann. Daß in Seminaren diskutiert wird, ob sie stattfinden sollen, welche Inhalte fachlicher oder nichtfachlicher Art sie haben sollen, wer im Seminar das Wort haben soll, was der für die Veranstaltung Verantwortliche tun soll oder nicht tun darf, das alles gilt als entscheidbar durch Beratung und Beschlußfassung der Anwesenden. Dieses Verfahren führt jedoch weniger zur Demokratisierung als zum Putschismus zugunsten von Aktionisten, wie an manchen Hochschul-Politisierungspraktiken abgelesen werden kann. Durchsetzungsmittel dieser Politisierung sind „Vollversammlungen", „imperatives Mandat", „kritische Öffentlichkeit" und „Basisgruppen".

Vollversammlungen

Vollversammlungen sind trotz ihrer allzuviel versprechenden Bezeichnung nicht das, was sie beanspruchen. Die Vollversammlung scheint unmittelbare Beteiligung aller zu ermöglichen. In Wirklichkeit wehrt gerade die Ungefügigkeit, die eine echte Vollversammlung haben müßte, alle die ab, die nicht vorwiegend politische Interessen haben. Denn wenn alle Betroffenen an der Willensbildung teilnähmen, entstünde ein unerträglicher Aufwand. Alle wären in einer kaum überschaubaren und nur schwerfällig handlungsfähigen Versammlung so lange beansprucht, bis die Vollversammlung ans Ziel ihrer Beratungen kommt. Da alle Beteiligten Antrags- und Diskussionsrecht haben, kann die Erreichung dieses Ziels von einer hartnäckigen Minderheit fast beliebig hin-

ausgeschoben werden. Und von der nächsten Vollversammlung kann alles Beschlossene wieder umgeworfen werden. Der einzelne Teilnehmer muß dann erkennen, daß seine Teilnahme in keinem Verhältnis zu seinem Anteil an der Entscheidung steht, und so bleibt jeder weg, der auch andere Aufgaben hat. Die Vollversammlung tagt weiter, die Stimmen derer, die nicht oder nicht mehr anwesend sind (und die in einer repräsentativen Versammlung sehr wohl durch Leute ihres Vertrauens vertreten werden könnten), fallen bei der Entscheidungsbildung aus. Die Vollversammlungstechnik macht die Gültigkeit von Beschlüssen unsicher. Man kann sich nicht mehr darauf verlassen, daß einmal Beschlossenes für eine vereinbarte Dauer gültig bleibt. Wenn Vollversammlungen darüber hinaus Allzuständigkeit beanspruchen, gibt es nichts, das nicht jederzeit dem Zugriff eines solchen Gremiums ausgesetzt wäre. So wird die Allgegenwart des Politischen mit dem Ausgeliefertsein und der Unterwerfung des Nichtpolitischen bezahlt und führt dazu, daß die Politisierer über die Interessen der anderen verfügen, das heißt Gewalt ausüben.

In Vollversammlungspraktiken ist persönliche Verantwortung nicht mehr möglich. Mehrheitsbeschlüsse haben Folgen, aber keiner muß dafür einstehen. Es gibt keine Kontinuität von Zuständigkeiten, Funktionen, Mandaten, schon gar nicht eine durch die Verläßlichkeit und Gestaltungskraft einer Person geprägte Amtsführung. Polit-Technologie überspielt Persönlichkeit und persönliche Ansprechbarkeit. In politisierten Gremien entsteht ein Defizit aller Möglichkeiten der nichtpolitischen Entfaltung und Begegnung. Politokratie will alle Verwaltungs-, Wirtschafts- und Berufsbereiche in dieser Weise erfassen. Sie droht auch diese Bereiche zu entpersönlichen und zu entsachlichen. Berufswahl als Entscheidung für einen Sach-, Kompetenz- und Verantwortungsbereich, die Entfaltung eigener Gestaltungskraft in der Übernahme einer speziellen Aufgabe ist bisher ein Weg auch für den nichtpolitischen Menschen, persönliche Erfüllung zu finden und gesellschaftliche Achtung zu gewinnen. All das gerät unter den Zugriff der Politisierer. Die sachlich Zuständigen werden der Macht der sachlich Unzuständigen ausgeliefert.

Zur unpersönlichen Struktur des politokratischen Herrschaftssystems gehört auch das imperative Mandat. Es schließt Selbstverantwortung und Entscheidung aus Sacheinsicht und aus Gewissensgründen aus. Der Beauftragte bleibt jederzeit von der Vollversammlung seiner Gruppe abhängig. Er kann in keiner Beratung von sich aus für etwas eintreten, denn er muß stets die Rückbindung an seine Auftraggeber herstellen. Eine praxiskundige Sachverpflichtung, eine von der Solidität einer Person getragene Haltung wird dadurch unmöglich gemacht.

Häufig sind Vollversammlungen auch für Außenstehende zugänglich, die Einfluß nehmen, mitberaten und mitbestimmen können. Diese Unbekümmertheit um Abgrenzung nach außen hebt den Anspruch auf Repräsentation der Gruppenangehörigen auf. Eine solche Zusammenkunft kann nur die gerade Hergekommenen repräsentieren. Gegenüber der Gesamtheit hat sie keine qualifizierten Ansprüche und keine Legitimation. Wo solche Methoden zum System werden, nennt man die von außen dazu Kommenden

gern „kritische Öffentlichkeit". Mit dieser Bezeichnung pocht man auf echte demokratische Ansprüche: Kenntnis zu haben, Meinung zu bekunden, Anteil zu nehmen und Rechenschaft zu fordern. Doch durch die Einmischung nicht zur Gruppe Gehörender wird die Kompetenz von beratenden Versammlungen aufgehoben. Was sich den Anschein von „Offenheit für die Entscheidung aller Dazugehörigen" gibt, erweist sich dann als Auslieferung des Gemeinwesens an Aktionisten, die sich Zutritt verschaffen und sich einmischen.

Basisgruppen

Dies wird noch deutlicher, wenn man die Technik der sogenannten Basisarbeit betrachtet. Die Vollversammlungen werden von einer entschlossenen und organisierten Gruppe beherrscht, die durch ihre unermüdliche und alle anderen erschöpfende Aktivität die Versammlungen einberuft, Aufgaben und Ziele bestimmt und schließlich ihre Absichten durchsetzt. Wenn das Spiel eine Weile läuft, funktioniert die Vollversammlung als Applauspublikum und Sympathisantenschar der Basisgruppe. In einer Basisgruppe sind, ihrem Zweck und ihrer Situation nach, diejenigen die Stärksten, die totale Politik machen und mit Einseitigkeit und Unbedenklichkeit Sachfragen lediglich nach ihrer Verwertbarkeit für die Politik ausschlachten. Eine Herrschaft solcher Gruppen wäre der Zusammensetzung, der Absicht und der Verfahrensweise nach wenig demokatisch, sondern eher terroristisch.

Auch die Parteien als die verfassungsmäßigen Träger der politischen Willensbildung sind vor dem Zugriff entschlossener Gruppen nicht geschützt. Parteien haben im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung keine große Mitgliederzahl. Es bedarf also nicht besonders vieler Aktionisten, um mit Politisierungsmethoden einen Ortsverband zu beherrschen, dann dessen Repräsentanz in einem höheren Parteigremium zu besetzen und für die Mandate zu kandidieren, die von der Gesamtheit der Bürger gewählt werden. Da die Parteien die politischen Kandidaturen vergeben, kann in einer von Basisgruppen durchsetzten Partei nur der Kandidat werden, der diesen genehm ist. Er bleibt auf Wiederwahl angewiesen, muß also der Basisgruppe gefügig sein. Wenn die von den Basisaktivisten überspielten Parteimitglieder sich selbst und andere beschwichtigen und den Wählern versprechen, die Partei werde ein weites Spektrum von Lebensinteressen schützen und fördern, dann ist es nicht verwunderlich, wenn die Wähler ihr Vertrauen an Kandidaten delegieren, die in Wirklichkeit nicht mehr demokratische Politik machen, sondern die politischen Einrichtungen der Demokratie zum Politisierungsputsch benutzen wollen.

Nach dem Grundgesetz ist der politische Mandatsträger – von einer Partei präsentiert, aber von der Mehrheit der Bürger gewählt – nur seinem Gewissen verpflichtet und nicht an Weisungen gebunden. Er hat also für die Interessen aller Bürger, für Verfassung, Gesetze und Gemeinwohl einzutreten. Als Beauftragter der Basisgruppe aber

kann er weder in seinem Gewissen, noch in der Verfassung und den Gesetzen, noch in der Einsicht in Sachbedürfnisse, noch in der Bemühung um das Gemeinwohl Orientierung suchen. Er muß den Prinzipien und den Formeln folgen, auf die die Basisgruppe orientiert ist. Er ist nicht Person, sondern Werkzeug der Gruppe. Er wird zum Vollstrecker der Herrschaft, von der er abhängt, und das auch gegen die Gesamtheit der Gesellschaft. Unter solchen Umständen sind Mandatsträger nicht der Gesamtheit der Bürger und nicht einmal ihren Wählern zugeordnet, sondern nur den Aktionisten, die die Partei für ihre besonderen Herrschaftsziele benutzen. Auf diesem Weg übt eine versteckte und anonyme Minderheit eine Herrschaft aus, für die niemand zur Verantwortung gezogen werden kann, die Herrschaft des Prinzips der Politokratie.

Unter solchen Umständen wird Verfassung zu einem Unbegriff. Verfassung meint verläßliche, bleibende Festsetzung und Zusicherung von Bedingungen, die dem Leben Raum geben. Hier herrscht hingegen nur das Politische. Andere Lebensvollzüge werden von der Politik aufgezehrt. Die Gesellschaft ist jederzeit den Räten ausgesetzt, die eigentlich weder etwas raten noch beraten, sondern dafür sorgen, daß Sachangelegenheiten auf politische Formeln umgerechnet und nach diesen organisiert werden.

Die politökonomische Politisierung definiert Gesellschaft nach (vulgär-)marxistischen Dogmen. Dieser Dogmatismus legt an Welt, Mensch und Gesellschaft die bekannten vereinfachenden Formeln an: die Gesellschaft soll ausschließlich von den Produktionsverhältnissen bestimmt sein. Sämtliches Geschehen in der gegenwärtigen „kapitalistischen" Gesellschaft sei von dieser Herrschaft des Kapitals geprägt und deswegen klassenbestimmt. Das totale, alles bestimmende Prinzip ist der Klassenkampf. Damit Selbstentfaltung und Mitmenschlichkeit möglich seien, müsse Gleichmäßigkeit im Besitz – oder genauer: im Nichtbesitz – der Produktionsmittel hergestellt werden. Durch die Überführung der Produktionsmittel in Gemeineigentum werde die Abhängigkeit der Menschen, ihre Entfremdung, aufgehoben.

Das muß allerdings zuerst erkämpft und dann gesichert werden. Damit die Menschen nicht falsch beherrscht werden und nicht ihrer „wahren" wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und geschichtlichen Bestimmung entkommen, ist noch viel mehr als in jeder bisherigen Politik die Herrschaft von Polit- und Ideologiefunktionären nötig, die für die alleinige Gültigkeit der richtigen Prinzipien sorgen. So wird durch die vorgegebene totale Befreiungsbedürftigkeit die Handhabe geschaffen, die den Politokraten den Zugriff verschafft, die Menschen auch in Beruf und Privatleben total auszurichten.

Man sieht, wie sehr der Totalanspruch geistiger, wirtschaftlicher und politisch-sozialer Beherrschung die verleumderisch unterstellte Totalkorruption von Geistesleben, Politik und Wirtschaft als Begründungskonstruktion braucht. Die angebliche Totalbeherrschung fordert die Totaleinmischung der Befreiungsstrategen. So wird deutlich, wem hier der Klassenkampf nützt und wem die angebliche Befreiung freie Entfaltung verschaffen soll.

Kritik der Politokratie

Der Anspruch, alles in eine politische Totalperspektive einzusehen, ist deswegen ein Angriff auf das Leben, weil Politik nicht Selbstzweck sein kann. Jedes gesellschaftliche Geschehen hat auch einen gesundheitlichen Aspekt; trotzdem wird kein Totalbestimmungsanspruch der Ärzte erhoben. Jedes Gesellschaftsgeschehen hat einen Lern- und Erziehungsaspekt; wollten aber die Pädagogen einen Totalerziehungsanspruch anmelden, so würde Erziehung in Politik verkehrt, wie ja in der Tat manche Erziehungsagitatoren eine Erziehungsdiktatur anstreben. Jedes gesellschaftliche Leben hat einen transzendenten, religiösen Aspekt; die Herrschaft der Kirche über die gesamte Gesellschaft ist beseitigt – soll sie abgelöst werden von der marxistischen Glaubensdiktatur? Die Wucherung eines Aspekts und die Verkrebsung des ganzen Weltbilds und Gesellschaftslebens durch den Mißwuchs eines Teilgesichtspunkts haben die Nazis demonstriert: es gelang ihnen, daß alles auf die Gesichtspunkte des Rassismus, des Nationalismus und der Führer-Gefolgschaftsformel gebracht wurde. Daß dieser Wahn grotesk wirklichkeitsfremd, vernunftfeindlich und unmenschlich war, ist *heute* jedem deutlich.

Die Behauptung, man müsse überall verschleierte Herrschaft beseitigen, kann mißbraucht werden zur Einführung einer unverschleierten Herrschaft von Politokraten. Übersteigerte politisch-kämpferische Aufregungen, die zur Verleumdung der Realität, zum Verlust abwägender Besonnenheit und zu selbstvergessener Ereiferung führen, sollen dann die Menschen bereit machen für die Preisgabe nichtpolitischer Lebenswerte und Bedürfnisse.

Zur politischen Freiheit gehört die Freiheit der Wahl des beruflichen, mitmenschlichen und persönlich-individuellen Engagements. Selbstverwirklichung geschieht wesentlich dadurch, daß der Mensch selbst seine Zuwendungen und Bindungen bestimmt, und daß er Dinge unterscheidet, die er zu seiner Sache macht, von solchen, in denen er nicht seine Aufgabe sucht. Wer in der Politik nicht seinen dringendsten Selbstverwirklichungsbereich sucht, darf nicht zum Ausbeutungsobjekt der Politokraten werden. Es muß nicht jeder Bürger das für aufregend halten, was Politagitatoren wichtig ist. Daß diese weithin lebensblind sind, kann man schon an dem denkbeengten und monomanischen Jargon politisierender Verlautbarungen ablesen. Das unpolitische Leben, die sachlichen und produktiven Betätigungen sind zu schade, um Machtstrategen als Beute zu dienen.

Darum dürfen wir keine totale, alles vereinnahmende Konzeption von Gesellschaft und Politik über uns bestimmen lassen. Gesellschaftsleben läßt sich nicht auf Spruchbandparolen bringen. Aber es ist sehr zu fürchten, daß ein paar platte Politformeln unser Leben zu bestimmen beanspruchen und die wirklich orientierungsfähigen Erfahrungen verstellen. Ein auffälliger Zug der Nazis war ihr Kulturbarbarismus bei gleichzeitiger fanatischer politischer Aufgeladenheit. Das sollte uns warnen. Wir sollten uns nicht durch monomanische Aufgeregtheit die Spannweite und Offenheit der Erfahrungen und Wertempfindungen verengen lassen.

Was erfahren wir von Leuten, die um die Politisierung eifern, über die Achtung von Sach- und Sachwaltungsbereichen, die nicht vorwiegend politisch dirigiert werden müssen? Was über die Gewährung freier und gesicherter Entfaltung für alle die Gruppierungen, die ohne politische Vormünder, ohne politische Zielsetzungen und Kampfstellungen ihr Zusammenleben gestalten? Durch die Reichhaltigkeit, Verschiedenartigkeit und Wandelbarkeit ihrer Lebensformen bringen sie der Gesellschaft erst die belebende Vielfalt, die eine Gemeinschaft von Menschen über das Politschema hinaus auszeichnet. Was sichert uns in einer Politokratie vor Konflikthetze, vor Parteiungs- und Solidarisierungsnötigungen mit ihren Gesinnungsforderungen und Haßverpflichtungen, vor Schematisierung der Politik und des zwischenmenschlichen Umgangs? Kann man Selbstbescheidung der Politansprüche erwarten, wenn sie alle Interessen und Bedürfnisse kontrollieren und verwalten sollen? Werden wir nicht in einer Politokratie mit ihrer Prinzipienherrschaft erst wirklich in eine unaufhebbare Klassenteilung geraten, in der die Klasse der Politakteure denen gegenübersteht, die von ihnen beherrscht werden? Aus dem Nationalsozialismus kenne ich diese Zweiteilung der Gesellschaft noch gut – und ich muß mich daran erinnern, weil ich Zeichen ähnlicher Machtansprüche sehe, die wie damals unter dem Zeichen der Befreiung durchgesetzt werden sollen. Damals ging es angeblich um die Befreiung von der Judenherrschaft. Keine Übertreibung war zu groß, um die totale nationalsozialistische Durchdringung aller Lebensbereiche zu fordern.

Die Tendenzen der Totalpolitisierung entspringen nicht immer einem bewußten Machtstreben. Sie kommen auch aus einem gutgemeinten politischen Missionarismus, der keinem Lebensbereich die Segnungen politischer Kontrolle vorenthalten will, aber dabei in Blickverengung gerät. Ich fürchte, daß Mensch, Gesellschaft und Politik, Recht, Kultur und Wirtschaft Schaden leiden, wenn die Vereinfacher der Politisierung Feld um Feld besetzen. Es geht dabei nicht in erster Linie um die Besetzung politischer Positionen. Es genügt, daß diese Auffassungen die öffentliche Diskussion beherrschen und das Bewußtsein der Zeitgenossen prägen; so wird das Empfinden für nichtpolitische Werte und deren Schutzbedürfnis vernebelt. Bürger, die dem politisierten Zeitgeist weniger ergeben sind, werden gegenüber der Vorherrschaft des Politischen in ihrer kritischen Argumentation unsicher. Was man kaum zu bereden pflegte, weil es selbstverständlich schien, wird nun nicht genügend verteidigt. Darum ist es Zeit, die Strategien der Politisierung zu durchschauen.

Es klingt nicht gerade optimistisch progressiv, was hier warnend vorgebracht wird. Der Verdacht, hier äußere sich Angst vor Veränderung, muß in Kauf genommen werden, wo es so viel Politbewußtsein und so wenig Aufmerksamkeit für das Schutzbedürfnis nichtpolitischer Lebensbereiche gegen politisierende Übergriffe gibt. Deshalb die Warnung vor einer politischen Totalverwaltung des Lebens. Es geht nicht darum, ein unpolitisches Dasein zu erträumen oder den Einfluß von Macht und Machtstrukturen in allem menschlichen Geschehen nicht wahrhaben oder nicht demokratisch regulieren zu wollen.

Eine Gesellschaft ist um so demokratischer, je mehr sie zur Zusammenarbeit und zur Lösung der Probleme auf dem Weg der Vereinbarung bereit ist. Solche Haltungen brauchen differenzierte rechtliche Ordnungen und Verfahrensweisen. Die primitive Politisierung hingegen möchte alle Partner in feste, unversöhnliche Alternativen zwingen. Sie scheint kaum eine andere Entscheidungsfindung zu kennen als die politisch konfektionierte Debatte mit festen Fraktionspositionen. Der Demokrat kennt den Konflikt und die Differenziertheit der Interessen, er kennt den Reichtum von Spannungen, die eben nicht in unvereinbare Widersprüche umgelogen werden sollten. Konflikte können nur dann ausgetragen werden, wenn man sie nicht politisch vereinfacht.

Zur demokratischen Politik und zum Leben in der Demokratie gehört die Fähigkeit, sich von Politik und von Interessen lösen zu können. Humorlose Verbissenheit ist ein Zeichen politokratischer Verkrampfung. Demokratischer Gemeinsinn ist begründet in dem Bewußtsein der gegenseitigen Abhängigkeit aller, des Selbstwerts eines jeden und des höchsten Interesses aller an friedlichem, rechtlichem, gesichertem und wohlwollendem Zusammenleben. Zum Gemeinsinn gehören die Fähigkeiten, von sich selbst und dem selbstgewählten Engagement absehen zu können, die Heiterkeit dessen, der sich und den anderen Gutes zutraut und doch auch weiß, wie wenig wir der Machbarkeit unserer Verhältnisse sicher sein können. Wer für nichtpolitische Bereiche und für nichtpolitisches Verhalten keinen Raum läßt, dient nicht den wahren Bedürfnissen der menschlichen Gesellschaft.

Jörg Splett

Flucht vor dem Risiko der Freiheit

Philosophisches zum Aberglauben

Beginnen wir gleich mit einer Definition. Nicht des Aberglaubens – auf dessen Bestimmung sollen unsere Reflexionen hinauslaufen –, aber der Freiheit, von der her wir ihn bestimmen wollen. Freiheit wird hier verstanden als Vermögen der Selbstbestimmung. Das meint zunächst Möglichkeiten: wer sich selbst bestimmen kann, ist noch nicht festgestellt; es spricht aber auch eine Notwendigkeit aus: was nicht bestimmt ist, ist nicht. Zur Wirklichkeit gehört Gestalt, Bestimmtheit, Kontur. Möglich ist vieles, auch einander Widersprechendes; wirklich kann stets nur eine von zwei gegensätzlichen Möglichkeiten werden. Freiheit bedeutet also die Möglichkeit und die Notwendigkeit der Selbstverwirklichung in Entscheidung und Wahl.

In einem ersten Schritt müssen wir die Momente und die Struktur dieses Geschehens ein Stück weit verdeutlichen, damit klar wird, was für ein Risiko sich hier zeigt und zu welchen Fluchtweisen es versucht.

Dialektik der Freiheit

Selbstverwirklichung ist nämlich ein vielfach dialektisches Geschehen. Dialektisch: das heißt von einer inneren Gegensätzlichkeit, die über schlichte Polarität entscheidend hinausgeht, indem hier die „Pole" nicht bloß einander unauflösbar gegenüberstehen, sondern zugleich einer den anderen in sich selbst enthält, und zwar nicht beiläufig, vielmehr als seine innerste Wahrheit.

1. Das zeigt sich schon in dem Wort „Selbstverwirklichung" als solchem; deutlicher in seiner Imperativform: „Werde, der du bist" (Pindar). Was ist, soll doch erst noch werden; und werden soll nicht irgend etwas, sondern eben, was ist. Dynamisiert sich aber derart die scheinbar problemlose Identität des A = A, dann zeigt sich zugleich die Möglichkeit ihrer Zerstörung. Wenn ich erst werden soll, der ich bin, dann kann ich mich offenbar auch verlieren, indem ich nicht dies(er), sondern ein anderes (oder ein anderer) werde – oder indem ich nicht (also nichts?) werde.

2. Aber wer bin ich? Offenbar nicht einfach der, der ich (faktisch) werde, sondern eben jener, der ich werden *soll*. Damit ist ein weiteres dialektisches Moment zur Sprache gekommen. Wo Werde-Notwendigkeit herrscht – oder purer Zufall (was nichts anderes heißt als bislang unerkannte Notwendigkeit) – gibt es keine Freiheit. Andererseits

wäre unbestimmtes Werden kein Werden. Wenn Selbstbestimmung also ihrerseits nicht unbestimmt sein darf, jedes Müssen aber (ob von außen oder innen stammend) Unfreiheit besagt, dann gibt es Freiheit einzig vor und aus einem Du-sollst. Das Sollen ist präzise nichts anderes als eine Bestimmung, die auf Freiheit zielt. („Ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen ist einerlei.“ [1]) In positiver Selbstbestimmung will Freiheit also, indem sie sich und dies ihr Wollen will, und zwar als solches, zugleich und zuvor, was sie *soll,* und zwar nicht minder als solches. (Erkennen z. B. will, indem es Erkennen sein will, erkennen wollen, was ist, statt wessen Existenz es vielleicht möchte.)

3. Gesetz aber kann es, wie Sprache, nicht für einen strikt Einzigen geben. Selbst wenn es nur für ihn gelten sollte, beinhaltet es zumindest eine zeitliche Kontinuität. Die aber kann dem Selbst nur angesichts eines anderen Selbst zukommen. (Gestalt sagt Kontur; Kontur sagt Grenze; Grenze ist stets die Grenze von mindestens zweien, und von zweien in derselben Dimension.) Damit zeigt sich die Dialektik der Interpersonalität, deren moderne Diskussion ihren Grundtext wohl im Herr-Knecht-Kapitel von Hegels Phänomenologie des Geistes besitzt. Danach kann sich Freiheit einzig so bestimmen, daß sie akzeptiert, von anderen (mit)bestimmt zu werden. Und sowenig wie bisher handelt es sich hier um eine bloße Voraussetzung oder Bedingung. Unsere „Rollen“ sind mehr als Kostüme. Denn wer wäre ich abgesehen von jeglichem Gegenüber, wer und was wäre ein Ich, insofern es niemandes Du ist?

4. Ich und Du schließlich, dies das vierte und für unser Thema hauptsächliche Moment, können nur in der Weise *als* Ich und Du (d. h. als Freiheitswesen, Personen) füreinander dasein, daß sie nicht rein als solche, sondern als *bestimmte* Personen, in konkreter Greifbarkeit, als Individuen da sind. Das Ich, die unsichtbare Seele, wird im Leib sichtbar. Freiheit verhält sich zu sich selbst und zu anderer Freiheit notwendig in bestimmten Einzelvollzügen, und dies so, daß jeder Einzelvollzug sich und zugleich die handelnde Freiheit im ganzen meint und ausdrückt. Freiheit als Selbstbestimmung verwirklicht sich also so, daß sie 1. wird, was sie ist, 2. wird und will, was sie sein soll, dies 3., indem sie nicht *allein* wird und will, sondern in Mit- und Gegeneinander mit anderem Werden und Wollen, und 4. so, daß sie selber *wird,* indem sie anderes *macht.*

Freiheit verwirklicht sich darin und so, daß sie und wie sie anderes verwirklicht. Nicht nur wird der Maler dies einzig dadurch, daß er Bilder malt; auch gut oder böse, nächstenliebend, glücklich usf. wird ein Mensch gerade und nur so, daß er nicht etwa sich gut oder böse, nächstenliebend, glücklich und so weiter macht bzw. machen will, sondern daß er bestimmtes Gutes oder Böses tut, dem andern hier und jetzt zur Hand geht, daß er jeweils bis zum Selbstvergessen „bei der Sache“ (oder beim anderen) ist – und eben dadurch glücklich wird.

Mit einem Wort: die Dialektik der Freiheit liegt darin, daß ihre Wahrheit nicht einfach sie selbst, sondern vielmehr der/das andere ist. Sie hat ihre Identität nicht, sie muß

[1] I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Riga ²1786) 98.

sie erst gewinnen. Sie ist es, die mit sich identisch werden muß, sonst wäre es nicht ihre Identität; und doch kann sie dies nicht „an und für sich", sondern allein am andern und für andere(s), ja dank des anderen. So wird der Liebende nur dann mit sich identisch, wenn er nicht sich, sondern den anderen liebt – und damit nicht genug: der andere muß seine Liebe erwidern *und* beider Worte und Antworten müssen sich finden.

Ein Datum nun, in dem als im anderen ihrer eine Wirklichkeit da und gegenwärtig ist, sich gegenwärtig setzt und so erst vollends wirksam-wirklich wird, heißt anthropologisch wie religionsphilosophisch *Symbol*. Freiheit, die in Wort und Tat sich ausspricht und verwirklicht, verwirklicht sich so in Real-Symbolen, sie symbolisiert sich und ihr Wollen. Daß wir mit all dem nicht weit von unserem Thema sind, mag eine Aufzeichnung des Novalis belegen: „Auf Verwechslung des Symbols mit dem Symbolisierten – auf ihrer Identisierung . . . – kurz auf Verwechslungen von Subjekt und Objekt beruht der ganze Aberglaube und Irrtum aller Zeiten und Völker und Individuen."[2] Die Dialektik der Freiheit hat uns zur Bedenklichkeit des Symbols geführt.

Bedenklichkeit des Symbols

Indem Freiheit in ihren Worten und Taten nicht nur diese, sondern zugleich sich selbst aussagt und auswirkt, besagen ihre Symbole stets mehr, als sie sagen – sagen sie also stets weniger, als sie bedeuten. Darum gilt von ihnen ein Lieblingssatz Paul Ricoeurs: Das Symbol gibt zu denken. Dies aber in mehrfachem Sinn.

1. Zunächst öffnet sich im Symbol die Spannung von Eigen-Sinn und Bedeutung (so hat ein Geschenk seinen eigenen Wert, vom Preis bis zu Kalorien- oder ästhetischen Werten, und seine Bedeutung als *Gabe*). Diese Spannung besitzt keine bindende Maßskala. Darum bemüht man sich, sie zu eliminieren, entweder so, daß man das Symbol zum bloßen Zeichen reduziert: in den Sprachen der Wissenschaft, die das Wort zum Term oder gar zum „Symbol" der formalen Logik vereindeutigen, oder so, daß man die Bedeutung auf den Sinn, das Gemeinte auf das Gesagte beschränkt: in der Festlegung juristischer Formen. Vor Gericht ist demnach der im Recht, der es belegen kann; vor dem Standesbeamten bzw. dem Priester begründet das wechselseitige Ja (mit entsprechenden Zusatzerklärungen) die Ehe, unabhängig von dem, was einer (oder auch jeder der beiden) sich dabei zuinnerst denkt.

2. Läßt sich so die Kluft zwischen Wort und Gedanke in gewissen Grenzen schließen, versagen doch alle solche Bemühungen vor der Spannung zwischen Gedanke und Hintergedanke. Daß, um beim Beispiel der Ehe zu bleiben, das bindende Ja ein solches der Liebe, nicht der Selbstsucht sei, kann keine Formpflichterfüllung garantieren. Die Gültigkeit eines gespendeten oder empfangenen Sakraments sichert nicht seine Fruchtbarkeit. Und in dieser Unsicherheit stehen wir nicht bloß bezüglich des anderen, sondern

[2] Werke, Briefe, Dokumente (E. Wasmuth; Heidelberg 1957) Fragmente II, 93.

auch für uns selbst, steht doch jede mögliche Gewissenserforschung unter der Frage, ob sie die Wahrheit wirklich zu Wort kommen lasse oder sie nicht dennoch „niederhalte". 1 Kor 4,4: „Ich bin mir zwar keiner Schuld bewußt, aber damit bin ich noch nicht gerechtfertigt. Der mich richtet, ist der Herr."

Nochmals in biblischer Sprache: In das Herz des Menschen sieht nur Gott (1 Sam 16,7); wir sind gehalten, nach den „Früchten" zu fragen (Mt 7,16). Aber welches sind 1. die Früchte, von denen man hier auf den Baum schließen kann, da er sehr verschiedene trägt? Und wäre dies geklärt, welche Sicherheit 2. gibt dieser Schluß, wenn einerseits nicht nur der „Baum" für seine Früchte verantwortlich ist und andererseits er nicht einfach trägt, was er muß, sondern was er will?

3. Es dürfte deutlich geworden sein, in welchem Sinn man vom Risiko der Freiheit sprechen muß. Einmal ist sie das Risiko ihrer selbst. Nicht erst die Philosophie der Existenz hat darum Angst und Sorge als Grundbestimmungen eines Wesens bedacht, das sich selbst überantwortet ist und statt der Führung durch natürlichen Instinkt der eigenen Vernunft in Freiheit folgen soll. Sodann riskiert Freiheit sich, insofern sie sich unausweichlich auf anderes und andere verlassen muß. Der „Tücke des *Objekts*" mag sie begegnen können, oder sich doch zumindest innerlich („stoisch") davon emanzipieren; wie indessen gegenüber den *Subjekten?*

Ideologische Flucht

Diese Situation provoziert zu drei Grundweisen der Flucht aus solcher Ungewißheit. Anders gesagt, zu drei Versuchen faktischer Leugnung von Freiheit im Symbolgeschehen.

1. Der erste Fluchtversuch, ich nenne ihn die Ideologie der Immanenz, stellt so etwas wie den Begriff dessen dar, was man im allgemeinen mit Aberglauben bezeichnet. Man verabsolutiert hier die Wort- oder Sinn-Dimension des Symbols. Dies ist ja das Wesen von Magie: sie ist der Wille zur Bestimmung von *Freiheit* (im Unterschied zu wie immer verstandener „Naturwissenschaft"), doch zu ihrer *unmittelbar naturalen* (nicht bloß leibhaft vermittelten) Bestimmung; also der Wille zur Naturalisierung von Freiheit.

Durch bestimmte Worte und Riten versucht Freiheit hier sich selbst wie den andern zu „binden". Das Symbol soll hier nicht bloß die formale Gültigkeit, sondern auch das inhaltliche Ja und Amen (das Heil) garantieren. So zielt Liebeszauber einerseits nicht bloß auf körperliche Hingabe oder seelische Hörigkeit, sondern durchaus auf die (Gegen)Liebe des Geliebten, dies aber andererseits strikt unwiderstehlich. Die vielfachen Formen, mehr oder weniger ausgeprägt, solcher Magisierung im religiösen Bereich sind geläufig. Wichtiger ist eine Stellungnahme zu den Versuchen, Religion und Kult, insbesondere Institution und Sakrament, überhaupt als magischen Selbstverlust zu interpretieren.

2. Die Gefahr der Magisierung besteht man nämlich nicht dadurch, daß man ihr

einfach zu entfliehen versucht. Nicht minder verfehlt ist so der zweite Versuch faktischer „Entsymbolisierung": in einer Ideologie der „Transmanenz" den Glauben nach seinem reinen Wesen und Vollzug der Religion entgegenzusetzen, also gewissermaßen sich gegen die Wort-Dimension des Symbols für ein Denken und Wollen in Schweigen zu entscheiden. Indem man den Symbolbezug als solchen für abergläubisch erklärt, nimmt man in Wahrheit dem Symbolisierten seinen Rang.

Indem man z. B. die Sichtbarkeit von Seele und Ich im Leib bestreitet, macht man sie zum „Gespenst in der Maschine" (Ryle); indem man Gott die Möglichkeit der Erscheinung in Welt abspricht, verbannt man ihn in eine Über- oder Hinterwelt. Während das Wesen solcher Wirklichkeiten wie Freiheit oder Person eben darin besteht, das Sichtbar-Greifbare umfassen und durchwirken zu können, um so nicht nur in sich, sondern zugleich im andern ihrer da zu sein, werden sie in dieser Konzeption zu gleichwertigen Teildaten herabgesetzt. Das heißt, wir stehen sozusagen vor einem Aberglauben in Umkehrung oder im Negativ. War in der Magisierung Freiheit machtlos gegenüber dem sie bindenden Naturalen, so ist hier die Freiheit machtlos gegenüber dem zu entbindenden Naturalen. Dort bannten Wort und Name das Heilige, hier verbannen sie es. Dort wurde das Absolute verendlicht, hier wird es in der Weise verunendlicht, daß das Endliche ihm gegenüber ebenso geschützt ist. Dort war man Gottes sicher, hier ist man es vor ihm[3].

3. In der Tat bezeugt die Fülle der Worte und Namen nun nicht bloß den Selbstand zu sich ermächtigter Endlichkeit und Freiheit, auch nicht bloß die legitime Spannung zwischen eigengesetzlichen Bereichen. Faktisch sind die Symbole stets auch von dem Übergriff und Widerspruch der Schuld gezeichnet. (Christlich-theologisch: Ist das „Wort des Lebens" uns „im Fleisch erschienen", spricht sich sein Geist in einem „neuen Gebot" aus, dann droht die Möglichkeit und kommt es auch immer wieder dazu, daß man Jesus nur „nach dem Fleisch kennt" und sein Gebot statt beim Wort buchstäblich nimmt.) Daher ist das Umgreifende, der Geist, *in einem* die Wirklichkeit, das Recht und das Gericht der zahlreichen Formen, die es symbolisieren. Damit zeigt sich als dritte sublimste Versuchung die Ideologie der Transzendenz, die das „Gericht" über die Formen verabsolutiert. In einem Programm zeitloser Offenheit sollen Immanenz und Transmanenz dadurch überwunden werden, daß allein der Überstieg, stets neuer Aufbruch gilt.

Damit werden alle Symbole für gleich gültig erklärt, und das heißt konsequent: für gleichgültig. Sie sind zwar unentbehrlich, aber ihr einziger Sinn liegt darin, als Basis des Absprungs zu dienen. Was diese Sicht unterschlägt, ist der Ernst gelebter und zu lebender Geschichte. Im Konzept solcher „Treue zu sich selbst" wird nicht bloß die Treue zum andern und zu einer übernommenen Sache vergessen, sondern in der Blindheit für den Anspruch des gegebenen Worts entgleitet sogar das Selbst, das sich hier treu bleiben soll. Im Erotischen heißt das Ideal Don Juan, und man muß nicht Kierke-

[3] Vgl. Hegel: „securi adversus deum". Begriff der Religion (G. Lasson, 1925; Nachdruck Hamburg 1966) 5.

gaardianer sein, um an dieser Gestalt die Charakteristika der Freiheitsangst überhaupt zu gewinnen.

Dazu ist vor allem eine Klarstellung nötig: wir handeln vom Freiheitsverhältnis. Hinsichtlich bloßer Weltanschauung wäre ein objektiver Relativismus im Recht; denn ein unendliches Ganzes kann prinzipiell nur in verschiedenen einander ergänzenden Aspekten zu Gesicht kommen, und diese Ansichten sind grundsätzlich gleichen Rangs, mögen sie sich auch zum Teil nach Reichtum, Tiefe und Differenziertheit werten lassen. Die absolut beste Weltanschauung gäbe es dann ebensowenig, wie es etwa die schlechthin schönste, beste Frau geben kann.

Für den Liebenden aber, der sich entschied, ist seine Frau nicht die schönste und beste, sondern die einzige, seine Frau – zuletzt nicht mehr (obwohl all dies mitgespielt hat) aufgrund vergleichbarer Quantitäten und Qualitäten, sondern im Ineinanderblick auf das unvergleichliche Du. Und ebenso legt der Glaubende sich nicht die Welt in Chiffern aus, von denen er dann tatsächlich nur widersinnigerweise statuieren könnte, sie gälten schlechthin. Er bezeugt vielmehr einen vernommenen Namen, ein Antlitz, das sich ihm gezeigt hat: er gibt Zeugnis vom Wort einer Freiheit. Freiheit aber kann unter ihren vielen möglichen und wirklichen Worten *eines* zu *dem* Wort erklären. Darum sterben die Märtyrer solchen Glaubens nicht töricht für Sätze, sondern in der Treue zu erfahrener Begegnung[4].

Und dies macht sie nicht unfrei, sondern vollendet im Gegenteil ihre Freiheit. Freiheit setzt sich zwar frei und freiwillig in dem jeweiligen Symbol, aber sie setzt sich *wirklich* in solcher Setzung, und wirklich *sich*. Der „Name", den sie so erhält, ist der ihre und kann nicht einfach wieder abgetan werden. Er soll und will dies auch gar nicht; denn Freiheit will nicht je neue Wahl, sondern langt nach ihrer endgültigen Gestalt aus. In ihren Entscheidungen geht es ihr eigentlich nicht um diese, sondern um das und den, dem sie gelten. So zielen die Entscheidungen der Freiheit auf ihre Entschiedenheit hin, in der sie ihre End-Gültigkeit erreicht.

Die Ideologie der Transzendenz kann in solcher Festlegung nur abergläubische Schwäche erblicken. Aber ist ihr Weg in die schlechte Unendlichkeit (Hegel) des je Neuen wirklich erobernder Aufbruch und nicht eher Flucht (statt „Platzangst" Klaustrophobie)? Hier bannen Worte weder noch verbannen sie; aber deshalb – kommen wir auf Don Juan zurück –, weil sie sich damit begnügen, hier und jetzt zu bezaubern. Die Worte sagen, was sie meinen, und meinen das, was sie sagen: eben jetzt und nur für jetzt. So aber kann man sie, entweder, bloß auf dieses Jetzt geblickt, als Glaube oder, von gestern und morgen her blickend, als Unglaube kennzeichnen. Die eigentümliche Reduktionsform des Aberglaubens scheint hier auszufallen. Doch ist in Wahrheit nicht gerade Don Juan im allgemeinen abergläubisch? In generöser Selbstdistanz und Selbstironie, gleichsam spielerisch und doch nicht einfach unernst – also gewissermaßen gläubig und ungläubig zumal, und eben so der Prototyp des Abergläubischen?

[4] Vgl. J. Splett, Reden aus Glauben. Zum christlichen Sprechen von Gott (Frankfurt 1973) 48–67 (Zeugnis, das sich festlegt).

Ideologie und Aberglaube

In der Tat ist – bei aller philosophischen „Konsequenzmacherei" – zwischen Ideologie und Aberglaube zu unterscheiden. Gerade das aber „gibt zu denken":

1. Die Unterscheidung von „Ideologie" und Aberglauben zugestanden, stellt sich dennoch die Frage nach der Grenze zwischen beiden. Wenn Aberglaube gebotenes Handeln verhindert, mit vielleicht ernsteren Folgen, wenn Erfüllungsangst aufgrund von negativen Horoskopaussagen oder ähnlichem zu Schäden führt . . .[5] Inwieweit können scheinbar leichte Fäden fester binden als ideologische Fesseln?

2. Dann aber muß man nicht minder in der Gegenrichtung fragen. Grundsätzliche Absage an die Ideologien von Immanenz, Transmanenz und Transzendenz schützt als solche nicht schon davor, ihnen partiell zu verfallen. Wenn Religionskritik pauschal von Aberglauben spricht, entbindet das den Gläubigen nicht von der Pflicht steter Selbstprüfung hinsichtlich abergläubischer Elemente seines Glaubensvollzugs (die Schrift nennt dies Kleinglauben, „oligopistia").

3. Ausgehend von einer realistischen Sicht der „condition humaine" ist sogar vor aller Einzelprüfung für gewiß zu halten, daß die erwogenen Formen der Unfreiheit auch den faktisch gelebten Glauben an die schon geschehene Befreiung zur Freiheit zeichnen. Daß also auch und gerade dieser Glaube der Kritik und Selbstkritik bedarf. Allerdings untersteht eben diese Kritik nochmals ihrerseits dem Ideologieverdacht, ja sagen wir: der Ideologiegewißheit. Das heißt, es gibt tatsächlich keine Aberglaubenskritik, die rein aus Glauben, nicht ihrerseits auch aus entgegengesetzt verkürzender Unfreiheit entspränge.

4. Damit soll diese Kritik jedoch nicht etwa mundtot gemacht werden. Es soll nur deutlich werden, daß hier die zum Steinewerfen aufgefordert sind, die selbst im Glashaus sitzen. Oder weniger aggressiv: daß man vor des anderen Tür zu kehren habe, obwohl es vor der eigenen nicht sauber ist. Diese Einsicht dürfte jedoch den Stil von Kritik und Selbstkritik entscheidend prägen.

5. Zuletzt stellt sich folgende Frage an jeden: Aberglaube als Versuch, in ein Freiheitsverhältnis „Sicherheiten" einzubauen, bleibt grundsätzlich (wenigstens) zweideutig. Spricht sich in ihm ein Wille zu freiem Freiheitsverhältnis aus, der sich nur – noch – nicht recht „traut"? Ist er also Glaube, der noch unterwegs ist zu sich? Oder drückt er umgekehrt die angstvoll-selbstsüchtige Weigerung vor dem Wagnis der Freiheit und Liebe aus: Unglaube, der noch nicht wagt, sich zu sich zu bekennen?

Insofern ist Aberglaube in der Tat kein Thema philosophischer (Auf-)Klärung. Die Konsequenzmacherei des Philosophen ist ihm gegenüber im Unrecht. Doch stellen eben diese Konsequenzen den Aberglauben vor eine Entscheidung, die nicht mehr Sache der Philosophie ist.

[5] Vgl. V. E. Frankl, Der Mensch auf der Suche nach Sinn. Zur Rehumanisierung der Psychotherapie (Herderbücherei 430) 54: „Ist der Wunsch der sprichwörtliche Vater des Gedankens, so die Angst die Mutter des Geschehens."

UMSCHAU

Emanzipation und Erziehung

Der Versuch, Emanzipation in christlichem Sinn zu deuten, begegnet häufig dem Einwand, daß christliche Erlösung und (menschliche) Emanzipation schon rein begrifflich nicht miteinander in Einklang zu bringen wären. Erlösung erfolge durch einen anderen, emanzipieren müsse man sich selbst. Hier wird ein Emanzipationsbegriff vorausgesetzt, der von der Aufklärung herkommt und im wesentlichen im Umkreis der „Frankfurter Schule" präzisiert worden ist. Wenn J. B. Metz betont, „erst das Zurücktreten der hoheitsvollen Gewährung und das Hervortreten der Autonomie im Emanzipationsgeschehen, also das Verständnis der Emanzipation als Selbstbefreiung ... in der neuzeitlichen Revolutions- und Aufklärungsgeschichte" bringe „jene Spannung und jenen Kontrast in das Verhältnis von Erlösung und Emanzipation", mit der er sich auseinandersetzt, dann kann er natürlich leicht behaupten, daß zwischen die von ihm als „Dialektik der Emanzipationsgeschichte" bezeichnete Polarität „kein theologischer Fuß zu bekommen" [1] sei, man könne das Negativ-Kritische dieser Dialektik nicht durch das Affirmative einer christlichen Erlösungslehre „ergänzen" [2] oder „einbringen" [3], Emanzipation sei nicht „einfachhin Immanenz der Erlösung und Erlösung nicht einfachhin Transzendenz der Emanzipation, wie es eine bekanntgewordene Versöhnungsformel wahrhaben möchte" (Metz, 173).

Zweifellos ist das allgemeine Verständnis der Emanzipation heute stark von dieser ihrer modernen Deutung beeinflußt. Es scheint aber doch einer Überlegung wert zu sein, ob die ursprüngliche Bedeutung dieses Wortes nicht doch seine christliche Verwendung erleichtern kann. Im Umkreis des römischen Rechts bezeichnete Emanzipation „die huldvoll gewährte Freilassung von Sklaven und Leibeigenen oder die dem Vater verdankte Freisprechung des Sohnes" (Metz, 172). Es ist natürlich verdienstvoll, wenn Metz die „hoheitsvolle Gewährung" eines solchen Vorgangs betont, wird dadurch doch der Bezug der Emanzipation auf die väterliche Autorität hervorgehoben. Ein römischer Hausvater wird aber wohl nur dann zu diesem Rechtsakt bereit gewesen sein, wenn der Sohn, der Leibeigene, der Sklave in seinen Augen für eine solche Auszeichnung reif geworden war und sie auch verdiente. Das ursprüngliche und das heutige Verständnis von Emanzipation läßt sich deswegen wohl kaum in dem Sinn gegenüberstellen, als ob sie früher passiv sich Verhaltenden einfachhin gewährt wurde, während man sie sich heute aktiv erstreiten und erkämpfen muß. Das hängt natürlich auch mit dem antiken und dem modernen Verständnis von Autorität zusammen. Wäre es nicht aber auch ein Mißverständnis, jede Autorität einfachhin als repressiv zu interpretieren und zu übersehen, daß sie dem Heranwachsenden auch zur Selbständigkeit und Autonomie verhelfen kann? Und ist andererseits nicht auch Erlösung so zu verstehen, daß sie eine gewisse Aktivität und Bereitschaft für die Annahme der Erlösung voraussetzt und erwartet?

Wenn es richtig ist, daß „überall dort von Emanzipation gesprochen werden (kann), wo Menschen von fremder Vormundschaft rechtlich frei werden" (Kessler, 96), dann ist schwer einzusehen, inwiefern dieses Wort nicht auch einen christlichen Sinn haben kann. Die „fremde Vormundschaft" dürfte dann allerdings nicht schlechthin mit der väterli-

[1] In dieser Zschr. 191 (1973) 172 f.
[2] So Baudler, Kat. Blätter 1972, 12.
[3] Ähnlich H. Kessler, Erlösung als Befreiung (Düsseldorf 1972) 115.

chen Autorität identifiziert werden, sondern müßte auf jene (maternalen) Herrschaftsansprüche bezogen sein, die den Menschen in einem tieferen Sinn viel unfreier machen als die Normen und Ordnungen, in denen er sich vorfindet.

Es geht in diesem Zusammenhang nicht darum, die christliche Erlösungsgeschichte „zu einem Remedium für verzögerte Emanzipationsgeschichte" herabzudeuten oder „Erlösungsgeschichte als emphatische Verdoppelung dieser Emanzipationsgeschichte" aufzufassen (Metz, 173), es soll vielmehr der Versuch gemacht werden, Erlösung im christlichen Sinn mit Hilfe der ursprünglichen Bedeutung von Emanzipation dem Menschen der Gegenwart verständlich zu machen.

Versuche, christliche Zentralaussagen mit Hilfe neu auftauchender Begriffe verständlich zu machen, hat es im Lauf der Geschichte mehrfach gegeben. Dabei waren Rückgriffe auf deren ursprüngliche Bedeutung und auch Neuinterpretationen – pastoral gesehen – häufig unvermeidlich. Es kann deshalb nicht illegitim sein, einen Begriff, der in den modernen schultheoretischen Diskussionen immer größere Bedeutung gewinnt, auf seine christliche Verwendung hin zu überprüfen und seine schulische Verwendungsfähigkeit zu erwägen. Manche Impulse der Bibel, aber auch ein geläutertes Verständnis des christlichen Glaubens und religiöser Bestrebungen weisen zumindest in die gleiche Richtung wie die übrigen Emanzipationsbewegungen in Geschichte und Gegenwart.

Das christliche Verständnis der Emanzipation kann nicht negieren, was die christliche Tradition Schuld und Sünde nennt. Sie führt vielmehr dadurch zu Mündigkeit und Autonomie, daß sie den jungen Menschen einsehen und anerkennen läßt, daß er in einer Schuld- und Leidenssituation steht, aus der ihn gerade das väterliche Geleit (Gottes) und die Bejahung vorgegebener Ordnungen herausführen sollen. Dazu gehört auch der Hinweis auf das Kreuz Jesu und sein „Abstieg zu den Toten", auf die Verpflichtung zur Solidarität mit der Gegenwart, der Vergangenheit und der Zukunft und manches sonst. Damit würde sich die Religionspädagogik nicht einfach den schulischen Gegebenheiten und Anforderungen einfügen, sondern durchaus ihren eigenen Beitrag leisten zu Gestalt und Selbstverständnis der modernen Schule und vor allem für ihre Interpretation der Ziele, woraufhin sie die jungen Menschen erziehen will.

Von hier aus löst sich auch die scheinbare Gegensätzlichkeit von Emanzipation und Integration, auf die Wolfgang Karb zu sprechen kommt (Kat. Blätter 1973, 55 f.). Zunächst wäre darauf hinzuweisen, daß „Integration" bei weitem nicht so nahtlos mit dem biblischen Befund in Einklang zu bringen wäre wie der „Ruf der Freiheit" (Käsemann) oder die „Garantie der Freiheit" (Blank), die das Evangelium bezeugt.

Allzu lange hat sich kirchliche Erziehungsarbeit an Leitbildern orientiert, die die Anpassung und Eingliederung der jungen Menschen in vorgegebene Systeme intendierte. Wenn nichts anderes, so sollte in diesem Zusammenhang eine Stimme aus Südamerika Beachtung finden, die solche Erziehung als „Bankiers-Konzept" ablehnt[4]. Freire vergleicht solche Erziehung mit einer Art „Spareinlage, wobei die Schüler das ‚Anlageobjekt' sind, der Lehrer aber der ‚Anleger'. Statt zu kommunizieren, gibt der Lehrer Kommuniqués heraus, macht er Einlagen, die die Schüler geduldig entgegennehmen, auswendig lernen und wiederholen ... Sie haben zwar die Möglichkeit, Sammler oder Katalogisierer der Dinge zu werden, die sie aufstapeln. Aber letztlich sind es die Menschen selbst, die mangels Kreativität, Veränderung und Wissen in diesem bestenfalls mißgeleiteten System ‚abgelegt' werden. Denn ohne selbst zu forschen, ohne Praxis, können Menschen nicht wahrhaft menschlich sein ... Im Bankiers-Konzept der Erziehung ist Erkenntnis eine Gabe, die von denen, die sich selbst als Wissende betrachten, an die ausgeteilt wird, die sich als solche betrachten, die nichts wissen. Wo man anderen aber absolute Unwissen-

[4] P. Freire, Pädagogik der Unterdrückten (²1972), bes. 73–92.

heit anlastet – charakteristisch für die Ideologie der Unterdrückung –, leugnet man, daß Erziehung und Erkenntnis Forschungsprozesse sind ... Die Bildungsarbeit muß einsetzen bei der Lösung des Lehrer-Schüler-Widerspruchs, bei der Versöhnung der Pole des Widerspruchs, so daß beide gleichzeitig Lehrer und Schüler werden. Diese Lösung ist im Bankiers-Konzept nicht zu finden" (74 f.).

Einen entscheidenden Mangel solcher Erziehung sieht Freire darin, daß sie nicht zu einem kritischen Bewußtsein verhilft, das die Schüler instand setzen würde, ihre Situation zu verbessern. Integration sieht Freire in engem Zusammenhang mit Unterdrückungstendenzen der jeweils Herrschenden, um die Unterdrückten um so leichter beherrschen zu können. Damit aber würde verhindert, daß sie den Versuch wagen, sich im Kampf um ihre Befreiung zu engagieren, sie würde sie nur noch passiver machen und ihre Denkfähigkeit behindern. Ein solches Konzept versucht, „Denken und Handeln zu kontrollieren, führt Menschen dazu, sich der Welt anzupassen, und setzt ihre kreativen Möglichkeiten außer Kraft" (81). „Die, die die Sache der Befreiung wirklich ernst nehmen, müssen das Bankiers-Konzept in seinem ganzen Umfang verwerfen und an seiner Stelle den Menschen als bewußtes Wesen und das Bewußtsein als ein Bewußtsein begreifen, das auf die Welt hin tendiert." Dann würde Erziehung zu einem dialogischen Prozeß, in dem auch der Lehrer lernt und Schüler lehren, hier würde nicht Autorität den Ausschlag geben, sondern das sachbezogene Argument. „Die Schüler – nicht länger brave Zuhörer – sind nunmehr die kritischen Mitforscher im Dialog mit dem Lehrer. Der Lehrer legt das Material den Schülern zur eigenen Überlegung vor und überlegt seine früheren Überlegungen neu, während die Schüler die ihren formulieren" (85). „Während die Bankiers-Erziehung die schöpferische Kraft lähmt und hindert, löst die problemformulierende Bildungsarbeit eine fortwährende Enthüllung der Wirklichkeit aus ... Bildung als Praxis der Freiheit – im Gegensatz zu einer Erziehung als Praxis der Herrschaft – bestreitet, daß der Mensch abstrakt, isoliert, unabhängig und unverbunden mit der Welt existiert. Sie bestreitet auch, daß die Welt als Wirklichkeit abgesehen vom Menschen existiert. Echte Reflexion denkt weder über einen abstrakten Menschen nach noch über eine Welt ohne Menschen, sondern über Menschen in ihren Beziehungen mit der Welt" (86).

Freire folgert aus seinen Darlegungen, daß eine „problemformulierende Bildung", wie er sie versteht, sich der Aufgabe der Entmythologisierung stellt, daß sie den Dialog als unerläßlich für den Erkenntnisakt betrachtet, daß sie die Schüler zu kritischen Denkern macht, daß sie auf Kreativität begründet ist und die Geschichtlichkeit des Menschen zu ihrem Ausgangspunkt macht. So wird sie „kritisch objektiv" gegenüber der Wirklichkeit. „Die problemformulierende Bildungsarbeit als humanistische und befreiende Praxis geht von der grundlegenden These aus, daß Menschen, die der Herrschaft unterworfen sind, für ihre Emanzipation kämpfen müssen. Für dieses Ziel befähigt sie Lehrer und Schüler, Subjekte des Erziehungsprozesses zu werden, indem sie Autoritarismus und entfremdenden Intellektualismus überwindet. Sie befähigt Menschen auch, ihre falsche Auffassung der Wirklichkeit zu überwinden" (92).

Manche Aussagen Freires werden nur dann verständlich, wenn man sie auf dem Hintergrund der sozialen Zustände beurteilt, wie sie in Südamerika herrschen. Aber auch im Kontext westeuropäischer Verhältnisse können sie erhellend wirken, wenn es um die Frage geht, ob und in welchem Sinn Emanzipation als Erziehungsziel akzeptabel ist und inwiefern sich ein Erziehungsziel nicht mit einem biblischen Impuls vereinbaren läßt, der sich als Integration verstehen würde.

Aus psychologischer Sicht müßte aber zugleich darauf hingewiesen werden, daß Integration im Prozeß menschlicher Entwicklung einen höheren Reifezustand darstellt als die Phase der Emanzipation, die bei aller Berechtigung und Notwendigkeit immer noch stark vom Widerstand gegen und dem Lösen von maternalen Ansprüchen gekennzeichnet

ist. Zur menschlichen Reife gelangen nur diejenigen, die alle drei Entwicklungsstufen annehmen und bewältigen: Projektion – Emanzipation – Integration.

Es ist natürlich wenig wahrscheinlich, daß man pädagogisch jemals in die Lage kommt, den Wachstums- und Reifeprozeß des jungen Menschen zu fördern und steuern zu können, wenn man gleich in der letzten Phase ansetzt. Dem psychischen Entwicklungszustand des Kindes dürfte die Projektion, dem des Pubertierenden die Emanzipation und erst dem jungen Erwachsenen die Integration entsprechen – Integration freilich nicht im Sinn blinder Anpassung, sondern als Aussöhnung des Menschen mit den vorhandenen Gegebenheiten verstanden. Der schulischen Situation wie dem Anspruch des Evangeliums dürfte ein Religionsunterricht unter dem Leitthema der Emanzipation eher entsprechen als ein solcher unter dem der Integration.

Überhaupt dürfte die gegenwärtige Curriculumdiskussion überfordert sein, wenn man von ihr eine Begründung des schulischen Religionsunterrichts erwarten wollte. Es ist schon viel erreicht, wenn seine Vereinbarkeit mit dem Globalziel moderner Schulpädagogik aufgewiesen und der mögliche eigenständige Beitrag der Religionspädagogik zu diesem Globalziel im einzelnen aufgezeigt wird. Unter diesem Aspekt gewinnen die Bemühungen S. Vierzigs, aber auch die anderer Religionspädagogen ein anderes Gesicht, als es Karb in seinem Beitrag umschreibt. „Jede Lösung tendiert auf Erlösung, die in Jesus Christus Wirklichkeit geworden und von seiner Kirche an den Menschen, mit den Glaubenden und Liebenden in dieser Welt realisiert wird" (W. Heinen, Begründung christlicher Moral, 1969, 132). *Wolfgang Offele*

Bekenntnisse eines Trinkers

„Erwachte vor Henris Grab, fing an zu begreifen und wollte aufstehen. Ein Schrei hatte mich geweckt. Ich begriff, daß ich es war, der geschrien hatte ... Die Flasche neben mir war leer. Glocken läuteten. Auch ein zweiter Versuch, aufzustehen, scheiterte. Starke Magenschmerzen. Ich warf die Flasche gegen den nächsten Grabstein und betrachtete minutenlang die zitternden Hände. Zwei bis drei Flaschen pro Tag." So beginnt das „Tagebuch einer Entziehung", das der 43jährige Hans Frick, Autor der Romane „Mulligans Rückkehr", „Henri", „Der Plan des Stefan Kaminsky" und „Breinitzer oder die andere Schuld", 181 Tage lang, vom 20. Mai bis zum 16. November 1970, führte[1]. Frick ist „einer von vielen, einer von 1,5 Millionen Trinkern", jahrelang trinkt er täglich mehrere Flaschen hochprozentigen Alkohol. Seine Leber ist total ruiniert, er selber in jeder Hinsicht – an Körper und Geist – zerrüttet: Er besitzt keinerlei Konzentrationsfähigkeit mehr; beginnt, alogisch zu denken; reagiert unberechenbar und aggressiv; gerät immer mehr in die soziale Isolierung; leidet unter schweren Depressionen. Selbst einige Selbstmordversuche hat er hinter sich.

In dieser verzweifelten, nahezu ausweglosen Situation verbietet sich Frick eines Tages (am 20. Mai 1970) plötzlich – nach einem der unvermeidlichen Zusammenbrüche – den nächsten Schluck Alkohol und bleibt nüchtern. Die Folgen sind anfangs entsetzlich. Denn sein Organismus, an Alkohol gewöhnt, wehrt sich gegen die Entziehung mit furchtbaren Anfällen von Panik, Angstträumen, Halluzinationen, Schmerzen aller Art: „Trommelnde Herzschläge; Angst, die in Erregung auslief. Ich zitterte am ganzen Körper. Schweißausbruch. Wieder die Vorstellung, aus einer Flasche Kognak zu trinken. Die Herzschläge zerschlugen Hals und Kopf. Ich sah eine grinsende, weißgeschminkte Visage, aus der schwarzlackierte Augen hervorquollen. Geräusche, als würden Köpfe gegen eine Mauer

[1] Hans Frick, Tagebuch einer Entziehung. Darmstadt: Luchterhand 1973. 216 S. Lw. 24,–.

geschlagen; Schaukeln des Oberkörpers. Ich zerschlug den Spiegel mit der Faust, sah das Blut, rannte ins Arbeitszimmer, wischte alle Bücher und Manuskripte vom Schreibtisch, warf die Schreibmaschine an die Wand, stolperte über den Papierkorb, fiel ...“ (13. Juni).

Die selbstauferlegte und nur hin und wieder von einem Arzt durch Spritzen unterstützte Entziehung fällt Hans Frick unter anderem auch deshalb so schwer, weil er – ohne Verpflichtung und Bindung lebend – keinen Sinn in ihr erkennt und vor allem keine Ziele und Aufgaben für die Zeit nach einer möglichen Heilung vor Augen hat. Das Schreiben allein erscheint ihm als zu schwacher Impetus. Immer wieder kreist Fricks Tagebuch um die Frage, warum er trinkt. Die Antwort findet sich in der Vergangenheit: Er hat getrunken, weil er seiner Angst entfliehen wollte und weil diese Fluchtversuche zu Beginn der Trunkenheit manchmal möglich schienen; und er hat dann weitergetrunken, um zu verdrängen, daß diese Flucht in Wahrheit undurchführbar ist. Die Angst und das Trauma sind in diesem Fall: der Vater, der gelbe Stern, die Kindheit im Krieg angesichts ständiger Bedrohung und Angst vor der Judenverfolgung, der grausame Tod der Mutter und vor allem der zehnjährige Sohn Henri, der 1968 durch einen Autounfall ums Leben kam. Ein weiterer Grund des Trinkens liegt in Fricks allzugroßer Sensibilität und in seiner Außenseiterposition als Schriftsteller.

Das Tagebuch, die Auseinandersetzung Fricks mit seiner Vergangenheit, seinem jetzigen Zustand und seinen Lebensaussichten wird ehrlich, skeptisch, ja erbittert und selbstquälerisch geführt. Das ganze Buch ist frei von Stilisierung, Pathos und Selbstmitleid. Mitunter wirkt der Text schockierend, so kraß realistisch, deutlich und illusionslos schreibt und reflektiert Frick. Die kraftvolle, zum Teil expressive Sprache weist Intensität und poetische Dichte auf. Ursprünglich hatte Frick bei seinen täglichen Aufzeichnungen während der Entziehung nicht an eine Veröffentlichung gedacht, sondern sie zur Analyse und Bewältigung seines tragischen Schicksals verfaßt. Dieses bedeutende Stück Bekenntnisliteratur verdeutlicht noch einmal die heute im Zeichen experimenteller Literatur nahezu verlorengegangene Funktion von Literatur als Lebenshilfe.

Da Frick seinen Lebenslauf als Teil einer Leidensgeschichte begreift, die nicht allein seine Geschichte ist, erweisen sich seine Tagebucheintragungen als exemplarisch. Darüber hinaus kommt ihnen eine wichtige Rolle als Abschreckungsmittel im Kampf gegen den Alkoholismus zu. Allerdings versucht Frick an keiner Stelle, unmittelbar jemandem das Trinken auszureden. Vielmehr „begnügt“ er sich damit, seinen erbärmlichen Zustand, die verheerenden Nachwirkungen des Trinkens und die Sucht nach Alkohol während der Entziehung zu beschreiben.

Aus freien Stücken hat Hans Frick aufgehört zu trinken. Man erlebt mit, welche Kraft- und Willensanstrengung das erfordert, fragt sich, ob er durchhalten wird. Schließlich beläuft sich die allgemeine Rückfallquote auf über 70 Prozent. Das Bedürfnis zu trinken ist wie Gift in Fricks Blut. Immer wieder vermag er der Versuchung, die während der 181 geschilderten Tage so oft an ihn herantritt, zu widerstehen. Oft kauft er sich eine Flasche Alkohol, um ihn jedoch später wieder fortzuschütten. Einmal nimmt er sogar einen Schluck Kirschwasser, behält ihn lange im Mund und – spuckt ihn schließlich aus. Ist er schon geheilt? Die letzten Worte des Tagebuchs lauten (16. November): „Auf dem Schreibtisch steht eine Flasche Remy Martin.“

Thomas B. Schumann

BESPRECHUNGEN

Theologie

Der priesterliche Dienst. Bd. 5: Amt und Ordination in ökumenischer Sicht. Hrsg. v. Herbert VORGRIMLER. Freiburg: Herder 1973. 302 S. (Quaestiones Disputatae. 50.) Kart. 40,–.

In der gegenwärtigen Diskussion über das kirchliche Amt und über die Frage, inwieweit zwischen den Konfessionen eine gegenseitige Anerkennung des Amts vollzogen werden kann, ist eine genaue Kenntnis des Diskussionsstands in den einzelnen Konfessionen unabdingbar. Der von H. Vorgrimler herausgegebene Sammelband ist dazu eine willkommene Hilfe. Sechs Vertreter verschiedener Konfessionen referieren über das Amts- und Ordinationsverständnis ihrer jeweiligen Kirche.

Der Herausgeber ließ den einzelnen Verfassern viel Freiheit. Der reformierte (H. Ott, 152–164), anglikanische (H. R. McAdoo, 165–198) und altkatholische (W. Küppers, 235–277) Beitrag und die Studie über die englischen Freikirchen (R. E. Davies, 196–234) geben nicht nur einen Überblick über die historische Entwicklung der Lehre über das Amt und über die gegenwärtige Diskussionslage, sondern vermitteln auch eine Anschauung von den nichttheologischen, sozialen, sozialpsychologischen und politischen Faktoren, die die tatsächlichen Amtsstrukturen oft zutiefst prägen und deren Kenntnis daher zum Verständnis der Chancen, Hindernisse und Schwierigkeiten des ökumenischen Dialogs unverzichtbar ist.

Der Beitrag aus lutherischer Sicht von R. Prenter (114–151) bietet eine biblische Grundlegung des kirchlichen Amts, einige Bemerkungen über die Auffassungen Luthers und der Confessio Augustana und bemüht sich um den Nachweis, daß der dänische Ordinationsritus eine legitime Ausfaltung der biblischen Grundlagen sei. Mit dem dargelegten Amtsverständnis kann auch ein Katholik im wesentlichen einverstanden sein. Einige wichtige Fragen werden leider nicht ausdrücklich erörtert, etwa welche spezifisch lutherischen Akzente in das ökumenische Gespräch einzubringen sind, warum sich das Amt in den lutherischen Kirchen und Gruppen so verschieden ausgeformt hat, ferner unter welchen Bedingungen eine Anerkennung nichtlutherischer Kirchen und ihres Amts möglich sein könnte.

Die Studie aus östlich-orthodoxer Sicht von J. D. Zizioulas (72–113) steht im Zusammenhang der gegenwärtigen Bemühungen innerhalb der orthodoxen Theologie, die neuzeitliche Überfremdung der orthodoxen Dogmatik und ihrer Amtstheologie durch das römisch-juristische Denken zu überwinden und die authentische östlich-patristische Tradition wieder ins Zentrum zu rücken. Das Amt – so Zizioulas – ist wesenhaft bezogen auf die konkrete Gemeinschaft der Kirche. Die apostolische Sukzession darf nicht auf die Amtsträger eingeschränkt werden; sie fügt sich nicht einfach juristischen Kriterien, sondern ist „wesenhaft eine Sache der charismatischen Identifizierung der verschiedenen Gemeinschaften in der Zeit" (105). Daher läßt sich auch die Frage nach der „Gültigkeit" des Amts nur zusammen mit der Frage nach der ekklesialen Wirklichkeit der betreffenden konkreten Gemeinschaft erörtern (109 ff.). Die Möglichkeit einer gegenseitigen Anerkennung des Amts hängt davon ab, ob sich die jeweiligen Gemeinschaften „existentiell identisch fühlen" können (112).

In der jüngsten Diskussion, etwa über das Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute (Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter, München, Mainz 1973), wurde behauptet, eine Annäherung in der Amtsfrage zwischen der katholischen und den reformatorischen Kirchen

führe notwendigerweise zu einer Entfremdung zwischen Katholiken und Orthodoxen. Zizioulas' Ausführungen bestätigen diese These keineswegs; sie zeigen vielmehr, daß sich die orthodoxe Theologie in einer Richtung bewegt, die durchaus im Einklang mit den Bemühungen steht, das Amt von der Kirche her zu verstehen und auf dieser Grundlage auch zu einer Annäherung im Amtsverständnis zwischen der katholischen Kirche und den Kirchen der Reformation zu gelangen.

Den Berichten aus den verschiedenen Konfessionen ist ein zusammenfassender Überblick über den Stand der ökumenischen Diskussion von G. F. Moede vorangestellt (9–71). Moede nennt zunächst vier grundlegende Konvergenzpunkte des Amtsverständnisses (12–30), ferner einige Probleme, denen sich heute das Amt aller Kirchen in gleicher Weise gegenübergestellt sieht (30–45), schließlich die wesentlichen „Bereiche eines aussichtsreichen ökumenischen Dialogs" (46–71). Ausdrücklich hingewiesen sei auf die eingehende, insbesondere auch die englischsprachige Literatur ausführlich referierende Dokumentation der Diskussion über die „Gültigkeit" des Amts (53–71).

Der in vielfältiger Weise aufschlußreiche und für die ökumenische Diskussion förderliche Sammelband wird abgerundet durch eine Studie (278–303), in der H. Vorgrimler fünf der wichtigsten Dokumente, die seit 1971 zur Amtsfrage erschienen sind (Priesterdokument der römischen Bischofssynode [1971], das sog. Malta-Dokument [1971], der Studienbericht der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung [Löwen 1971], die Dokumente der Dombes-Gruppe [1972] und das Memorandum der ökumenischen Universitätsinstitute [1973]), auf ihre theologischen Schwerpunkte hin analysiert. *K.-E. Apfelbacher*

BISER, Eugen: *Der Helfer.* Eine Vergegenwärtigung Jesu. München: Kösel 1973. 264 S. Lw. 28,–.

Wie kein anderes Feld der Theologie ist ihr zentrales, die Christologie, weitgehend im Bannkreis historisierender Methodik erstarrt; die Folge: eine Reduktion von Theologie gleichsam auf so etwas wie „Archäologie". Zu fragen und möglicherweise auch zu wissen, wer Jesus *war*, nützt jedoch so lange nicht viel, wie es nicht zu sagen gelingt, was er für uns heute bedeutet und d. h. wer er *ist*.

Keineswegs das Recht und die Notwendigkeit, sondern lediglich der Ausschließlichkeitsanspruch der historisch-kritischen Fragestellung wird deshalb von Biser zurückgewiesen. Die Insuffizienz rein historischer Kritik folgt schon aus der Tatsache, daß selbst die neutestamentlichen Schriften an der diachronischen Darstellung der Geschichte Jesu kaum einmal Interesse nehmen. Denn schließlich liegt alles daran, über jenen von Lessing angesprochenen „garstigen breiten Graben", den Zeitenabstand – seien es wie damals „drei Tage" oder wie für uns viele Jahrhunderte – zwischen uns und Jesus hinwegzukommen. Dieses für das Christentum lebensentscheidende Anliegen dem von der „wissenschaftlichen Theologie" abgespaltenen Bereich der Spiritualität, die womöglich noch in die Privatsphäre des einzelnen verlagert worden war, überlassen zu haben, zog notwendig die Geistlosigkeit solcher „Theologie" nach sich.

Aus Bisers hermeneutischer Grundposition (vgl. seine „Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik") heraus ergibt sich für den Aufweis der Vergegenwärtigung Jesu zweierlei: die Reintegration der Spiritualität in die Theologie als deren konstitutiver Bestandteil und ein theologisches Reden, das mit dem Gesagten zugleich die Erfahrung davon vermittelt. Angezielt und in der Durchführung auch geleistet ist ein Reden, das nicht informativ und verobjektivierend über seinen „Gegenstand" Aussagen macht, sondern – wie die neutestamentlichen Schriften – ganz auf die Vermittlung von Glaubenserfahrungen aus ist. Solches Empirie vermittelndes Sprechen ist im Grund nichts anderes als ein Nach-Sprechen der eigenen Glaubenserfahrung; es ist operativ, wo es sich an den Menschen wendet, wo es sich hingegen an Jesus richtet, ist es invokativ. In beidem aber setzt es auf seiten des Redenden ebenso wie des Hörenden, sofern dieser das Vernommene verstehen soll,

ein basales Wissen um Leiden voraus. Hier berührt sich Biser grundsätzlich mit Milan Machoveč („Jesus für Atheisten"). Für beide schafft allein die Leiderfahrung die menschliche Disposition, hermeneutisch gesprochen: das Vorverständnis, ohne welches alle Rede über Jesus, den grenzenlos Liebenden und Leidenden, abstrakt und sinnlos bleibt.

In dieser Perspektive verliert jede rein historische Argumentation, ob etwa einer, mit Kierkegaard gesprochen, Schüler erster oder zweiter Hand sei, endgültig ihre Bedeutsamkeit. War doch Jesus auch und gerade für seinen unmittelbaren Jüngerkreis ein „Gott incognito" und als solcher verständlich nur jenen, die seiner Hilfe bedurften – wer bedarf ihrer eigentlich nicht? – und, indem sie sie annahmen, ihn selber dabei erfuhren als jene Hilfe, als Helfer. „Der Helfer ist die Hilfe" ist das von Kierkegaard übernommene Motto, das die gesamte Schrift wie ein Leitmotiv durchzieht. Im Zentrum der Reflexionen stehen die Fragen nach dem Selbstbewußtsein Jesu, dessen Herkunft und Explikation in seiner Botschaft vom Gottesreich, letzteres verstanden als die zuständliche Form seiner allen geltenden Liebeszuwendung. Bestechend ist vor allem die Nachzeichnung der „Todeslinie" Jesu, die kompromißlos sein gesamtes Dasein bestimmt, und seines den Tod überdauernden, ungebrochenen Liebeswillens.

Ein epochales Werk, das, wenn es sich auch primär an Theologen wendet, jedem gilt, da es das christologische Stichwort, den „Hoheitstitel", unserer Epoche proklamiert. Denn im individuell oder gesellschaftlich bedingten Leiden, das bei allem Fortschrittsoptimismus groß genug ist, erweist sich Jesus auch heute als – Helfer. *G. Bleickert*

Wiesnet, Eugen: *Säkularisierung pro und contra.* Ihre Diagnose, Interpretation und Wertungsimplikationen in der heutigen Religionssoziologie. Innsbruck: Österr. Kommissionsbuchhandlung 1973. 116 S. (Studien und Arbeiten der Theologischen Fakultät. 8.) Kart. öS 288,–.

Diese Innsbrucker theologische Dissertation untersucht die Säkularisierungsthese als die grundlegende Erklärungskategorie der neueren Religionssoziologie für den Wandel des Verhältnisses von Gesellschaft und Religion. Der Verfasser analysiert den Begriff „Säkularisierung", zeigt, auf welche Ursachen die Religionssoziologie diesen Prozeß zurückführt und beschäftigt sich dann, im Hauptteil der Arbeit, mit den Interpretationen der Säkularisierung und ihren theologischen Hintergründen.

Er stellt zwei Richtungen fest: die „Verfallstheorie" und die „Emanzipationstheorie". Die „Verfallstheorie" beurteile die Säkularisierung als „Abwärts- und Verfallsentwicklung" (7). Sie komme aus einer „grundsätzlichen Ablehnung und Abwertung der Welt" (59), kultiviere „individualistische Innerlichkeit und Spiritualismus als Ideale christlichen Lebens" und fuße auf der „weltabgewandten Theologie des konventionellen Christentums" (57). Die „Emanzipationstheorie" bewerte die Säkularisierung positiv als „Emanzipation des menschlichen Geistes und auch des Christentums in Richtung einer Selbstfindung und Befreiung von überholten Traditionen und Bindungen" (83 f.), als Forderung an den christlichen Glauben, „durch die Kruste jahrhundertelanger Denkentwicklung zu seinem eigenen Grundansatz wieder durchzustoßen" (82). Diese positive Bewertung setze sich nach dem zweiten Weltkrieg immer mehr durch. „Die neue positive Welttheologie löst auch im katholischen Lager die alte Contempus-Mundi-Theologie ab" (72).

Diese schroffe, pauschalierende Entgegensetzung zweier Haltungen und ihre Verteilung auf zwei Epochen – die eine vor, die andere nach dem Zweiten Weltkrieg – kann helfen, einen Trend zu verdeutlichen. Die Wirklichkeit liegt so einfach nicht. „Weltabwertung" und „Weltverachtung" gab es immer. Jedoch läßt sich keine Epoche der Kirchengeschichte in dieses Schema pressen, am wenigsten das Mittelalter oder die Jahrhunderte nach der Reformation. Und ob die Säkularisierung so absolut positiv zu bewerten ist, diese Frage ist durchaus noch offen. Licht und Schatten verhalten sich nirgends wie Gegenwart und

Vergangenheit. Auch in der Geschichte der Kirche sind sie ziemlich gleichmäßig verteilt.

Der eigentliche Wert der Arbeit liegt in ihrem ersten Teil. Hier findet der Leser einen knappen, gut informierenden Überblick der Aussagen der heutigen Religionssoziologie zum Thema Säkularisierung.

Der Satz: „M. J. Scheeben formuliert noch 1941" (56) – als Beispiel „konventioneller" Theologie gemeint – ist in einer theologischen Dissertation mehr als ein Schönheitsfehler: Das nach der dritten, von M. Grabmann herausgegebenen Auflage zitierte Werk „Natur und Gnade" des „bedeutendsten neuscholastischen Dogmatikers" (Brockhaus-Enzyklopädie) Scheeben (1835–1888) erschien 1861.

W. Seibel SJ

Neues Testament

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

An sich sind die beiden in dieser Studie angesprochenen Fragen von allgemeinem Interesse. Sie lauten: Wie hat die christliche Urgemeinde den über das Kreuz führenden Weg des Jesus von Nazareth verstanden? Wie hat der historische Jesus selbst seinen Weg gesehen? Die Art und Weise, wie diese Fragen hier behandelt werden (die Arbeit basiert auf dem Schlußkapitel einer Habilitationsschrift), wird jedoch nur Schriftgelehrten Freude bereiten. Der Verfasser korrigiert als Alttestamentler die Thesen des Neutestamentlers E. Schweizer, der das Motiv vom leidenden Gerechten für ein besseres Verständnis der Erniedrigung und Erhöhung Jesu ins Bewußtsein hob. Er kritisierte dessen oberflächliche, rein kompilatorische Zusammenstellung anscheinend oder auch nur scheinbar einschlägiger Literatur sowie die Hypothese, nach der die Vorstellung vom Menschensohn Jesus dazu gedient habe, die Doppelheit seines Wirkens als Irdischer in Widrigkeiten und Leiden, als Erhöhter in Vollmacht und Herrlichkeit zu umschreiben. Die besondere theologische Leistung des historischen Jesus hätte darin bestanden, daß er sich als leidenden Gerechten *und* leidenden Propheten begriff, wobei er seine in oder nach dem Tod erwartete Verherrlichung als Erhöhung, und zwar in der Weise der Einsetzung zum eschatologischen Menschensohn verstanden haben kann. Im Grund möchte Ruppert die Thesen Schweizers auf solideren Boden stellen. Es bleibt aber bei einem motivgeschichtlichen Streit, der das innere Licht und die Wahrheit der verschiedenen Aussagen kaum heller werden läßt.

F. J. Steinmetz SJ

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

Die im Johannes-Evangelium mehrfach auftretende Gestalt des sogenannten Lieblingsjüngers Jesu hat schon die Theologen der frühen Kirche beschäftigt. Während man jedoch früher im allgemeinen der Ansicht war, es handle sich bei dieser Gestalt um Johannes den Zebaiden, wurde sie seit dem Durchbruch der historisch-kritischen Forschung immer mehr als symbolisch, ideal oder repräsentativ gedeutet. Die Untersuchung von Lorenzen, die Teil einer in Zürich angenommenen Dissertation ist, tritt beiden Auffassungen, wenn auch vorsichtig, entgegen. Sie behauptet nicht, daß der Lieblingsjünger nur eine historische Gestalt sei, sie trage auch ideale und symbolische Züge. Man dürfe aber annehmen, daß es sich um eine wichtige und bekannte Person in der johanneischen Gemeinde handle, deren Bedeutung der Evangelist dadurch unterstrich, daß er sie in die Geschichte Jesu zurückprojizierte.

Lorenzen bedient sich vor allem der redaktionsgeschichtlichen Methode, die er sorgfäl-

tig handhabt und, wo nötig, durch andersgeartete Analysen ergänzt. Auch wenn das Ergebnis vielleicht nicht in jeder Hinsicht überzeugt (die Verfasserfrage des 4. Evangeliums bleibt ausgeklammert), so bietet die Studie doch wertvolle Einblicke in wichtige Aspekte der johanneischen Theologie sowie vorrangiger Aussageabsichten dieses immer noch rätselvollen Evangeliums. Außer Frage steht, daß Johannes die Stellung des Petrus durch die Gegenüberstellung mit dem Lieblingsjünger relativiert. *F. J. Steinmetz SJ*

ZU DIESEM HEFT

Am 1. November 1973 hielt der Brüsseler Kardinal Léon Joseph Suenens in Worms einen vielbeachteten Vortrag. Er sei überzeugt, so betonte er, daß trotz aller derzeitigen Schwierigkeiten zahlreiche Gründe zur christlichen Hoffnung berechtigen, auch auf dem Gebiet der Ökumene. Wir bringen den leicht gekürzten Text seiner Ausführungen.

Unsere heutige Welt wird maßgeblich vom Arbeitsleben geprägt. Oswald von Nell-Breuning zeigt, daß die Kirche in dieser Welt nur soviel gelten wird, wie sie dazu beiträgt, die Arbeitswelt menschlicher zu machen. Ihr Beitrag könnte aber nicht primär in konkreten Handlungsanweisungen bestehen, sondern in der Weckung der Gewissen und deren Verantwortungsbereitschaft. Sie sei keine fachliche, sondern eine moralische Instanz.

Die Meditationsbewegung der letzten Jahre wird verschieden beurteilt. Die einen sehen in ihr einen (oder den einzigen) Weg zu ursprünglicher religiöser Erfahrung. Andere meinen, sie würde in einem ziellosen Psychotraining nur zum Träumen animieren und schließlich Frustration erzeugen. Bernhard Grom, Professor für Religionspsychologie und Religionspädagogik an der Hochschule für Philosophie-Philosophische Fakultät SJ in München, untersucht die Unklarheiten, an denen diese Bewegung leidet, und weist auf Wege hin, die noch auszubauen wären.

Ernst Josef Krzywon versucht, die Frage nach der Verhältnisbestimmung von Literaturwissenschaft und Theologie auf eine breitere Grundlage zu stellen. Auf dem Hintergrund der gegenwärtigen Theoriebildung in der Literaturwissenschaft entwirft er die Prinzipien einer hypothetischen Literaturtheologie.

Walter Eisert analysiert die vielfältigen Versuche, alle Lebensbereiche der Herrschaft der Politik zu unterwerfen. Er zeigt die Gefahren solcher Bestrebungen und setzt sich mit ihnen kritisch auseinander, nicht zuletzt aufgrund eigener Erfahrungen in der Vergangenheit. Vgl. zu diesem Themenkreis auch seinen Aufsatz „Agitatorische Bewußtseinsverengung" im Juniheft 1972.

Krise der religiösen Erziehung?

Die Synodenumfragen der Jahre 1970/71 brachten eine Tatsache an den Tag, die seitdem die Religionspädagogen, Soziologen und Theologen beschäftigt: der Gottesdienstbesuch, also das äußere, kirchenkonforme Verhalten, wird oft nur unzureichend durch Glaubensüberzeugungen motiviert und getragen. Dieser sogenannte „Ritualismus" findet sich vor allem bei jungen Christen zwischen 16 und 20 Jahren. 58 Prozent dieser jugendlichen Kirchgänger sind nach dem Umfrageergebnis „Ritualisten".

Eine solche gravierende Aussage veranlaßte die Kommentatoren der Umfrage zu einer Interpretation dieses Ritualismus, die zu sehr unterschiedlichen Ergebnissen kam. Die einen bestreiten die Authentizität des Befunds: die Frage, ob man sich für einen gläubigen Christen halte, werde von älteren Menschen als Meinungsstereotyp aufgefaßt und bejahend beantwortet, von nonkonformistischen Jugendlichen aber aufgrund ihrer antiautoritären Einstellung verneint. Andere sehen in diesem Ritualismus ein Defizit an kirchlich-religiöser Sozialisation: die Kirche (und natürlich die Familie) könne nur noch äußeres Verhalten einüben, aber keine inneren Überzeugungen mehr mitgeben. Eine dritte Gruppe erklärt das Phänomen mit entwicklungspsychologischen Einsichten: ein solches ritualistisches Verhalten entspreche der alterstypischen Glaubenssituation junger Menschen, zumal es heute nur wenige Christen gebe, die nicht in ihrem Glauben angefochten seien. G. Schmidtchen, der verantwortliche wissenschaftliche Leiter der Umfragen, meint zusammenfassend: „Die entwicklungspsychologische Interpretation des jugendlichen Ritualismus und seine Interpretation aus dem sozialen Wandel heraus und der schwächer werdenden Sozialisationskraft der Kirche schließen sich nicht aus." Die Authentizität des Befunds konnte er auch durch Umfragen unter den Katholiken Luxemburgs und unter den Protestanten der VELKD erhärten.

Diese Antwort verschärft nur das Problem. Werden heutige Jugendliche fortschreitend mit puren Gewohnheiten vertraut gemacht, die – da der emotional hochwertige Raum einer Volkskirche allmählich zerbricht – in einem Leerlauf enden? Werden Jugendlichen Glaubenswahrheiten vermittelt, die allen Bezug zum konkreten Leben verloren haben und deshalb als Leerformeln mißverstanden werden? Sind deshalb die Inhalte eines äußeren Tuns austauschbar? Tun viele das gleiche – etwa Eucharistie feiern – und doch zu gleicher Zeit sehr verschiedenes? Etwa so, daß die einen ein Opfer, die anderen ein religiöses Mahl, die dritten einen Sozialrevolutionär, die vierten die Gemeinschaft, die fünften ein Fest der kommenden einen Menschheit (als „Utopie") feiern? Die Rechtgläubigkeit fehlt als Basis des rechten Tuns; die Orthopraxie hält die Konfrontation mit der Orthodoxie nicht mehr aus. Wie ist aus dieser Situation herauszukommen?

Eine erste Antwort gibt G. Schmidtchen, indem er – von der Arbeitspsychologie her argumentierend – darauf hinweist, daß man die religiöse Sozialisation anders als bisher zu verstehen habe. Es besteht nicht zuerst die hundertprozentige Motivation und erst am Lebensende, „bei verwitterter Motivation", ein Ritualismus. Der Mensch beginnt vielmehr sein religiöses Leben mit unzureichenden Motivationen (ist also unter dieser Hinsicht ein „Ritualist"), erfährt dann aber, daß der Glaube ein Leben trägt und läßt sich mehr und mehr auf diese Wahrheit ein. Der Schritt geht von der „kleinen" Wahrheit zur „größeren" Wahrheit, vom Teil zur Fülle. Welche Konsequenzen hätte diese Überlegung für Methoden und Inhalte einer religiösen Erziehung im Kindes- und Jugendalter?

Eine ganz andere Position wäre zu beziehen, wenn man den „Ritualismus" als ein Auseinanderfallen von äußerem Verhalten und innerer Einstellung interpretiert. Wäre es nicht sinnvoll, sich in der religiösen Erziehung nicht allein auf Gewohnheiten zu verlassen, sondern „tiefer", das heißt an konkreten Lebenserfahrungen des Kindes und des Jugendlichen anzusetzen, so daß statt sozialer Kontrolle zunehmend, wenn auch nicht ausschließlich, eine autonome Motivation das Verhalten regelt? Einer solchen Theorie käme von seiten der Jugendlichen die alterstypische Sinn- und Lebensfrage entgegen. Von seiten der Kirche entsprächen ihr die Überlegungen zu einer alterstypischen, gestuften religiösen Erziehung und auch die Modelle einer „modernen Mystagogie" (K. Rahner), die am Alltag ansetzt und ihn in seiner transzendentalen Tiefe, auf Gott und den geschichtlichen Gott in Jesus Christus hin, aufschließt.

Mit dieser Mystagogie ist untrennbar eine „Konzentration" bzw. „Restrukturation des Glaubens" (Y. Congar) verbunden. Ihr geht es nicht um Anpassung an modische Zeittrends, sondern um das notwendige und unterscheidend Christliche, das wiederum so zu verkünden ist, daß Kinder und Jugendliche, Erwachsene und alte Menschen, Gläubige und Nichtgläubige erfahren: es wird über sie geredet. Gerade die „Kurzformel des Glaubens" (K. Rahner) versucht, die „partielle Identifikation", die im Hintergrund des Ritualismus sichtbar wird, auf das Wesentliche des christlichen Glaubens hin zu dirigieren. Im Angebot des Wesentlichen wird der Konzentrationsvorgang in seiner Beliebigkeit überwunden und unter das Maß eines gültigen Kriteriums gebracht.

Vielleicht klingen diese Anregungen religionspädagogischer Art, die dem jugendlichen Ritualismus gerecht werden wollen, manchem wiederum „technokratisch": als werde die Machbarkeit des lebendigen Christen geplant, der doch ein Werk der Gnade sei. Gewiß, die Gnade, ihre heilende und erhebende Macht, bestreitet niemand. Aber selbst wenn Gott auf krummen Linien gerade schreiben kann, sind wir doch nicht davon befreit, gerade Linien ziehen zu wollen. Daß sie dennoch zu krummen Linien geraten, beweist uns mehr als lieb der konkrete Alltag und der Lauf eines jeden Christenlebens.

Roman Bleistein SJ

Karl Rahner SJ

Anonymer und expliziter Glaube

Es soll hier etwas über die theologische Möglichkeit eines „anonymen" Glaubens und über sein Verhältnis zum „expliziten" Glauben gesagt werden. Unter „anonymem Glauben" wird ein Glaube verstanden, der einerseits heilsnotwendig und heilswirksam ist (unter den sonstigen Voraussetzungen, die zur Rechtfertigung und zum endgültigen Heil notwendig sind: Hoffnung und Liebe zu Gott und dem Nächsten), und der andererseits ohne eine explizite (begriffliche und verbale, also gegenständlich objektivierte) Beziehung des Bewußtseins auf die alt- und (oder) neutestamentliche Offenbarung von Jesus Christus und ohne explizite Beziehung auf Gott (durch einen gegenständlichen Begriff von Gott) geschieht.

Wir schließen im Begriff des „anonymen Glaubens" hier das Fehlen der expliziten Beziehung auf die christliche Offenbarung und auf Gott zusammen, obwohl es natürlich auch einen Glauben geben kann, der ausdrücklich, begrifflich und verbal sich auf Gott bezieht und dem nur die explizite Beziehung auf die christliche Offenbarung als solche fehlt. Wir vernachlässigen hier diesen sonst in der Theologie sehr betonten Unterschied (zwischen Glauben expliziter Art an Gott ohne ausdrückliche Beziehung auf die christliche Offenbarung im geschichtlich kommenden Wort und „atheistischem Glauben"), weil heute die Frage einer Heilsmöglichkeit dessen, der meint, Atheist sein zu müssen, dringend ist, weil auch das Zweite Vatikanum mit einem solchen Fall rechnet, weil die früher verbreitete Vorstellung, es könne über eine „Uroffenbarung" oder über eine schlechthin private Erleuchtung eine Beziehung zu Gott geben, die nicht bloß metaphysische Gotteserkenntnis, sondern eigentlicher Glaube an den sich offenbarenden Gott ist, bei unserer heutigen Vorstellung von der Länge der menschlichen Geschichte und bei dem weltweiten Atheismus doch wohl nicht mehr möglich ist.

Wir setzen die theologische Lehre voraus, daß ein eigentlicher Glaube für Rechtfertigung und Heil notwendig ist. Das ist die allgemeine Lehre der Theologen, die auch vom Zweiten Vatikanum wiederholt wurde. Wir setzen also voraus, daß für Heil und Rechtfertigung ein bloßer „guter Wille" aufgrund einer bloß natürlichen Erkenntnis Gottes als Voraussetzung für Rechtfertigung und endgültiges Heil allein in keinem Fall ausreicht, daß z. B. auch die Auffassung Straubs nicht zu halten ist, im Notfall genüge der gute Wille einer formalen Glaubensbereitschaft ohne Glaube, eine „fides virtualis".

Wir stehen somit in folgender theologischer Situation: eigentlicher Offenbarungsglaube ist zum Heil notwendig. Es ist zwar nicht ganz klar, was mit dem in jedem

Fall heilsnotwendigen „Glauben" genau gemeint ist. Wir haben theologisch auch das Recht, diesen Heilsglauben genauer unter Einrechnung der Tatsache zu bestimmen, daß die heutige Lehre der Kirche jedem Menschen, soweit er nicht schwer gegen sein Gewissen handelt, eine Chance des Heils zuerkennt, und zwar auch dann, wenn er im Lauf seines Lebens nicht zur ausdrücklichen Annahme der christlichen Botschaft im Glauben kommt. Aber man muß dennoch festhalten, daß eine bloß metaphysische, naturale Erkenntnis Gottes diesen Glauben nie ersetzen kann. Auf der anderen Seite räumt die heutige Kirche auch den Nichtchristen und den Atheisten, die nicht gegen ihr Gewissen verstoßen (mit einer solchen Möglichkeit wird unbefangen im Konzil gerechnet), eine echte Möglichkeit eines übernatürlichen Heils ein[1].

Heilsnotwendiger Glaube

Die Frage also ist: wie kann man sich in solchen Menschen den heilsnotwendigen Glauben als möglich denken? Die früher dafür gegebenen Erklärungen (private Erleuchtung, eventuell in der Todesstunde; Uroffenbarung, die durch Tradition zu solchen Menschen gelangt; Zugeständnis einer bloß entfernten Möglichkeit des Glaubens, die durch die persönliche Schuld der einzelnen „Heiden" nicht zu einer näheren und praktisch realisierbaren wird, usw.) kommen doch wohl schon darum nicht mehr in Frage, weil wir nach dem Zweiten Vatikanum auch nach einer wirklichen und nahen Heilsmöglichkeit und somit Glaubensmöglichkeit für solche fragen müssen, die in ihrem expliziten und thematisierten Bewußtsein schuldlos meinen, Atheisten sein zu müssen. Man kann sich nicht mehr damit behelfen, daß ein solcher Zustand eines schuldlosen (thematischen) Atheisten in einem Menschen nur kurze Zeit dauern könne, ein solcher also in Kürze entweder ein expliziter Theist oder ein schuldhafter Atheist werden müsse.

Diese Frage wird hier heilsoptimistisch mit dem Satz beantwortet: Es kann einen „anonymen Glauben" geben, der von seinem eigenen Wesen her die Dynamik und an sich die Pflicht mit sich bringt, sich in einem expliziten Glauben zu vollenden, der aber zum Heil dann genügt, wenn einer diese Vollendung ohne Schuld in seinem Leben nicht erreicht. Natürlich wird ein solcher Mensch in seinem expliziten Bewußtsein und vor anderen bestreiten, daß er einen solchen anonymen Glauben habe, und somit ist diese Lehre nicht unmittelbar apologetisch verwendbar. Aber diese Tatsachen verbieten es einem Christen auch nicht, seinen nichtchristlichen oder atheistischen Mitmenschen als eventuell anonym Glaubenden zu interpretieren.

Die Frage heißt also: Was soll man sich unter einem solchen „anonymen Glauben" vorstellen und wie ist er von gültigen theologischen Voraussetzungen als möglich zu denken? (Die Frage, ob eine solche immer und in jedem Fall den Menschen angebotene

[1] Vgl. im Zweiten Vatikanum „Lumen gentium", Nr. 18; „Gaudium et Spes", Nr. 22; „Ad gentes", Nr. 7.

Glaubensmöglichkeit in Freiheit faktisch angenommen und realisiert wird, ist natürlich eine Frage, die hier nicht zur Erörterung steht.) Wir gehen von der Voraussetzung aus, daß der Versuch einer solchen Antwort nicht durch die Erklärung des Zweiten Vatikanums verwehrt ist, ein solcher Glaube geschehe in den hier in Frage stehenden Fällen auf Wegen, die Gott allein kenne. Denn damit will das Konzil offenbar nur sagen, es selber wolle und könne darüber mit lehramtlicher Verbindlichkeit nichts Genaueres festlegen. Wenn aber der Theologe nicht auf eigene Rechnung und Gefahr doch noch diesen geheimnisvollen Wegen Gottes nachdenken würde, würde er die kirchliche Lehre von der Heilsmöglichkeit für alle Menschen einerseits und der Notwendigkeit des Glaubens bei allen andererseits dem Vorwurf aussetzen, es werde schlechterdings Unvereinbares gleichzeitig behauptet.

Zur Beantwortung unserer Frage gehen wir von zwei Daten einer christlichen (theologischen und philosophischen) Anthropologie aus: von der Lehre einer unbegrenzten Transzendentalität des menschlichen Geistes in Erkenntnis und Freiheit, und von der Lehre eines wirksamen allgemeinen Heilswillens Gottes, der allen Menschen die Möglichkeit der Erlangung des „übernatürlichen Ziels" im unmittelbaren Besitz Gottes anbietet. Unsere These geht dahin, daß wegen des allgemeinen und übernatürlichen Heilswillens Gottes die unbegrenzte, notwendig auf Gott hingehende Transzendentalität durch die Gnade so bewußtseinsmäßig – wenn auch eventuell unreflex und unthematisch – erhoben ist, daß damit die Möglichkeit eines Offenbarungsglaubens schon gegeben ist, und daß man dann von eigentlichem Glauben sprechen kann, wenn der Mensch diese seine gnadenhaft erhobene und auf die Unmittelbarkeit Gottes finalisierte unbegrenzte Transzendenz in Freiheit annimmt. Wir versuchen in Kürze, das zu erklären.

Transzendentalität des menschlichen Geistes

Der Mensch ist das Wesen der unbegrenzten Transzendentalität in Erkenntnis und Freiheit. Die Dynamik seines geistigen Wesens geht auf das absolute Sein, auf die absolute Hoffnung, auf die absolute Zukunft, auf das schlechthin Gute, auf das unbedingt Sittliche, eben auf Gott (wie immer man auch dieses Woraufhin der alles Angebbare und Kategoriale übersteigenden Transzendentalität auch nennen mag). Die transzendentale Verwiesenheit auf Gott ist zwar (mindestens wenn keine eigentlich mystische Erfahrung vorliegt) vermittelt durch einen kategorialen Gegenstand. Aber dieser braucht nicht notwendig ein religiöser Begriff zu sein. Die transzendentale Verwiesenheit auf Gott kann auch schon durch Vermittlung eines profanen Gegenstands des Alltags gegeben sein, vorausgesetzt nur, daß der Mensch mittels dieses Gegenstands in Freiheit über sich als ganzen zu verfügen vermag. Es gibt also unthematische, unreflexe, aber dennoch bewußte Bezogenheit auf Gott, die in Freiheit angenommen werden kann, auch wenn sie als solche nicht unter dem Stichwort „Gott" usw. thematisiert wird.

Auch derjenige, der in seinem verbal objektivierenden Bewußtsein nicht explizit an Gott denkt oder sogar meint, einen solchen Begriff als widersprüchlich ablehnen zu müssen, hat in seinem profanen Bewußtsein immer und unweigerlich mit Gott zu tun. Er nimmt ihn dann unthematisch als solchen an, wenn er sich selbst mit seiner unbegrenzten Transzendentalität in Freiheit annimmt. Das tut er, wenn er wirklich in Freiheit seinem Gewissen folgt, weil in einer solchen Tat die unthematisch mitgegebene Bedingung der Möglichkeit solcher radikaler Entscheidung immer unthematisch mitbejaht, d. h. Gott bejaht wird. Ein „expliziter" Atheist hat es immer noch mit Gott zu tun. Er kann diese unthematische Bezogenheit auf Gott gar nicht vermeiden, weil sie von transzendentaler Notwendigkeit ist. Er kann dann gleichzeitig ein anonymer Theist sein, wenn er in seiner positiv sittlichen Entscheidung die Unbedingtheit des Spruchs seines Gewissens anerkennt, in der die Bezogenheit auf das, was wir Gott nennen, die innerste Bedingung der Möglichkeit ist. Der explizite Atheismus ist immer entweder schuldhaft oder mit einem implizit bejahten Theismus verbunden. Dies aber ist die Voraussetzung für den Glauben, der im eigentlichen Sinn auf die Selbstoffenbarung Gottes antwortet, ist seine „potentia oboedientialis".

Heilswille Gottes

Das zweite Datum der Theologie, das in unserem Zusammenhang zu bedenken ist, ist der allgemeine übernatürliche Heilswille Gottes. Er konkretisiert sich in der Mitteilung (mindestens als Angebot) der übernatürlich erhebenden Gnade als der Bedingung der Möglichkeit von eigentlichen Heilsakten, also vor allem und grundlegend der Möglichkeit des Glaubens. Von dieser übernatürlich erhebenden Gnade müssen hier zwei Aspekte hervorgehoben werden. Erstens muß das Angebot dieser erhebenden Gnade nicht gedacht werden als ein intermittierendes, zeitlich im Leben des Menschen (wenigstens solange er nicht gerechtfertigt ist) punktförmig auftretendes Ereignis. Diese Gnade kann zwar im Modus des bloßen Angebots bestehen (wie etwa bei getauften Kindern). Sie muß aber auch bei den noch nicht gerechtfertigten Erwachsenen nicht nur ab und zu geschehendes Angebot sein. Unbeschadet ihrer Ungeschuldetheit kann sie als bleibende Möglichkeit der Freiheit des Menschen gedacht werden und so im Modus des bloßen Angebots oder der rechtfertigenden Annahme oder des richtenden Neins der Freiheit des Menschen gegeben sein.

Das zweite, was von dieser Gnade zu sagen ist, ist ihr bewußtseinsverändernder Charakter. Hier können wir uns unmittelbar auf die thomistische Lehre berufen, derzufolge die übernatürlich erhebende Gnade als solche nicht einfach eine bloß „entitative", bewußtseinsjenseitige Wirklichkeit ist, sondern von sich aus ein neues, durch einen rein natürlichen Akt des Geistes nicht erreichbares, apriorisches Formalobjekt mit sich bringt. Dieses Formalobjekt darf nicht gedacht werden als ein neuer, unmittelbar reflektierbarer Einzelgegenstand innerhalb des Bewußtseins, oder gar als ein begriff-

licher, verbalisierter Einzelgegenstand; dieses Formalobjekt ist vielmehr die bewußte (darum nicht schon notwendig gegenständlich gewußte), unthematische Radikalität der menschlichen unbegrenzten Transzendentalität, die durch diese erhebende Gnade auf die Unmittelbarkeit Gottes hin finalisiert ist, so daß Gott nicht nur das immer ferne, nur asymptotisch angezielte Woraufhin der geistigen Transzendentalität in Erkenntnis und Freiheit ist, sondern Ziel in sich selber wird. Weil Gott als Woraufhin der geistigen Transzendentalität und Gott als unmittelbar zu besitzender (beides als unthematische Apriorität des Geistes) nicht einfach durch eine schlichte Reflexion voneinander unterschieden werden können, bedeutet die These von der apriorischen Bewußtheit der Gnade keineswegs das Postulat, daß sie als solche durch eine gegenständliche Reflexion im einzelnen für sich allein von der natürlichen Geistigkeit des Menschen müsse unterschieden werden können, zumal ja auch die Frage einer existentiellen Annahme dieser Gnade durch die Freiheit des Menschen durch eine einfache Introspektion nicht eindeutig entschieden werden kann.

Diese übernatürliche, bewußte Finalisierung und Radikalisierung der menschlichen Transzendentalität auf die Unmittelbarkeit Gottes hin ist wegen des allgemeinen Heilswillens Gottes immer und überall gegeben, auch wenn sie an sich durch bloße individuelle Reflexion nicht unterschieden und begrifflich vergegenständlicht werden kann. Wegen der Freiheit Gottes in dieser Selbstmitteilung und wegen ihrer unthematischen, aber wirklichen Bewußtheit sind hier die Voraussetzungen einer übernatürlichen Offenbarung im eigentlichen und strengen Sinn gegeben. Auch die traditionelle Theologie kennt, wenn auch unter anderen Etiketten, eine tranzendentale Offenbarung schlechthin, wenn sie lehrt, daß die geschichtliche Offenbarung als solche nur ergriffen und verstanden werden kann unter der Gnade des Glaubens, die nichts anderes ist als die Selbstmitteilung Gottes an den menschlichen Geist von der Tiefe seines Wesens her. Setzt man an diesem Punkt die thomistische Lehre von dem neuen, mit der Gnade gegebenen übernatürlichen Formalobjekt ein, dann ist man bei dem, was wir hier transzendentale Offenbarung oder (vielleicht genauer) transzendentales Moment der Offenbarung nennen.

„Anonymer" Glaube

Nimmt der Mensch aber in dem Akt der Freiheit, in dem er sich selbst bedingungslos in seiner radikalen, durch die Gnade erhöhten Verwiesenheit auf Gott hin annimmt, auch diese radikale Finalisiertheit seiner geistigen Bewegung, wenn auch unthematisch, an, die schon Offenbarung bedeutet, dann setzt er den Akt eines eigentlichen Glaubens. Ist diese übernatürliche Finalisierung nur unthematisch als faktisch immer gegebene Bestimmung der Möglichkeit der faktischen Geistigkeit des Menschen frei angenommen, dann ist das gegeben, was wir den „anonymen" Glauben nennen. Eine solche übernatürlich erhobene, Offenbarung implizierende Transzendentalität ist natürlich immer

gegenständlich und so auch in einem weiten Sinn geschichtlich vermittelt. Diese kategoriale, vermittelnde Gegenständlichkeit, an der der Mensch zu sich selbst und zu seiner Transzendentalität kommt, muß aber nicht explizit religiöser Art sein. Sie kann auch ein Gegenstand konkreter, sittlicher Entscheidung sein, in der der Mensch über sich selbst verfügt, sich selbst annimmt (oder ablehnt). Insofern kann die glaubende Annahme der übernatürlich erhobenen und so Gott offenbarenden Transzendentalität des Menschen auch in einem Atheisten gegeben sein, vorausgesetzt, daß er dem Spruch seines Gewissens unbedingt gehorcht, dadurch mindestens unthematisch auch Gott und sich selbst, so wie er in seiner Transzendentalität faktisch ist, annimmt.

Es müßte nun genauer dargelegt werden, welches Verhältnis diese transzendentale Offenbarung und der durch sie ermöglichte anonyme Glaube einerseits und die geschichtliche christliche Offenbarung im Wort andererseits zueinander haben und warum diese transzendentale Offenbarung und der mit ihr der Freiheit des Menschen angebotene Glaube eine geschichtliche Wortoffenbarung nicht überflüssig macht, sondern deren verpflichtenden Charakter von sich selber her bestehen läßt und fordert. Wenn und insofern die geschichtliche christliche Wortoffenbarung aufgefaßt wird als die von Gott her gewollte, unter seiner Heilsprovidenz stehende, vom Wesen des Menschen her geforderte Geschichte des reflexen Zusichselberkommens der transzendentalen Offenbarung, besteht keine unüberwindliche Schwierigkeit für die Lösung der Frage. Transzendentale Offenbarung und geschichtliche Wortoffenbarung sind gegenseitig aufeinander verwiesen: Jene kommt in dieser zu ihrer geschichtlichen Thematisierung, wie auch sonst das transzendentale Wesen des Menschen als solches in der Geschichte zu sich selbst vermittelt wird. Diese ist nur wirklich sie selbst durch jene, weil geschichtliche Offenbarung nur sie selbst und heilswirksam ist, wenn sie die Geschichte jener transzendentalen Selbstmitteilung Gottes an alle Menschen wegen seines allgemeinen Heilswillens ist, die wir Gnade des Glaubens (und der Rechtfertigung) nennen.

Dort, wo ein Mensch die ihm glaubwürdig angebotene geschichtliche Objektivation und Thematisierung seines Wesens und somit auch der übernatürlichen Erhöhung dieses Wesens ablehnt, sagt er auch ein freies Nein zu seiner gnadenhaften Transzendentalität selbst. Man kann somit einen „anonymen" Glauben dort nicht haben, wo man dessen geschichtliche Thematisierung im christlichen Offenbarungsglauben schuldhaft ablehnt. Wo aber einerseits eine solche Schuld nicht gegeben ist, wo andererseits ein Mensch sich selbst und somit, wenn auch unthematisch, seine auf die Unmittelbarkeit Gottes hin radikalisierte Transzendentalität in einer sittlichen Entscheidung annimmt, ist in ihm ein anonymer Glaube gegeben, auch wenn der diese Entscheidung vermittelnde Gegenstand sittlicher Art nicht ausdrücklich religiös, „theistisch", interpretiert wird.

Michael Schmaus

Thomas von Aquin

Zu seinem 700. Todestag

Am 7. März dieses Jahres vollenden sich sieben Saecula, seit Thomas von Aquin auf dem Weg zum Konzil von Lyon im Zisterzienserkloster Fossanova gestorben ist. Im gleichen Jahr ist auch der Franziskanertheologe Bonaventura auf der Reise zum gleichen Konzil heimgegangen. Die Zeitgenossen hatten den Eindruck, daß ein Theologe und ein Ordensmann von ungewöhnlich hohem Rang dahingeschieden ist.

Zahlreiche theologische Institutionen des Inlands und des Auslands, vor allem natürlich der Dominikanerorden, dem Thomas etwa 30 Jahre seines kurzen Lebens angehörte, gedenken des Todesjahrs mit Kongressen, Vorträgen, Zeitschriftenaufsätzen, mit Besinnung auf das philosophische und theologische Erbe dieses Großen und auf seine Bedeutung für unsere heutige Problematik.

Die Rückschau lohnt sich bei diesem universalen und tiefen Denker des 13. Jahrhunderts in besonderer Weise, da er sowohl der katholischen, ja der christlichen Theologie überhaupt als auch kirchlichen Lehraussagen das Gepräge seiner Wissenschaft gegeben hat, so sehr wie wohl kein anderer Theologe. Zu seiner Zeit war Thomas allerdings wie jedes Genie nicht unumstritten. Auf der einen Seite rühmten seine Kollegen und Schüler die Klarheit, die systematische Kraft und das Fortschrittliche, das damals Moderne seiner Philosophie und vor allem seiner Theologie. Es wurde hervorgehoben, daß er neue Probleme behandle, daß er den durch die damalige Gegenwart aufgeworfenen Fragen nachgehe und ein einheitliches Ganzes geschaffen habe.

Auf der anderen Seite jedoch hatte er gerade um dessentwillen, was die einen an ihm rühmten, schwere Vorwürfe geerntet, und zwar sowohl von seiten seiner wissenschaftlichen Kollegen als auch von seiten kirchlicher Amtsträger. Was seine Kollegen im theologischen Lehramt betrifft, so mußte er sowohl die Widerstände überwinden, welche die Weltkleriker an der Pariser Universität dem Eindringen der Ordenskleriker entgegensetzten, als auch mit den Anhängern der bisherigen, auf Augustinus fußenden philosophisch-theologischen Überlieferung die Auseinandersetzung auf breitem Feld führen. Im Hinblick auf die sehr bald einsetzenden kirchlichen Empfehlungen seiner Lehre ist es reizvoll, sich zu erinnern, daß am 7. März Bischof Stephan Tempier von Paris eine Reihe von Thesen verurteilte, die zwar zum großen Teil ihre Stoßrichtung gegen den averroistisch denkenden Siger von Brabant hatten, aber auch einige prinzipielle Lehren des Thomas trafen. Auch der Erzbischof Robert Kilwardby von Canterbury, der dem gleichen Orden angehörte wie Thomas, wies am 18. März 1277

einen der wichtigsten Lehrpunkte im System des Thomas zurück, nämlich seine These von der Einheit der Lebensform im Menschen. Kilwardbys unmittelbarer Nachfolger auf dem erzbischöflichen Stuhl von Canterbury, John Peckham, erneuerte am 29. Oktober 1284 und am 30. April 1286 das Verwerfungsurteil seines Vorgängers. Gegen die Angriffe aus den verschiedenen theologischen und kirchlichen Kreisen entstand eine große Zahl von Verteidigungsschriften im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts.

Die wissenschaftliche und kirchenamtliche Fehde wurde beendigt durch die Heiligsprechung, welche im Jahr 1323, nicht ganz 50 Jahre nach dem Tod, erfolgte. Schon vorher (1309) hatte der Dominikanerorden die Lehre seines großen Sohns empfohlen. Auf dem Konzil von Trient erwies sich die Theologie des Thomas von Aquin von besonderer Einflußkraft, wenn sie auch nicht die ausschließliche Basis für die Konzilsentscheidungen war. In den Jahrhunderten nach dem Konzil erlangte Thomas mehr und mehr geradezu normative Bedeutung für die Theologie. In der Enzyklika „Aeterni Patris" Leos XIII. (1879) erhielt seine Lehre kirchenamtliche Sanktion. Im kirchlichen Rechtsbuch, das seit Pfingsten 1918 Rechtskraft für die lateinische Kirche besitzt, wird folgendes festgelegt: „Die Professoren der Philosophie und Theologie sollen sich bei ihren Forschungen und Vorlesungen streng an die Methode, die Lehre und die Grundsätze des heiligen Thomas halten" (Kanon 1366 § 2). Pius XI. erklärte Thomas als den Doctor communis.

Diese kirchlichen Anweisungen führten seit Ende des vorigen Jahrhunderts zu intensiven historischen Studien. Dabei wurden naturgemäß in die Forschung nicht nur die Werke des Thomas von Aquin, sondern auch die der übrigen Lehrer des Mittelalters einbezogen. Es begann eine äußerst lebhafte Durcharbeitung der gedruckten und der ungedruckten philosophischen und theologischen Literatur des ganzen Mittelalters. Dabei traten immer deutlicher andere große Denker in das helle Licht der Geschichte und stellten sich konkurrierend neben Thomas von Aquin. Dies gilt z. B. von Albertus Magnus, Bonaventura, Johannes Duns Scotus. Dieser Situation hat das Zweite Vatikanische Konzil Rechnung getragen, wenn es in bezug auf die philosophische Priesterausbildung den Namen des Thomas nicht mehr nennt, sondern nur allgemein von einem „immerwährend gültigen philosophischen Erbe" spricht. In bezug auf die Theologie wird nur noch für die dogmatische Theologie gefordert, daß sie sich „Thoma Magistro" um ihre Erkenntnisse bemühen soll.

In der nachkonziliaren Zeit hat sich im Zusammenhang mit der Existenztheologie und der exegetischen Forschung eine vielfältige Kritik gegen das spekulative System des Thomas von Aquin erhoben. Zugleich jedoch begann der Versuch, die von der heutigen theologischen Problematik aufgeworfenen Fragen an Thomas von Aquin zu richten, um über sieben Jahrhunderte hinweg Antworten von ihm zu vernehmen. Hierbei wird er in hohem Maß nach jenen Implikationen interpretiert, die man zwischen seinen Zeilen lesen zu können glaubt. Auch auf seiten der protestantischen Theologie ist ein überraschendes und lebhaftes Interesse für Thomas erwacht. Man könnte mit einigen Forschern geradezu sagen: Wie die Katholiken allem Anschein nach heute

Luther nicht einfach den Protestanten überlassen wollen, so wollen die Protestanten Thomas nicht allein den Katholiken überlassen. Wenn man die wachsenden Bemühungen um ein neues Thomasverständnis hervorhebt, darf man nicht verschweigen, daß Thomas stark abzuheben ist von dem „Thomismus", welcher sich im 18. und 19. Jahrhundert entwickelt hat. Dieser wird in nicht wenigen seiner Erscheinungen kritisiert als die mechanische und sterile Übernahme und Weitergabe von Methoden und Thesen des Thomas von Aquin. Der Klarheit halber hat man sich heute mit Recht angewöhnt, zwischen thomasisch (thomanisch) und thomistisch zu unterscheiden.

Leben und Werk

In diesem Gedenkaufsatz sollen zunächst einige Angaben über das Leben und die Werke des Thomas gemacht und dann charakteristische Inhalte der thomasischen Doktrin vorgestellt werden. Thomas ist wahrscheinlich 1225 auf dem väterlichen Schloß von Roccasicca bei Neapel als Sohn des Grafen Landulphus von Aquino geboren. Gegen heftigen Widerstand seiner Familie trat er 1244 in den etwa drei Jahrzehnte zuvor gegründeten Dominikanerorden ein. Er studierte in Paris und Köln, wo er Schüler Alberts des Großen war. Von 1252 an hielt er in Paris Vorlesungen über die Schrift. Im Jahr 1256 erhielt er die Lehrbefugnis, wurde aber erst auf Eingreifen des Papstes als Magister anerkannt. Von 1260 an lehrte er an der päpstlichen Kurie sowie an verschiedenen italienischen Ordenshochschulen. Im Jahr 1269 kehrte er an die Universität nach Paris zurück. Nach Ostern 1272 verließ er die von heftigen Streitigkeiten heimgesuchte Universität Paris, um wieder in Italien zu dozieren und ein Studium generale in Neapel zu organisieren. Neben der akademischen Lehrtätigkeit ging eine ausgebreitete Wirksamkeit als Prediger und eine folgenreiche wissenschaftsorganisatorische Leistung einher.

Thomas von Aquin hat in den 22 Jahren seiner akademischen Wirksamkeit ein außerordentlich reiches und vielfältiges Schrifttum hervorgebracht. Fast alle seine Werke stehen in mittelbarem oder unmittelbarem Zusammenhang mit seiner Lehrtätigkeit. Wir besitzen von ihm zahlreiche Kommentare zur Heiligen Schrift, Kommentare zu Pseudo-Dionysius, jenem anonymen, neuplatonisch orientierten christlichen Theologen um 500, der sich mit dem Namen des Paulusbegleiters schmückte und dadurch eine außerordentliche Autorität im Mittelalter gewann, ferner zu theologischen Schriften des Boethius, vor allem aber zu fast allen Werken des Aristoteles. Die Kommentare zu den aristotelischen Schriften zeichnen sich dadurch aus, daß sie Satz für Satz auslegen und sich nicht, wie dies noch Albert der Große getan hat, mit Paraphrasen begnügen. Thomas von Aquin hat viele Disputationen über Spezialfragen gehalten und ediert. Es seien besonders genannt: De Veritate, De Potentia, De Immortalitate animae, De Unione Verbi incarnati. Dazu gesellen sich zahlreiche kleinere Schriften (Opuscula) zu philosophischen und theologischen Zeitproblemen.

Seine Hauptwerke sind systematischer Art. Zunächst kommt ein Kommentar zu den vier Büchern der Sentenzensammlung, d. h. der Sammlung von Texten aus der Heiligen Schrift und aus den Kirchenvätern nach einer bestimmten systematischen Ordnung aus der Feder des Petrus Lombardus in Betracht. Solche Kommentierungen mußte jeder theologische Hochschullehrer vornehmen. Ferner ist zu nennen das Werk Contra gentiles, eine Auseinandersetzung mit den Ungläubigen, vor allem mit der arabischen Philosophie und Religiosität. Das wichtigste Werk ist die bekannte Summa theologiae. Sie besteht aus drei Teilen. Der erste ist um 1267, der zweite mit seinen zwei Bänden etwa zwischen 1269 und 1272, der dritte 1272/73 entstanden. Das Werk blieb unvollendet. Es bricht in der Behandlung des Bußsakraments ab. An vierter und letzter Stelle sei das katechismusartig geschriebene Compendium theologiae erwähnt.

Theologie und Philosophie

Thomas wirkte als akademischer Lehrer, als Forscher und als Prediger in einer philosophisch und theologisch außerordentlich bewegten Zeit. Er wurde mit Fragen konfrontiert, die nicht nur da und dort eine Ergänzung oder eine Korrektur bisheriger Positionen, sondern einen Umbau bzw. einen Neubau erforderten. Dem 13. Jahrhundert sind aus der antiken Philosophie nicht nur wie früheren Jahrhunderten platonische und neuplatonische Ideen und Ideenzusammenhänge, sondern auch arabische und jüdische Systeme zugeflossen. Entscheidend wurde für Thomas das Bekanntwerden sämtlicher Schriften des Platoschülers Aristoteles, der ganz andere Wege ging als sein dem philosophisch-religiösen Idealismus dienender Lehrer. Dazu kamen für die Theologen des 13. Jahrhunderts die theologischen Ausarbeitungen aus der lateinischen und griechischen Väterzeit sowie jene aus dem 12. Jahrhundert. Man braucht nur an die Namen Augustinus, Johannes Scotus Eriugena, Anselm von Canterbury, Abaelard, Hugo v. St. Viktor, Richard v. St. Viktor zu denken. Thomas hat dieses riesige Erbe aufgenommen, kritisch gesichtet, durchdrungen, in ein Ganzes verarbeitet und schöpferisch weiterentwickelt. Er empfand es als besonderes Anliegen, aus der Vergangenheit, namentlich aus der griechischen vorchristlichen und christlichen Vorzeit, zuverlässige Texte bzw. Übersetzungen zu erhalten. Er bemühte sich auch um den Wortlaut von Lehrentscheidungen aus dem kirchlichen Altertum. Die Philosophie betrachtete er als eine willkommene Helferin der Theologie. Er optierte für die aristotelische Philosophie.

Seine Hauptleistung war gerade die von seinem Lehrer Albert dem Großen, einem universalen Gelehrten, dem Leibniz des 13. Jahrhunderts, in Angriff genommene, aber nicht bis zur letzten Konsequenz durchgeführte Einarbeitung des aristotelischen Denkens in die Theologie. Veranlassung dazu war ihm wohl seine eigene Neigung und die geistige Lage seiner Zeit. Im 13. Jahrhundert stieg das Bürgertum zu immer größerem Einfluß empor. Es bildete sich ein neues Kultur- und Weltverständnis. Im Unterschied zu den platonisch oder neuplatonisch orientierten Theologen der voraus-

gehenden Jahrhunderte erkannte Thomas in der realistischen Philosophie des Aristoteles ein geeignetes Medium für die Interpretation des Glaubens. Er unternahm damit ein risikoreiches Werk. Der Glaube stützt sich, wie er sagt, auf die Schrift als sein Fundament. Die Schrift jedoch geht nicht in philosophischer, sondern in geschichtlicher Weise vor. Sie berichtet, was Gott getan hat, macht aber im allgemeinen keine oder wenige Aussagen darüber, was Gott ist. Die Philosophie hingegen betont das Allgemeine und das Überzeitliche, das immer Geltende. So muß man an Thomas die schicksalsschwere Frage richten, ob sich die Zeugnisse der Heiligen Schrift über das in einzelnen geschichtlichen Vorgängen vollzogene Heilshandeln Gottes in allgemein gültige Aussagen, das heißt, ob sich Geschichte in Ontologie bzw. Metaphysik umsetzen läßt, ob dadurch nicht die in der Heiligen Schrift bezeugte Selbstmitteilung Gottes in Philosophie umgewandelt und dadurch sich selbst entfremdet wird.

Es läßt sich kaum leugnen, daß eine solche Gefahr besteht. Thomas ist ihr jedoch nicht erlegen. Dies sieht man unter anderem an folgenden Gegebenheiten. Er läßt die durch die Schrift bezeugten Ereignisse der göttlichen Selbstmitteilung nicht nur nicht aus. Er betont sie vielmehr ständig; man braucht nur im zweiten Teil seiner Summa theologiae nachzulesen, was er über Jesus Christus sagt. Erst recht tritt dies im dritten Teil der Summa in Erscheinung, wenn er das ganze Leben Jesu Christi in seiner die Schöpfung vollendenden und rettenden Funktion darstellt. Das thomasische theologische Schrifttum ist von Schriftzitaten durchwoben. Es wäre eine oberflächliche Beurteilung, wenn man diese nicht als tragenden Grund, sondern nur als schmückenden Zierat verstünde. Es ist kein Zufall, daß Thomas durch seine ganze Lehrtätigkeit hindurch ständig Vorlesungen über die Heilige Schrift hielt und Kommentare hierüber veröffentlichte. Das Schriftinteresse lag übrigens auch im Zug der Zeit. Das 13. Jahrhundert ist wie durch eine neue Hinwendung zur Welt so auch durch eine intensive Hinwendung zur Heiligen Schrift geprägt. Ausdruck dessen sind ja gerade die zwei im 13. Jahrhundert entstandenen Bettelorden, der Orden der Dominikaner und der Orden der Franziskaner.

Im strengen Sinn konnte sich Thomas in der Theologie allerdings nicht auf die Anführung und Reflexion der Heilsereignisse beschränken. Es wäre eine allzu reduzierte Existenztheologie geworden, wenn er nur gefragt hätte, was geschehen ist. Gerade das Schriftzeugnis zwang ihn zu der Analyse dessen, was mit dem Wort „Gott", mit dem Wort „Mensch", mit dem Wort „Welt", was mit den Ausdrücken „schaffen", „Bild", „Gleichnis", „Gnade" usw. gemeint ist. Das heißt: Um die von der Schrift mitgeteilten Heilshandlungen Gottes zu verstehen, mußte Thomas die Strukturen des Seins, des ungeschaffenen und des geschaffenen, zu deuten versuchen. Hierzu versprach er sich von der aristotelischen Philosophie wertvolle, wenn auch nicht unentbehrliche Hilfen. Er verwendete z. B. für den biblisch bezeugten Vorgang der Rechtfertigung den aristotelischen Begriff der „Bewegung" von einem Zustand in einen anderen. Daß er hierbei nicht einseitig vorging, sieht man an der auch von ihm vorgenommenen Verwertung platonischer bzw. neuplatonischer Gedankengänge, wo ihm dies der Theologie von

Nutzen zu sein schien. So verwendet er in weittragender Weise die Idee von der Teilnahme (Partizipation) alles nichtgöttlichen Seins an dem göttlichen. Auch die neuplatonische Vorstellung von dem Ausgang und der Rückkehr von und zu dem absolut Einen und das Bild von der darin liegenden Kreisbewegung sowie die Idee von der überströmenden Güte Gottes verraten neuplatonische Beeinflussung.

Unsere Überlegungen haben schon gezeigt, daß es Thomas erstlich um Theologie, das heißt um die methodisch durchgeführte Reflexion über den Glauben geht, nicht um Philosophie. Darüber darf auch die Breite des Raums nicht hinwegtäuschen, den seine philosophischen Werke einnehmen. Er bemühte sich um philosophische Einsichten mit Rücksicht auf die Theologie bzw. auf den Glauben. Man kann daher eine Darstellung der Philosophie des heiligen Thomas nur mit Vorsicht und Vorbehalt schreiben. Seine Philosophie ist immer auf Theologie hin offen, wenn er sich im Philosophieren auch immer streng von der Sache der Philosophie leiten läßt. Er war überzeugt, daß eine bessere Philosophie eine bessere Theologie ermöglicht. Hierfür sprechen die Artikel der ersten Frage (Quaestio) des ersten Teils der Theologischen Summe.

Wenn Thomas primär als Theologe verstanden wird, so darf dies nicht auf eine bestimmte theologische Disziplin beschränkt werden. Er war Universaltheologe. In der heutigen Terminologie muß man ihn als Exegeten, als Fundamentaltheologen, als Moraltheologen und als dogmatischen Theologen bezeichnen. Auch das Kirchenrecht war ihm nicht fremd, wie die mehrfachen Zitate aus dem Corpus juris canonici zeigen. Die Theologie war in jener Zeit noch nicht zu den einzelnen Disziplinen aufgegliedert, was im Lauf ihrer Geschichte dazu führte, daß der einzelne Theologe jeweils nur eine Parzelle bebaut und sich hütet, in den Nachbargarten zu gehen oder zu schauen, weil er damit seine Zuständigkeit verletzen oder seine Selbständigkeit gefährden könnte. In jener Zeit stellte die Theologie noch eine Einheit dar, zu der sich die Einzeldisziplinen zusammenfanden, von der diese auch als je spezifische Reflexionsweisen über den Glauben genährt wurden.

Es ist selbstverständlich nicht möglich, in diesem Beitrag auch nur die wichtigsten Probleme, die Thomas behandelt hat, zu erörtern. Es können jedoch drei Einzelfragen herausgegriffen werden, aus denen sich ein Einblick in das Ganze gewinnen läßt. Es sind die Fragen nach dem Gott-Welt-Verhältnis, nach der natürlichen Sittlichkeit und nach dem heilsgeschichtlichen Aspekt.

Gott und Welt

Was das Gott-Welt-Verhältnis betrifft, so wird von Thomas von Aquin jedes Seiende, das nicht Gott selbst ist, als von Gott geschaffen bezeichnet. Der Charakter des Geschaffenseins durchläuft das Nichtgöttliche in allen seinen Existenzphasen, von dem Existenzbeginn bis zur Existenzvollendung. Für das Verständnis dessen, was Thomas mit dem Wort Schöpfung meint, ist es wichtig, seine Unterscheidung von Sein

und Seiendem ins Auge zu fassen. Ein Ding existiert dadurch, daß das Sein einem Wesen, z. B. dem Wesen dieses Menschen, aktuelle Existenz verleiht. Das Sein ist als Akt zu verstehen. Mit dieser Vorstellung geht Thomas über Aristoteles hinaus. Sie ist ein Kernpunkt seiner Philosophie. Das Sein existiert nicht als solches, sondern immer nur als Akt des existierenden Wesens. Weil sich das Sein mit unzähligen Wesenheiten verbinden kann, ist es allgemein, ja unendlich. Es darf jedoch nicht verwechselt werden mit Gott. Gott unterscheidet sich von jedem geschaffenen Sein dadurch, daß das Sein nicht zur göttlichen Wesenheit hinzukommt und dieser die Existenz verleiht, sondern daß das Sein selber seiend ist. Gott ist, wie Thomas sagt, das selbstbestehende Sein. Er verleiht jedoch jedem Nichtgöttlichen das Sein.

Mit dieser Kennzeichnung scheint sich Thomas weit von jenem Gottesbild zu entfernen, das uns in der Heiligen Schrift, wenigstens in der hebräischen Bibel des Alten Testaments und in den meisten Büchern des Neuen Testaments begegnet. Thomas entfremdet sich jedoch mit seinem Vorgehen der Heiligen Schrift nicht, soweit es um deren Sache geht. Er hat offenbar die Überzeugung, daß das, was die Heilige Schrift bezeugt, das Wie, die Bilder und die Sprache ihres Zeugnisses übersteigt, daß sich das Wie ändern läßt, ohne daß die Sache pervertiert oder auch nur geändert zu werden braucht. Er reflektiert zwar nirgends über diese Zusammenhänge. Sie liegen aber offenbar seinem Vorgehen als hintergründige, nicht ausgesprochene Überzeugung zugrunde.

Im übrigen konnte sich Thomas auf einen schon innerhalb der Heiligen Schrift liegenden Vorgang berufen, der für die ganze Theologie eine kaum überschätzbare Bedeutung hat, nämlich auf die Septuaginta, die im dritten und zweiten vorchristlichen Jahrhundert entstandene griechische Übersetzung der hebräischen Vorlage. Diese hat die Stelle Exodus 3,14, an der Gott die Frage beantwortet, wer er sei, mit dem Satz wiedergegeben: „Ich bin der Seiende". Darin drückt sich zweifellos philosophisch-griechisches Denken aus. Wie wir (vor allem durch M. Buber) wissen, ist der unmittelbare Sinn des Worts: Ich bin da. Gemeint ist, daß Jahwe immer treu mit dem von ihm erwählten Volk durch die Zeiten geht, helfend und rettend. Thomas ist überzeugt, daß die von ihm entwickelten Gottesbeweise zu dem gleichen Ergebnis führen, das sich in dem Wort ausspricht: Ich bin der Seiende. Die Gottesbeweise entpuppen sich in seiner Gedankenführung als Vernunftzeugnisse für die Richtigkeit dessen, was die Heilige Schrift des Alten Testaments von Gott sagt.

Man darf für die Beurteilung der thomasischen Überlegung nicht übersehen, daß Thomas die ontologische Aussage über Gott aufs engste mit geschichtlichen Beobachtungen verbindet. Im 8. Artikel der Quaestio 13 des 1. Teils der Summa theologiae geht er der Frage nach, ob der Name „Gott" sich eignet, um das absolute Sein zu bezeichnen. Er beginnt die Antwort mit der Feststellung, daß das, woher ein Name genommen wird, nicht immer dasselbe ist wie das, was man mit dem Namen ausdrücken will. Wie wir, so sagt er, das Wesen eines Dings aus seinen Eigentümlichkeiten oder Tätigkeiten erkennen, so benennen wir es auch bisweilen nach einer seiner Tätigkeiten oder Eigentümlichkeiten. Gott nun ist uns nicht in seinem eigenen Wesen bekannt, sondern wird

uns erst aus seinen Tätigkeiten und Wirkungen bekannt. Wir können ihn auch nur hiernach benennen. Der Name „Gott" ist daher, wie er meint, ein Tätigkeitsname, denn er ist hergenommen von der allumfassenden Vorsehung. Alle nämlich, die von Gott reden, wollen mit diesem Ausdruck jenes Wesen bezeichnen, das die allumfassende Vorsehung ausübt.

Thomas gelangt zu der vom Glauben umgriffenen Vernunfterkenntnis vom Dasein und vom Wesen Gottes, indem er seinen Ausgang von der sinnlichen Wahrnehmung der Welt nimmt. Die geistige Seele des Menschen ist, wie Thomas mit Aristoteles meint, eine unbeschriebene Tafel. Thomas lehnt die These von angeborenen Ideen, also auch den Anselmischen Gottesbeweis, entschieden ab. Aus der Beobachtung der Sinnenwelt gewinnt der Intellekt in seiner aktiven Funktion aus den Sinnenbildern das Intelligible, das heißt das geistig Einsehbare. In seiner einsehenden Funktion nimmt der Intellekt das geistige Wesen der Dinge in sich auf. So ist die geistige Tätigkeit des Menschen in allen ihren Bereichen, auch in der Gotteserkenntnis, durch Leibliches bedingt. Es ist ein einziger Weg, der von der Sinneserfahrung bis zur Gotteserkenntnis reicht.

Dabei bleibt Gott in seinem Gottsein für den Menschen ein undurchdringliches Geheimnis. Er ist zwar das Urprinzip alles Nichtgöttlichen. Dieses ist seinem Urprinzip ähnlich, aber in höherem Maß unähnlich. Das Sein, das Gott ist, und das Sein der Geschöpfe sind durch die Brücke der Analogie miteinander verbunden und zugleich voneinander geschieden. Mit Augustinus und mit dem späteren Nikolaus von Kues erklärt Thomas von Aquin, daß wir Gott mehr durch Nichtwissen als durch Wissen erkennen. Ja, es bedeutet für ihn einen wichtigen Fortschritt in jeder Gotteserkenntnis, in der Verneinung dessen, was Gott nicht zukommt, voranzuschreiten. Die Möglichkeiten, dem Gottesgeheimnis nahezukommen, sieht Thomas von Aquin in einem durch Pseudo-Dionysius proklamierten Dreischritt. Danach werden alle Aussagen von Gott in folgender Dialektik gemacht: „Erstens bejahend, so daß wir sagen können: Gott ist weise; das muß man nämlich von ihm aussagen, weil in ihm das Urbild der von ihm ausströmenden Weisheit ist. Da aber die Weisheit nicht so in Gott ist, wie wir sie verstehen und in unseren Worten meinen, kann sie mit Recht verneint werden, so daß auch der Satz gilt: Gott ist nicht weise. Da nun wiederum die Weisheit Gott nicht abgesprochen werden kann, er vielmehr über alle geschaffene Weisheit hinaus weise ist, müssen wir sagen: Gott ist überweise" (De potentia 7,5 zu 2).

Wenn Thomas Gott das selbstbestehende Sein nennt, so ist damit das Sein als selbstbestehender Akt gemeint. Gott ist als immer wirkender Akt dem Geschöpf gegenwärtig. Thomas hat eine durch und durch dynamische Weltvorstellung, denn Gott wirkt gemäß der thomasischen Vorstellung immer in den von ihm geschaffenen Dingen. Die Bewegung, die Gott in den Geschöpfen hervorruft, ist nicht ein ihnen von außen auferlegter Zwang. Denn die Geschöpfe sind selbst teleologisch ausgerichtet. Zu ihrem Wesen gehört die Hinordnung auf ein Ziel. Sie streben einem Ziel entgegen. Das Ziel ist das Gute im allgemeinen. So verbinden sich die Selbstbewegung der Geschöpfe und ihre Bewegung durch Gott zur Einheit, nicht äußerlich, sondern innerlich.

Gott wirkt die Bewegung der Geschöpfe. Er konkretisiert dabei das Gut im allgemeinen, das die Geschöpfe anstreben, als sein eigenes Selbst. Denn er ist das universale, selbstbestehende, personhafte Gut. Er selbst ist das Ziel der Geschöpfe.

Es gibt dabei keine Konkurrenz zwischen dem geschöpflichen Tun und dem göttlichen Tun. Vielmehr wird ein und dasselbe Handeln von Gott und von dem handelnden Geschöpf hervorgebracht. Beide Wirkprinzipien sind unmittelbar an der Wirkung beteiligt, aber jedes auf andere Weise. Würde Gott allein wirken, so würde den Dingen die Würde und die Vollkommenheit des Ursacheseins entzogen werden. Denn es ist eine größere Vollkommenheit des Geschöpfs, wenn es nicht nur in sich gut ist, sondern auch für andere der Grund des Gutseins ist. Darum lenkt Gott die Dinge so, daß er geschaffene Ursachen für die Lenkung anderer Geschöpfe einsetzt. So entsteht ein Gefüge von Ursachen und Wirkungen. Die Ordnung des Weltalls schließt sowohl die von Gott vollzogene schöpferische Erhaltung der von ihm hervorgebrachten Wesen als auch deren Bewegung in sich.

Nach diesen beiden Gesichtspunkten, nach dem statischen und nach dem dynamischen, findet sich Ordnung unter den Geschöpfen. Die untergeordneten Ursachen erhalten gerade durch die Bewegung von seiten Gottes ihr Eigentun. Wie er den natürlichen Ursachen, indem er sie bewegt, nicht wegnimmt, daß ihre Tätigkeiten natürliche sind, so nimmt er es auch den willentlichen Ursachen nicht weg, wenn er sie bewegt. Sie bleiben vielmehr willentliche Handlungen, ja er bewirkt geradezu, daß sie dies sind. In Teil 1, Fr. 83, 1,3 erklärt Thomas: „Die freie Entscheidung ist Ursache der Selbstbewegung. Denn durch die freie Entscheidung bewegt der Mensch sich selbst zum Handeln. Zur Freiheit gehört aber nicht notwendig, daß das, was frei ist, erst die Ursache seiner selbst sei, wie es auch dazu, daß etwas Ursache eines anderen sei, nicht erforderlich ist, daß es dessen erste Ursache sei. Gott ist also die erste Ursache, die sowohl die natürlichen als auch die willentlichen Ursachen bewegt. Er wirkt in jedem einzelnen gemäß der Eigentümlichkeit desselben."

Das Ineinander von übergeordneter und untergeordneter Kausalität (causa prima – causa secunda) schließt eine gefährliche Versuchung in sich, die Versuchung nämlich, einen der beiden Pole auszulassen. Wenn dies geschieht, entsteht entweder eine atheistische Welt (über die Station des „Deismus") oder ein weltfreier, spiritualistischer Theismus (philosophischer Idealismus).

Gerade in diesen Ausführungen sieht man Aristoteles dem Theologen über die Schulter blicken, zugleich aber die entscheidenden Korrekturen des letzteren. Wenn man nach den aristotelischen Grundprinzipien bei Thomas fragt, dann sind es die Theorien von Potenz und Akt, von Materie und Form, vor allem aber ist es die Lehre von der Finalität der Welt als ganzer und in ihren Teilen. Thomas fügt jedoch dieser letzten These hinzu, daß Gott die der Welt von ihm eingeschaffene, zu ihrem Wesen gehörende Zielstrebigkeit nach dem Guten und nach der Ordnung weiterführt zu dem Guten, das er selbst als subsistierendes Sein ist. Darin liegt kein Widerspruch. Die Welt wird nicht sich selbst entfremdet. Sie kommt vielmehr durch den göttlichen Impuls erst ganz

zu sich selbst. Wer ein bloß innerweltliches Ziel der Welt proklamiert, vergißt nach Thomas in geistiger Kurzatmigkeit, daß sie Schöpfung ist, d. h. von Gott kommt und auf Gott hingeordnet ist. Sie erreicht das von ihr angestrebte immanente Ziel nur, wenn sie zwar dieses verfolgt, aber zugleich mehr will als dieses. Nur in der Selbstübersteigung wird sie sie selbst. In spezifischer Weise gilt dies vom Menschen. Anderenfalls bleibt sie auch in ihrem innerweltlichen Leben Bruchstück. Gott führt in diesem Vorgang die Welt nicht nur über das, was sie selbst kann, hinaus, er begleitet sie vielmehr, sie über sich selbst erhöhend, immerfort mit seinen Impulsen.

In dieser Sicht erhebt sich ein schweres Problem, das Problem des Übels und vor allem das Problem der Sünde. Ist Gott, dessen Wirken sich nichts und niemand entziehen kann, verantwortlich für das Übel, ist er verantwortlich für die Sünde? Thomas geht dieser Doppelfrage mit großer Aufmerksamkeit und Intensität nach. Was das Übel, das Leid, betrifft, so meint er, daß es jeweils im Dienst des Guten steht, daß es insbesondere auf dem Weg zur letzten Vollendung unvermeidlich ist. Das Problem der Sünde sucht er durch eine Unterscheidung zu lösen. Das Seinshafte an einer sündigen Tat ist nach ihm von Gott bewirkt. Das Schuldhafte, das er dem Seinshaften folgen läßt, ist vom Menschen gewirkt. Das Verhältnis Gottes zu dem vom Menschen gewirkten Schuldhaften an dem von Gott gewirkten Seinshaften bezeichnet er als göttliche Zulassung. Die Einführung dieses Begriffs zeigt, daß Thomas auf eine Lösung verzichtet, ja daß er eine befriedigende Lösung für unerreichbar hält.

Natürliche Sittlichkeit

Wir wenden uns einer anderen für Thomas und seine Lehre von der Herkunft des Menschen von Gott und seine Hinordnung auf ihn grundlegenden und daher für sein Denken charakteristischen Problematik zu, nämlich der Frage nach der „natürlichen" Sittlichkeit. Thomas behandelt sie im zweiten Teil seiner Summa theologiae (und selbstverständlich auch in anderen seiner Werke). Für das Verständnis dessen, was Thomas zu der ebenso schwierigen wie differenzierten Problematik sagt, muß man beachten, daß er im Prolog zu dem zweiten Teil der Summa theologiae bemerkt, er wolle in diesem Teil über den Menschen als Imago Gottes sprechen. Im ersten Teil habe er Gott als „exemplar", als Urbild interpretiert. Nun schreite er weiter zu dem Menschen als „imago". Die Absicht des Thomas, die Imago Dei zu interpretieren, führt ihn zu zahlreichen Strukturanalysen. Alles, was er hierbei, weithin mit Hilfe des Aristoteles, zutage fördert, steht unter dem Vorzeichen der Theologie. Daß der Mensch Bild Gottes ist, ist Inhalt des Glaubens. So steht alles, was Thomas hierüber sagt, unter dem Vorzeichen des Glaubens. Um das Geglaubte in seiner Tragweite richtig zu erfassen, muß der Frage nachgegangen werden, was der Mensch sei, wie er handelt, wie er versagt, wie er wieder dem rechten Ziel zugeordnet wird, welche Möglichkeiten in ihm liegen, welche Möglichkeiten ihm Gott schenkt, ja wie Gott selbst im Menschen und

durch den Menschen, der sein Ebenbild ist, handelt. In diesem Zusammenhang muß man die natürliche Sittlichkeit, von der Thomas spricht, sehen und beurteilen.

Zuerst ist zu betonen, daß der Mensch am meisten dann Imago Dei ist, wenn er sich Gott zuwendet. Die Ebenbildlichkeit des Menschen hat dynamisches Gepräge. Thomas bewegt sich mit dieser These in der von den Kirchenvätern, namentlich von Augustinus, kommenden Überlieferung. Nur der auf Gott hin handelnde Mensch bzw. nur der Gott liebende Mensch ist im vollen Sinn Ebenbild Gottes. Thomas konnte eine solche These auch bei seinen unmittelbaren Vorgängern und bei seinen Zeitgenossen lesen.

Der Mensch strebt von Natur aus nach der Seligkeit. Diese findet er im Guten. Er strebt nach dem Guten. Dabei hat er das Gute im allgemeinen im Sinn. Durch die Offenbarung erfährt er, wie das Gute, nach dem er sich sehnt, wie die Seligkeit, nach der er strebt, konkret zu verstehen ist. Es ist die Liebesgemeinschaft mit Gott, dem personhaften Guten. Der Weg dahin ist die Erfüllung der Ansprüche Gottes.

Thomas ist der Überzeugung, daß alle Menschen aufgrund ihres menschlichen Wesens eine Hinneigung zur Erfüllung des natürlichen Sittengesetzes in sich tragen, wenngleich sie infolge ihrer Sündhaftigkeit diese Hinneigung aus den Kräften ihres natürlichen Wesens nicht realisieren oder nicht zu realisieren vermögen und daher das natürliche, dem menschlichen Wesen innewohnende Sittengesetz auf dem Weg durch die Geschichte nicht nur viele Verbesserungen, sondern auch verhängnisvolle Entartungen bis zur Perversion seiner Vorschriften erfahren hat.

Bedeutsam ist die Art und Weise, wie Thomas den Inhalt des natürlichen, das heißt mit dem Menschsein selbst gegebenen Sittengesetzes versteht. Die Antwort hierauf gibt auch Auskunft über Gott: sie zeigt und muß zeigen, wie Gott den Menschen will. Thomas unterscheidet verschiedene Stufen oder Grade des natürlichen Sittengesetzes. Es umfaßt oberste Prinzipien, welche keinem vernunftbegabten Menschen, der im Besitz seiner geistigen Kräfte ist, entgehen können, und daraus sich ergebende Schlußfolgerungen, die zwar, wie Thomas sich ausdrückt, nach ihrer objektiven Geltung evident sind, aber dem Menschen infolge seiner durch die Sünde geschwächten oder irregeleiteten Vernunft unbekannt bleiben. Je näher eine Schlußfolgerung den obersten Prinzipien steht, um so einleuchtender ist sie, um so geringer ist daher die Gefahr, daß der Mensch infolge seiner sittlichen Verderbnis keine Kenntnis davon gewinnt. Das oberste Prinzip des natürlichen Sittengesetzes sieht er darin, daß das Gute zu tun und das Böse zu meiden ist. Schon an dieser Wurzel der sittlichen Erkenntnis setzt die Skepsis ein. Es fragt sich nämlich, was als gut, was als böse zu bezeichnen ist. Thomas erwidert darauf, gut sei, was alle anstreben. Diese Antwort setzt eine bestimmte gesellschaftliche Situation voraus. Sie scheint auch nicht dem im Prolog zum zweiten Teil der Summa ausgesprochenen Ziel zu entsprechen, daß der Mensch als Imago Gottes besprochen werden soll. Danach ist gut offensichtlich nur, was Gott gemäß ist. So konzentriert sich die Frage, was gut und was böse sei, zu der Frage, was Gott sei. Dies führt zu einer christologischen Antwort. Denn was Gott ist, erfährt man, wie Thomas im zweiten Teil der theologischen Summe sagt, in Christus.

Überraschend ist, was Thomas über die Einzelheiten des natürlichen Sittengesetzes sagt. Er sieht diese nicht in einer zusammenhanglosen Vereinzelung, sondern in einer wurzelhaften Einheit. Diese Wurzel ist ihm das Doppelgebot der Liebe, das Gebot nämlich der Gottesliebe und der Selbstliebe. Offensichtlich ist für ihn dieses Doppelgebot ein allgemeines Lebensgesetz, welches an sich auch ohne spezifische göttliche Offenbarung erkennbar ist. Er ist davon überzeugt, daß dieses Doppelgebot der menschlichen Vernunft aufgrund der ihm eigenen Geltungskraft und Impulsmächtigkeit aus sich selbst einleuchtet, sei es, wie er sich ausdrückt, durch die menschliche Natur, das heißt durch die menschliche Vernunft, sei es durch den Glauben. Diese letzte Unterscheidung gewinnt ihren Sinn, wenn man beachtet, daß nach Thomas entsprechend der ganzen, namentlich von Augustinus sich herleitenden Tradition das Liebesgebot zwar zum Bereich des natürlichen Sittengesetzes gehört, ja dessen Grundlage ist, daß aber die menschliche Erkenntnisfähigkeit durch die Sünde verwundet wurde und der durch die Sünde geschwächte menschliche Wille nicht imstande ist, das ihm Natürliche zu tun, wenn nicht die läuternde und antreibende und den Menschen zugleich über sich selbst hinausführende Gnade geschenkt wird. Die Texte würden wohl überfordert, wenn man sie dahin interpretieren wollte, daß der Mensch durch den Glauben von der Pflicht zur Gottesliebe, durch die Vernunft von der Pflicht zur Nächstenliebe erfährt. Eine solche Aufteilung nach Bereichen läßt sich aus den Texten nicht gewinnen. Es handelt sich vielmehr um Stufen der Erkenntnis hinsichtlich eines und desselben Gebots (Summa theologiae 1,2, Fr. 94).

In diesem Zusammenhang tritt noch eine grundlegende These des Thomas in Erscheinung. Er sagt nämlich, das Liebesgebot sei die Grundlage des Dekalogs (Frage 100). Der ganze Dekalog gehöre aber dem Bereich des natürlichen Sittengesetzes an. Dies bedeutet: Für den Vollzug des menschlichen Lebens in individueller und sozialer Hinsicht ist die Befolgung des Dekalogs und seines Grundgehalts, nämlich des Doppelgebots der Liebe, auf das alle seine Einzelvorschriften zurückgehen, unerläßlich. Der Dekalog ist gewissermaßen die konkrete Darstellung des Liebesgebots. Der Mensch kann auf keine andere Weise als Ebenbild Gottes, das aber heißt im Licht des Glaubens: als Mensch, leben.

Die zwei Teile des Doppelgebots sind nach Thomas untrennbar. Die Herauslösung des einen von ihnen aus dem einheitlichen Ganzen zu einer selbständigen Größe würde das Ganze zerstören. Christus hat das im Lauf der Geschichte vielfältig entstellte natürliche Sittengesetz wieder zu seinem ursprünglichen Sinn zurückgeführt, zur vollen Entfaltung gebracht, seine Erfüllung durch die Sendung des Heiligen Geistes ermöglicht und inhaltlich nur „ganz weniges" hinzugefügt. So wachsen die zwei Teile des Doppelgebots im Licht des Neuen Testaments aus einem einheitlichen Grund hervor: aus dem im Menschen wirkenden, von Christus gesandten Heiligen Geist. Die unsichtbare Gnade des Heiligen Geistes ist, wie er betont, die Hauptsache (Frage 106).

Heilsgeschichte

In der Perspektive des von Thomas von Aquin in seiner metaphysischen Struktur analysierten Schöpfungsvorgangs, von dem wir nur im Glauben, nicht in philosophischer Beweisführung Gewißheitserkenntnis haben, liegt das Problem der Heilsgeschichte. Gehört nach Thomas von Aquin die heilsgeschichtliche Sicht in den Schöpfungsglauben hinein? Oder überwuchert sie die metaphysischen Analysen?

Die Frage, ob Thomas von Aquin den heute in der Theologie zu hohen Ehren gekommenen Begriff der Heilsgeschichte aufnimmt, ja ob er überhaupt in seine Theologie hineinpaßt und welche Rolle er allenfalls spielt, ist im Gegensatz zu früheren Thomas-Interpretationen in der Forschung der letzten Jahre zu einem Lieblingsproblem geworden. Die Ansichten gehen von einer gewissen Zurückhaltung bis zum zuversichtlichen Optimismus.

Wenn man die Frage nüchtern angeht, wird man von vornherein annehmen, daß es in der weithin ontologisch erscheinenden Theologie des Aquinaten heilsgeschichtliche Elemente gibt. Keine Theologie kann davon absehen, daß es im Lauf der Geschichte die menschliche Sünde, also ein geschichtliches Unheilsereignis, die Berufung verschiedener Menschen durch Gott, z. B. Noes, Abrahams gibt, daß Gott das zum Volk konstituierte Israel zum Bund mit sich berufen hat, daß sich also Israel in seinem Entstehen und in seinem Weiterleben unter der besonderen Leitung und Forderung, aber auch unter der Huld und Sorge Gottes wußte, daß das hiervon berichtende Alte Testament auf eine kommende Zeit mit größeren Heilsmöglichkeiten hinweist, daß diese in Jesus Christus ihre Verwirklichung gefunden haben und durch die Kirche bis zum Ende der Zeiten vermittelt werden.

Die Menschwerdung des Gottessohns war die Aufgipfelung der Hervorbringung nichtgöttlichen Seins von seiten des selbstbestehenden, selbstbewußten und liebenden göttlichen Seins. Die Menschwerdung des ewigen Gottessohns diente nach Thomas der Überwindung der Sünde. Es würde allerdings der Gottesvorstellung des Thomas, zu der das Bild der absoluten göttlichen Einheit gehört, widersprechen, wenn man annähme, daß sich in Gott selbst ein Konklusionsvorgang vollzogen hat, etwa in der Ordnung: Zuerst Gottes Sicht der Sünde, sodann die Überlegung, wie sie bewältigt werden soll, und endlich der Beschluß, den Sohn in die sündig gewordene Menschheit zur Überwindung der Sünde zu senden. Man kann jedoch fragen, welches die Hauptaufgabe des menschgewordenen Gottessohns war, die Erlösung der Schöpfung oder deren Vollendung.

Auf den ersten Blick scheinen die thomasischen Texte das soteriologische, das Rettungs-Element in den Vordergrund zu stellen. Eine genauere Betrachtung der Texte zeigt jedoch, daß dies eine vordergründige Interpretation ist, die allerdings die theologische Diskussion der Neuzeit beherrscht. Wenn man den Artikel 1 der ersten Frage im dritten Teil der Summa theologiae liest, fällt die Antwort etwas differenzierter aus. Dort untersucht Thomas das Problem, ob es angemessen war, daß Gott Mensch wurde.

Hier ist zunächst von der soteriologischen Funktion nicht die Rede. Es wird geprüft, was von seiten Gottes gegenüber der Menschheit möglich und passend war. Thomas gibt in Verwendung einer bei Pseudo-Dionysius stehenden Gedankenführung die Antwort: „Einem jeden Ding ist das angemessen, was ihm aufgrund seiner Natur zukommt. So entspricht dem Menschen das schlußfolgernde Denken, denn es gehört zu seiner vernunftbegabten Natur. Gottes Natur aber ist die Güte. Darum ist alles, was dem Wesen des Guten entspricht, auch Gott entsprechend. Nun gehört es zum Wesen des Guten, sich anderen mitzuteilen (Peuso-Dionysius Areopagita). Also kommt es dem höchsten Gut zu, sich auch im höchsten Maß dem Geschöpf mitzuteilen. Und dies wird dadurch vollkommen erreicht, daß Gott eine geschaffene Natur so mit sich vereinigt, daß eine Person entsteht aus diesen dreien: dem Wort, der Seele und dem Leib (Augustinus). Somit war es offensichtlich angemessen, daß Gott Mensch wurde."

Die Geschichtlichkeit dieses Geschehens wird von Thomas unterstrichen, wenn er hinzufügt: Das Geheimnis der Menschwerdung hat sich nicht dadurch erfüllt, daß Gott seine Seinsweise irgendwie mit einer anderen vertauschte, die er nicht von Ewigkeit her besaß, sondern dadurch, daß er sich auf eine ganz neue, einzigartige Weise mit der Schöpfung vereinigt hat oder besser diese mit sich. Die Schöpfung aber ist ihrem Wesen nach veränderlich und braucht sich deshalb nicht immer gleich zu bleiben. Wie also das Geschaffene, wiewohl es vorher nicht war, ins Dasein gerufen wurde, so konnte es Gott füglich später auch geeint werden, obgleich es zuerst nicht mit ihm verbunden war. Von Natur aus kam es zwar dem Menschen nicht zu, mit Gott in der Einheit der Person verbunden zu werden. Denn dies ging über seine Würde hinaus. Wohl aber entsprach der unendlichen und alles überragenden Güte Gottes, daß er die geschichtliche menschliche Natur zu unserem Heil mit sich verband.

Es soll an dieser Stelle nicht der ontologische Inhalt des Vorgangs untersucht, sondern nur seine Faktizität festgestellt werden. Dabei soll auf einen Ausdruck am Ende des angeführten Textes die Aufmerksamkeit gelenkt werden. Die Menschwerdung ist zwar die Aufgipfelung jenes göttlichen Tuns, in welchem sich Gott in seiner Güte am Beginn der Schöpfung verströmte. Dieses göttliche Tun hat jedoch, so sehr es in sich sinnvoll ist, seinen vollen Sinn nicht innerhalb seiner selbst. Es ist vielmehr teleologisch ausgerichtet. Thomas bewegt sich mit der These, daß die Menschwerdung zum menschlichen Heil erfolgte, ja daß die Heilsfinalität in ihren Sinn hineingehört und sie daher ohne eine solche Heilsfinalität zwar von Gott her sinnvoll wäre, für die Struktur der Schöpfung aber des Sinns entbehrte, auf den Wegen der Heiligen Schrift.

Das Heil, das die Finalität der Menschwerdung Gottes ist, vollzieht sich zwar schon innerhalb des geschichtlichen Ablaufs, erreicht aber für den Menschen seine Vollendung erst in der liebenden Gottesschau. Da die teleologische, die auf ein letztes Ziel hinblickende Betrachtungsweise, und die Vorstellung, daß die Schöpfung, daß insbesondere die Menschheit als Ganzes und die einzelnen Menschen eine ihnen innewohnende Zielgerichtetheit realisieren, aristotelischer Herkunft sind, darf man wohl annehmen, daß in dieser Frage auch das aristotelische Denken Thomas bewegte. Er ist jedoch überzeugt,

daß die selige Gottesschau die Natur des Menschen überragt, da diese nie aus eigener Kraft zur Gottesschau gelangen kann (Summa theologiae 1, Fr. 9, a. 2 ad 3). In anderer Hinsicht ist jedoch nach ihm die Gottesschau dem Menschen natürlich, insofern die Geistseele von Natur aus der Gottesschau zugeordnet ist, da sie nach dem Bild Gottes erschaffen wurde. Thomas vertritt hier offensichtlich wie an vielen anderen Stellen seiner Werke, namentlich in der Summa theologiae, die These, daß Gott selbst den in der Natur des Menschen drängenden Tendenzen einen Anstoß und eine Qualifizierung gibt, welche den Menschen in den Stand setzen, das, wonach sich seine Natur ausstreckt, zu realisieren.

Wenn die Menschwerdung von vornherein soteriologisch ausgerichtet ist, zielt sie auf die Aneignung der Worte und des Tuns Christi durch den Menschen. Dies geschieht durch den Glauben (Summa theologiae 2, 2, Fr. 1). Er ist im Grund genommen eine Teilnahme an der Vernunft Gottes und drückt sich in seinem Inhalt in bestimmten Bekenntnisformen aus. In der Heiligen Schrift ist zwar der Inhalt des Glaubens bezeugt. Aber er ist hier nur zerstreut enthalten, in mannigfachen Bildern und Ausdrucksweisen und vielfach nur dunkel. Dies hat zur Folge, daß die Glaubenswahrheit aus der Heiligen Schrift herausgelöst und gesammelt werden muß, und zwar in einer langen Bemühung und Übung. Dazu können nicht alle gelangen, denen die Erkenntnis der Glaubenswahrheit vonnöten ist. Denn die meisten Menschen haben, da sie durch anderweitige Beschäftigungen in Anspruch genommen werden, keine Muße für das Studium.

So wurde es notwendig, daß aus den Sätzen der Heiligen Schrift etwas Greifbares zusammenfassend gesammelt wurde, um es allen zum Glauben vorzulegen. Dies aber ist nun eben nicht zur Heiligen Schrift hinzugetan, sondern ihr entnommen. In allen Bekenntnisformen wird nämlich dieselbe Glaubenswahrheit gelehrt. Wo aber Irrtümer auftauchen, muß über die Glaubenswahrheit eine sorgfältigere Unterrichtung vorgenommen werden. So wurde es notwendig, mehrere Glaubensformen auszugeben. Diese aber unterscheiden sich in nichts, außer daß in der einen vollständiger enthalten wird, was in der anderen einschlußweise enthalten ist, je nach den Bedürfnissen der Zeit. Das Glaubensbekenntnis wird in der Bekenntnisform von der Gesamtkirche, die vermöge des Glaubens eins ist, wie von einer Person vorgelegt.

Die Ergreifung Christi im Glauben zielt auf seine Person, auf sein Tun und auf sein Wort, vor allem aber auf seinen Tod und seine Auferstehung. Die Auferstehung gehört in das rettende Tun Jesu Christi hinein. In dem Glauben an den Vollender und den Retter Jesus Christus hält der Gläubige zuversichtliche Ausschau nach der Vollendung dessen, was innerhalb der Geschichte beginnt. Hierbei kann jeder wahrhaft Christus geeinigte Mensch aufgrund seiner liebenden Verbundenheit mit allen wirksam für andere erhoffen, was er für sich erhofft. Glaube, Liebe, Hoffnung schließen nach Thomas die einzelnen Menschen zu einer Menschheit zusammen, so daß das letzte Ziel der Liebesgemeinschaft mit Gott die ganze Menschheit und in ihr jeden einzelnen betrifft (Summa theologiae 2, 2, Fr. 17).

Die vorstehenden Gedankengänge des heiligen Thomas geben zwar keinen Anlaß, ihm eine heilsgeschichtliche Theologie nach Art des Hugo von St. Viktor und erst recht nicht nach Art der im 19. Jahrhundert entstandenen heilsgeschichtlichen Interpretation der göttlichen Offenbarung zuzuschreiben. Seine Theologie enthält jedoch unter dem Zwang des Schriftzeugnisses vom Heilshandeln Gottes in der menschlichen Geschichte heilsgeschichtliche Elemente. Sie sind für den Ablauf der von Gott ausgehenden und zu ihm hinstrebenden und erst durch die Ankunft bei ihm sich vollendenden Geschichtsbewegung entscheidende Vorgänge.

Thomas vertritt auch die These, daß jedes einzelne Geschöpf aufgrund seines Geschöpfseins in seinem Wesen durch die Herkunft von und durch die Hinordnung auf Gott bestimmt ist, so daß nach ihm das neuplatonische Bild von dem Ausgang und von der Rückkehr auch jenseits der geschichtlichen Gesamtbewegung zu den Konstitutiven eines jeden Geschöpfs gehört. Wollte man jedoch den Begriff des realen, zielgerichteten geschichtlichen Ablaufs des Ganzen Thomas absprechen, so ergäbe sich eine ungerechtfertigte Reduktion seiner Interpretation der durch die Offenbarung bezeugten Zielgerichtetheit der Schöpfung, für deren Analyse ihm die aristotelische Teleologie Vernunfthilfe bietet.

Zum Abschluß sei betont, daß Thomas die Welt in ihrer Eigenwirklichkeit und Eigentätigkeit ernst nimmt, ohne dem Materialismus zu verfallen, daß er aber auch ihre Herkunft von Gott und ihre ständige Lenkung und Hinführung zu ihrem die eigenen Möglichkeiten übersteigenden, von ihren inneren Tendenzen jedoch angestrebten Ziel lehrt. In Jesus Christus hat das Zusammen von Göttlichem und Nichtgöttlichem die größte Intensität erfahren. Thomas kann auf die brennenden Fragen nach dem Sinn der Welt und des Menschen auch heute noch eine gültige Antwort geben. Ebenso ist er ein Helfer für das rechte Verständnis Gottes. Gott und Mensch, Himmel und Erde, Gegenwart und Zukunft gehören nach Thomas zusammen. Seine Theologie zeigt jedoch auch die Grenzen, die dem menschlichen Erkennen wesenhaft gesetzt sind, und daher in aller Zukunft nicht überschritten werden können, sondern in Hoffnung ertragen werden müssen. Seine Weltvorstellung ebenso wie seine Gottesinterpretation schließen Impulse zur Weiterarbeit in sich. Seine Methode eröffnet jenen Freiheitsraum, in welchem die Theologie sich ermächtigt glauben darf, das Überlieferte in immer neuen Formen, in neuen Zusammenhängen, in neuen Weltbezügen auszulegen. Dies impliziert eine Aufgabe, die in die Unendlichkeit weist.

Peter Neuner

Neue Aspekte zur Abendmahlsgemeinschaft

Die theologische Bedeutung der begrenzten Gottesdienstgemeinschaft mit den Altkatholiken

Das vielleicht am meisten und am lebhaftesten diskutierte Thema der gegenwärtigen ökumenischen Theologie ist die Frage nach der Möglichkeit von eucharistischer Gemeinschaft zwischen Christen verschiedener Kirchenzugehörigkeit. Dabei wird dieses Problem nicht nur in theologischen Kreisen besprochen, auch Synoden, Gemeinden und Kirchenleitungen nehmen an den betreffenden Fragen intensiv Anteil. Aus der jüngsten Vergangenheit sei erinnert an den Beschluß des Straßburger Bischofs Elchinger, unter bestimmten Voraussetzungen und für bestimmte Fälle in seiner Diözese eine „eucharistische Gastbereitschaft" zu gestatten. Der „Malta-Bericht" der offiziellen Kommission des römischen Einheitssekretariats und des Lutherischen Weltbunds war bereits 1971 zu dem Ergebnis gekommen: „Schon jetzt ist zu befürworten, daß die kirchlichen Autoritäten aufgrund der schon vorhandenen Gemeinsamkeiten in Glauben und Sakrament und als Zeichen und Antizipation der verheißenen und erhofften Einheit gelegentliche Akte der Interkommunion (etwa bei ökumenischen Anlässen, in der Mischehenseelsorge) ermöglichen" (Nr. 73)[1]. Inzwischen liegen den Synoden in Deutschland und in der Schweiz offizielle Textentwürfe vor, die vor allem für konfessionsverschiedene Ehepaare eine gegenseitige Zulassung zum Abendmahl in die Gewissensentscheidung der Betroffenen stellen wollen.

Um alle diese Vorstöße gab es sofort lebhafte Diskussionen und entschiedenen Widerspruch. Dagegen wurde die Entscheidung der Deutschen Bischofskonferenz, mit der altkatholischen Kirche eine begrenzte Gottesdienstgemeinschaft aufzunehmen, in der Öffentlichkeit bisher nicht zuletzt deshalb kaum beachtet, weil die praktischen Konsequenzen dieses Beschlusses einen verhältnismäßig eng begrenzten Personenkreis direkt betreffen. Andererseits gilt es aber zu prüfen, und dies soll hier versucht werden, welche theologischen Gesichtspunkte der Bischofskonferenz diese Entscheidung ermöglichten und welche grundsätzliche theologische Bedeutung diesem Beschluß zukommt.

Inzwischen hat das römische Sekretariat für die Einheit der Christen eine Verlautbarung erlassen, die neu einschärft, daß die Fälle einer Eucharistiegemeinschaft mit Nichtkatholiken grundsätzlich Ausnahmen für ganz wenige, eng umschriebene Fälle

[1] Vgl. H. Bacht, Amtsverständnis und Abendmahlsgemeinschaft. Ein Bericht über die Entwicklung seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in dieser Zschr. 191 (1973) 231–239.

darstellen, und daß es nicht legitim sei, aus Sonderregelungen allgemeine Gesetze abzuleiten. „Man kann infolgedessen keine allgemeingültige Regel aufstellen, die aus dem Ausnahmefall eine Gattung macht; noch kann man sich gesetzlich auf Billigkeit (Epikie) berufen, indem man aus dieser eine allgemeingültige Regel macht." [2]

Dennoch ist es unerläßlich zu fragen, welche *Kriterien* die bisher gewährten Ausnahmen ermöglichten, und inwieweit neue Entscheidungen früher geltende Kriterien außer Kraft gesetzt haben. Man muß ferner untersuchen, welche praktischen *pastoralen Notwendigkeiten* die zuständigen kirchlichen Autoritäten bisher veranlaßten, Ausnahmeregelungen zu gewähren oder sie zu verweigern, und welche konkreten Situationen vielleicht für die Zulassung von Ausnahmen noch zuwenig berücksichtigt wurden. Es versteht sich von selbst, daß eine theologische Würdigung von Ausnahmeregelungen ein legitimes Verfahren ist: gerade die Untersuchung der Ausnahme eröffnet eine Möglichkeit, die der allgemeinen Regel zugrunde liegende Aussage besonders klar zu erkennen; denn von der Wahrheit könnte man keine Ausnahmen zulassen.

Die Kriterien für eine Gottesdienstgemeinschaft nach dem Codex Iuris Canonici

Nach den Bestimmungen des Kirchenrechts ist jede gottesdienstliche Gemeinschaft zwischen Katholiken und Nichtkatholiken, die über eine bloß äußere Anwesenheit aus gesellschaftlichen Gründen hinausgeht, verboten. Hinsichtlich der Teilnahme von Katholiken an nichtkatholischen Gottesdiensten verfügt Kanon 1258, daß es Gläubigen nicht erlaubt ist, in irgendeiner Weise aktiv an nichtkatholischen Gottesdiensten teilzunehmen. Eine aktive Teilnahme von Nichtkatholiken an katholischen Gottesdiensten wird indirekt in Kanon 731 § 2 untersagt, der es verbietet, Häretikern und Schismatikern die Sakramente zu spenden. Dieses Verbot gilt auch, wenn der Nichtkatholik guten Glaubens irrt, wenn er um die Sakramente bittet und wenn er sich in Todesgefahr befindet.

Damit ist jede Communicatio in sacris zwischen Katholiken und „Schismatikern und Häretikern" ausgeschlossen. Nach den Aussagen des CIC muß als Voraussetzung für jede gottesdienstliche Gemeinschaft gewährleistet sein: Glaubensgemeinschaft durch das Bekenntnis aller Wahrheiten, die von der Kirche zu glauben vorgeschrieben werden, und Gehorsam gegenüber dem Papst und den mit dem Papst in Gemeinschaft stehenden Bischöfen. Wer auch nur *eine* „Wahrheit der Kirche" hartnäckig leugnet oder wer nicht in der Gehorsamsgemeinschaft der katholischen Kirche lebt, kann auch in extremen Notfällen nicht zu den Sakramenten zugelassen werden; ebensowenig kann sich ein Katholik an Gottesdiensten, die in solchen Gruppen gefeiert werden, aktiv beteiligen.

[2] Übersetzung aus KNA 14. 11. 1973.

Die Aussagen des Konzils über eine Gottesdienstgemeinschaft mit den orthodoxen Kirchen

Das Zweite Vatikanum hat die absolute und exklusive Identifikation von Kirche Jesu Christi und katholischer Kirche nicht mehr vertreten. Zwar ist die Kirche „verwirklicht in der katholischen Kirche" („subsistit" an Stelle von „est" in früheren Entwürfen) (Lumen gentium 8). Gleichzeitig aber betonte das Konzil, daß „viele und bedeutende Elemente oder Güter, aus denen insgesamt die Kirche erbaut wird und ihr Leben gewinnt, auch außerhalb der sichtbaren Grenzen der katholischen Kirche existieren können" (Ökumenismusdekret 3).

Die Kirche wird dem Konzil zufolge wesentlich durch die Eucharistie auferbaut und gestaltet. Wahre und gültige Eucharistiefeier ist damit entscheidendes Kriterium für die Kirchlichkeit einer christlichen Gemeinschaft. Die Gültigkeit der Eucharistiefeier ist für das Konzil, selbst bei Übereinstimmung in der Abendmahlslehre, fast ausschließlich an die Gültigkeit des Amts, also an das Weihepriestertum gebunden. Somit ergibt sich als wesentliches Kriterium, nach dem die Kirchlichkeit einer Gemeinschaft bewertet wird, die Existenz eines rechten Amts in der ununterbrochenen bischöflichen Sukzession. Darum werden im Ökumenismusdekret die orientalischen Kirchen und die „Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften" des Abendlands, unter denen die anglikanische Kirche eine Sonderstellung einnimmt, gesondert gewürdigt.

Über die *Ostkirchen* heißt es hier: „Da nun diese Kirchen trotz ihrer Trennung wahre Sakramente besitzen, vor allem aber in der Kraft der apostolischen Sukzession das Priestertum und die Eucharistie, wodurch sie in ganz enger Verwandtschaft bis heute mit uns verbunden sind, so ist eine gewisse Gottesdienstgemeinschaft unter gegebenen geeigneten Umständen mit Billigung der kirchlichen Autorität nicht nur möglich, sondern auch ratsam" (Ökumenismusdekret 15). Nähere Ausführungen dazu gibt das Dekret über die Ostkirchen (Nr. 27): Es „können Ostchristen, die guten Glaubens von der katholischen Kirche getrennt sind, wenn sie von sich aus darum bitten und recht vorbereitet sind, zu den Sakramenten der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung zugelassen werden. Ebenso ist es Katholiken erlaubt, dieselben Sakramente von nichtkatholischen Geistlichen zu erbitten, in deren Kirche die Sakramente gültig gespendet werden, sooft dazu ein ernstes Bedürfnis oder ein wirklicher geistlicher Nutzen rät und der Zugang zu einem katholischen Priester sich als physisch oder moralisch unmöglich herausstellt." Die Communicatio in sacris mit den Ostkirchen bleibt damit zwar Ausnahme, sie ist aber nicht mehr wie vor dem Konzil grundsätzlich und praktisch ausnahmslos verboten.

Gegenüber den *Kirchen der Reformation* bleibt das Konzil wesentlich zurückhaltender. Zwar wird die Abendmahlsfeier dieser kirchlichen Gemeinschaften mit hohen Worten gerühmt: diese Kirchen bekennen „bei der Gedächtnisfeier des Todes und der Auferstehung des Herrn im Heiligen Abendmahl, daß hier die lebendige Gemeinschaft mit Christus bezeichnet werde, und sie erwarten seine glorreiche Wiederkunft." Aller-

dings, so heißt es, haben diese Kirchen „die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit (substantia) des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt" und dies „vor allem wegen des Fehlens des Weihesakramentes" (Ökumenismusdekret 22). Jedoch spricht das Konzil kein allgemeines Verbot von Eucharistiegemeinschaft aus.

Näheres wird im Ökumenischen Direktorium, I. Teil, geregelt: Weil die „Sakramente sowohl Zeichen der Einheit wie auch Quellen der Gnade sind, kann die Kirche wegen ausreichender Gründe den Zutritt zu diesen Sakramenten einem getrennten Bruder gestatten. Dieser Zutritt kann erlaubt sein bei Todesgefahr oder in schwerer Not (Verfolgung, Gefängnis), wenn der getrennte Bruder einen Amtsträger seiner Gemeinschaft nicht aufsuchen kann und aus eigenem Antrieb vom katholischen Priester die Sakramente verlangt, sofern er nur im Hinblick auf diese Sakramente seinen Glauben im Einklang mit dem Glauben der Kirche zum Ausdruck bringt und in der rechten inneren Verfassung ist ... Ein Katholik aber, der sich in derselben Lage befindet, darf diese Sakramente nur von einem Amtsträger, der die Priesterweihe gültig empfangen hat, verlangen" (Nr. 55). Das Prinzip der Gegenseitigkeit, das das Ökumenische Direktorium als grundlegend für das ökumenische Gespräch erachtet (Nr. 27), findet hier keine Anwendung.

Das Gespräch mit der altkatholischen Kirche

In den Dekreten des Zweiten Vatikanums wird die altkatholische Kirche nicht eigens genannt, obwohl sie Beobachter zum Konzil gesandt hatte. Es stellte sich jedoch sofort die Frage, ob nicht die Bestimmungen über eine Communicatio in sacris mit den orthodoxen Kirchen auch auf die Altkatholiken anzuwenden seien, weil diese mit den Orthodoxen in Lehre und Kirchenverfassung weitgehend übereinstimmen und zudem in intensiven Verhandlungen über eine Gottesdienstgemeinschaft mit ihnen stehen[3]. Während aber das Konzil die „mildere Handhabung der Communicatio in sacris mit den Brüdern der getrennten Ostkirchen ... der Regelung der Ortsoberhirten anvertraut" (Ostkirchendekret 29), konnte eine entsprechende Regelung mit den Altkatholiken offensichtlich durch die Bischöfe bzw. die Bischofskonferenzen nicht selbständig erfolgen, sondern bedurfte einer neuen Regelung durch die römischen Behörden.

So begannen unmittelbar nach dem Konzil offizielle Gespräche zwischen der altkatholischen und der römisch-katholischen Kirche zuerst in den Niederlanden, dann in der Schweiz und 1968 auch in Deutschland. Um diese Verhandlungen zu koordinieren, trafen sich die römisch-katholischen Mitglieder der Kommissionen aus Deutschland, den Niederlanden, der Schweiz und Österreich im Oktober 1968 in Zürich. Als

[3] Vgl. W. Küppers, Die Lehre von der Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil in alt-katholischer Sicht, in: De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche" des Zweiten Vatikanischen Konzils, hrsg. v. G. Baraúna, Bd. II (Freiburg 1966) 586.

Ergebnis dieser Konsultation entstand die sogenannte „Zürcher Nota", die fast wörtlich die Regelungen des Konzils für die Ostkirchen übernimmt und auf die Altkatholiken anwendet. Als zusätzliche Bestimmung zum Ostkirchendekret wurde formuliert: „In jedem Fall ist vorausgesetzt, daß die Betreffenden in ihrer eigenen Kirche zu den Sakramenten zugelassen sind."[4]

In den Kommissionen der einzelnen Länder ging die Arbeit weiter. In Deutschland kam eine offizielle Kommission, die die Gemeinsamkeiten und die Differenzen in der Lehre der Kirchen überprüfte und formulierte, im Mai 1970 zu dem Ergebnis, daß man auf Grund der Gemeinsamkeiten im Glauben den Altkatholiken nicht verweigern dürfe, was man den Orthodoxen zugesteht. Diese Ergebnisse und Vorschläge wurden durch den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz an das Einheitssekretariat in Rom gerichtet und ihre Annahme dringend empfohlen[5].

Nachdem von Rom keine Antwort erfolgte, gründete man 1972 eine neue internationale gemischte Kommission, deren Aufgabe die Erstellung von pastoralen Hilfen für besondere Ausnahmefälle war. Die in dieser Kommission getroffenen Vereinbarungen wurden nun durch die Deutsche Bischofskonferenz bei ihrer Vollversammlung im September 1973 gebilligt. Die Vereinbarungen selbst wurden bisher noch nicht publiziert. Es ist aber von ihnen die Rede in dem Bericht Kardinal Döpfners über die Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz vom 24. bis 27. September 1973 in Fulda[6]. Dort heißt es in II, 2 unter dem Titel „Vereinbarung über eine begrenzte Gottesdienstgemeinschaft zwischen der Alt-Katholischen und der Römisch-Katholischen Kirche in Deutschland": „Diese Vereinbarung schafft keine volle Kirchen- und Eucharistiegemeinschaft zwischen beiden Kirchen, sie ermöglicht vielmehr eine pastorale Hilfe für besondere Ausnahmefälle . . . Gläubige beider Kirchen sind ermächtigt, sooft dazu ein ernstes Bedürfnis rät und ein Priester der eigenen Kirche nicht erreichbar ist, die Sakramente der Eucharistie, der Buße und der Krankensalbung von einem Geistlichen der anderen Kirche zu erbitten."

Hier ist festzuhalten: Die Zulassung zur Eucharistie ist nicht auf schwere Notfälle begrenzt: es genügt ein *ernstes Bedürfnis* bei gleichzeitiger Nicht-Erreichbarkeit eines Priesters der eigenen Konfession – Bedingungen, die für die Altkatholiken so häufig gegeben sein werden, daß man kaum mehr von Ausnahmefällen sprechen kann. Das Abkommen ist *wechselseitig:* auch Katholiken sind zum altkatholischen Abendmahl zugelassen, wenn auch hier die genannten Bedingungen wohl nur selten erfüllt sein dürften.

[4] P. Bläser, Das Gespräch zwischen römisch-katholischer und altkatholischer Kirche in Deutschland, in: Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs (Festschrift H. Fries), hrsg. v. M. Seckler, O. H. Pesch, J. Brosseder, W. Pannenberg (Graz, Wien, Köln 1972) 530.

[5] P. Bläser, a. a. O. 525.

[6] Veröffentlicht in: KNA 29. 9. 1973.

Die theologische Bedeutung der Vereinbarungen mit der altkatholischen Kirche

Bei einer Würdigung der Regelungen über die Eucharistiegemeinschaft mit den Orthodoxen durch das Konzil und der Vereinbarungen mit den Altkatholiken ist zuerst festzuhalten, daß hier der grundsätzliche Einwand gegen jede Form von Abendmahlsgemeinschaft, sie stelle eine „öffentliche Option" für eine andere Kirche dar, nicht mehr aufrechterhalten wird. Es ist sehr wohl möglich, unter bestimmten Voraussetzungen in einer anderen Kirche das Abendmahl zu empfangen, ohne daß man sich dadurch eo ipso von der eigenen Kirche trennen und der anderen Konfession anschließen würde. Ebensowenig bedeutet der Kommunionempfang in einer katholischen Eucharistiefeier für einen Nichtkatholiken implizit eine Konversion zur katholischen Kirche und ihrer Lehre, oder setzt eine solche notwendigerweise voraus.

Auf dem Hintergrund dieser neuen praktischen Situation sind nun die *theologischen Kriterien,* die über eine Möglichkeit der Communicatio in sacris entscheiden, und die allein Ausnahmeregelungen rechtfertigen können, neu zu überdenken, nämlich die Kriterien der Glaubens- und Gehorsamsgemeinschaft und das Kriterium des rechten Amts, das seit dem Konzil die beiden anderen Kriterien teilweise überlagert und ersetzt hat.

Das Kriterium der Glaubensgemeinschaft

Bereits durch die Regelung des Konzils gegenüber den Ostkirchen wurde deutlich, daß die volle Gemeinschaft im Glauben nicht ausschließlich geltendes Kriterium für eine Zulassung zur Eucharistiefeier und zum Kommunionempfang sein kann.

Die Orthodoxie nennt sich selbst „die Kirche der sieben ökumenischen Konzilien". Die spätere Lehrentwicklung der Kirche des Westens wird von ihr nicht als verpflichtender Glaube anerkannt. Dies gilt vor allem für die Definition des Jurisdiktionsprimats und der päpstlichen Unfehlbarkeit. Ganz ähnlich ist die Glaubenslehre der altkatholischen Kirche: sie versteht sich als Kirche der ersten Jahrhunderte bzw. als Kirche der Konzilien des ersten Jahrtausends. Sie akzeptiert die Entscheidungen von Trient nur insoweit, als sie mit den alten Konzilien übereinstimmen, und lehnt die dogmatischen Formulierungen des 19. und 20. Jahrhunderts ausdrücklich ab.

Damit ist vom Glaubensinhalt her die Situation mit der der Orthodoxie weitgehend identisch. Aber während man die ostkirchliche Ablehnung der Unfehlbarkeit des Papstes und seines Jurisdiktionsprimats über die ganze Kirche noch als eine historische Auseinanderentwicklung interpretieren und ihr dadurch ein nur geringes theologisches Gewicht zumessen konnte, ist dies bei der altkatholischen Kirche sicher nicht mehr möglich. Die ausdrückliche Ablehnung des Ersten Vatikanums und seiner Beschlüsse ist für das Selbstverständnis der Altkatholiken von fundamentaler Bedeutung. Bezeichnet man die Trennung der Ostkirche vom Westen als „Schisma", so hat man im Fall der

Altkatholiken von „Häresie" zu sprechen. In der Utrechter Erklärung der Bischöfe der altkatholischen Kirchen vom 24. September 1889 heißt es dazu: „Als mit dem Glauben der alten Kirche in Widerspruch stehend und die altkirchliche Verfassung zerstörend, verwerfen wir die vatikanischen Dekrete vom 18. Juli 1870 über die Unfehlbarkeit und den Universal-Episkopat oder die kirchliche Allgewalt des römischen Papstes." Einen Ehrenprimat, wie er sich in der alten Kirche entwickelt hatte, lehnten die altkatholischen Bischöfe dagegen nicht ab: „Das hindert uns aber nicht, den historischen Primat anzuerkennen, wie denselben mehrere ökumenische Konzilien und die Väter der alten Kirche dem Bischof von Rom als dem primus inter pares zugesprochen haben mit der Zustimmung der ganzen Kirche des 1. Jahrtausends."

Über spätere Dogmen wird ausgesagt: „Wir verwerfen auch, als in der Hl. Schrift und der Überlieferung der ersten Jahrhunderte nicht begründet, die Erklärung Pius IX. vom Jahre 1854 über die unbefleckte Empfängnis Mariä." [7] Zum Dogma von der leiblichen Himmelfahrt Marias erklärte die altkatholische Bischofskonferenz am 26. Dezember 1950 mit großer Feierlichkeit unter der Überschrift „Im Namen der allerheiligsten Dreieinigkeit": Wir weisen „aufs neue die vom Bischof von Rom proklamierte Lehre von der unbefleckten Empfängnis Mariä zurück, und heute ebenso die an Allerheiligen 1950 definierte und verkündete Lehre von der leiblichen Aufnahme der heiligen Jungfrau Maria in die himmlische Herrlichkeit. Wir bedauern, daß die Kirche von Rom sich durch diese neue Lehre wiederum einen Schritt weiter von der Wahrheit, die allein aus Gott ist, entfernt hat, und daß dadurch die Trennung der Christenheit, die nach Herstellung der Einheit strebt, aufs neue verschärft wird." [8] Eine Erklärung der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz zum 100. Gedenktag der Beschlüsse des Ersten Vatikanums betont noch 1970, also zu einer Zeit, in der die Gespräche mit der katholischen Kirche mit großer Energie und Zuversicht geführt wurden, „daß in der Kirche der Einspruch gegen diese Festlegung (des Ersten Vatikanums) zu Recht erfolgt ist" [9].

Neben den hier aufgezeigten Unterschieden im Glaubensverständnis der beiden Kirchen dürfen selbstverständlich die weitreichenden Gemeinsamkeiten im Glauben vor allem deswegen nicht übersehen werden, weil viele Neuanstöße, die das Zweite Vatikanum brachte, in erstaunlicher Weise den Reformen gleichen, die die Altkatholiken vor hundert Jahren durchführten. „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." [10] Trotzdem bleibt bestehen, daß

[7] Zitiert nach U. Küry, Die altkatholische Kirche. Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Anliegen (Die Kirchen der Welt, Bd. 3) (Stuttgart 1966) 426.

[8] U. Küry, a. a. O. 430.

[9] W. Küppers, Zwischen Rom und Utrecht. Zur neueren Entwicklung der Beziehungen zwischen alt-katholischer und römisch-katholischer Kirche, in: Begegnung (Festschrift H. Fries) 520.

[10] V. Conzemius, Rückblick auf ein synodales Aggiornamento. Hundert Jahre Altkatholizismus, in dieser Zschr. 191 (1973) 377.

vor allem in der Frage des päpstlichen Jurisdiktionsprimats und der Unfehlbarkeit beide Kirchen in ihrer offiziellen Lehre in direktem Widerspruch zueinander stehen. Daß es sich dabei nicht um ein vielleicht unbedeutendes Randphänomen handelt, zeigt die gegenwärtige Auseinandersetzung um die Unfehlbarkeit und um das Dekret „Mysterium ecclesiae" in der katholischen Theologie.

Die Gewährung einer – wenn auch begrenzten – Gottesdienstgemeinschaft mit den Altkatholiken bedeutet damit, daß Glaubensdifferenzen allein, auch wenn sie heute noch Kirchen trennen, nicht notwendigerweise eine Eucharistiegemeinschaft unmöglich machen. Die Behauptung, die oft gegen eine Zulassung zum katholischen Abendmahl vorgebracht wird, Eucharistieempfang in der katholischen Kirche schließe unabdingbar eine Anerkennung der ganzen katholischen Lehre einschließlich der Definition des päpstlichen Primats und der Unfehlbarkeit mit ein oder setze sie voraus, ist damit nicht mehr haltbar.

Das Kriterium der Gehorsamsgemeinschaft

Durch das Zweite Vatikanum wurde eine begrenzte Gottesdienstgemeinschaft mit den orthodoxen Kirchen ermöglicht, obwohl diese den universalen Jurisdiktionsprimat des Papstes nicht anerkennen. Die Tatsache, daß damit die Gehorsamsgemeinschaft nicht mehr als unabdingbare Voraussetzung für jede Eucharistiegemeinschaft angesehen werden kann, erfährt durch die Vereinbarungen mit der altkatholischen Kirche eine Verdeutlichung und weitere Interpretation.

Der Protest gegen die Beschlüsse des Ersten Vatikanums führte 1871 bzw. 1872 zur Exkommunikation derer, die diesen Widerstand anführten. Hierbei war auf seiten der Exkommunizierten keineswegs an eine Trennung von der Kirche oder an die Errichtung einer eigenen Kirche gedacht; sie fühlten sich vielmehr als eine – wenn auch im Augenblick verstoßene – Bewegung innerhalb der Kirche. Beim Münchner (Alt-)Katholikenkongreß vom 22. bis 24. September 1871 wurde darum formuliert: „Wir erklären die wegen unserer Glaubenstreue über uns verhängten kirchlichen Zensuren für gegenstandslos und willkürlich und werden durch dieselben an der Betätigung der kirchlichen Gemeinschaft in unserem Gewissen nicht beirrt und nicht verhindert." [11]

Da sich aber eine Betätigung innerhalb der Kirche, von der sie exkommuniziert waren, für die Betroffenen als unmöglich herausstellte, war die Bewegung vor die Alternative gestellt, entweder auf kirchliche Handlungen zu verzichten, oder eigene Gemeinden zu errichten. Johann Friedrich v. Schulte stellte beim Münchner Kongreß den Antrag, es sei „an allen Orten, wo sich das Bedürfnis einstellt und die Personen vorhanden sind, eine regelmäßige Seelsorge ... und, sobald der richtige Moment gekommen ist, eine regelmäßige bischöfliche Jurisdiktion zu errichten" [12]. Döllinger

[11] U. Küry, a. a. O. 424.
[12] Ebd. 66.

wandte sich gegen diesen Vorschlag; er wollte nicht „Gemeinde gegen Gemeinde und Altar gegen Altar stellen". Döllinger selbst hat sich auch aller priesterlichen Funktionen nach seiner Exkommunikation enthalten. Dennoch wurde 1871 der Antrag von Schultes auf Gründung eigener Gemeinden mit großer Mehrheit angenommen: die Altkatholiken konstituierten sich als eigene Kirche, wenn auch als Notkirche, als „Kirche wider Willen".

Diese Verselbständigung kam zu ihrem Abschluß, als 1873 Josef Hubert Reinkens zum ersten altkatholischen Bischof gewählt wurde und durch die Kirche von Utrecht, die aus einem jansenistischen Schisma hervorgegangen war, die Bischofsweihe empfing. Seither betrachtet sich die altkatholische Kirche als eigenständige, legitime Kirche in der bischöflichen apostolischen Sukzession. Die Ablehnung des Ersten Vatikanums durch die in der Utrechter Union zusammengeschlossenen Kirchen, also vor allem durch die altkatholische Kirche, bedeutet dagegen nicht, daß damit der Papst nicht als Patriarch des Abendlands, als „primus inter pares" anerkannt würde. Tatsächlich wurde auch grundsätzlich die Wahl und die Weihe eines neuen Erzbischofs von Utrecht der Kirche in Rom immer angezeigt und mitgeteilt, worauf als Antwort Roms regelmäßig dessen Exkommunikation erfolgte. Seit 1893 unterblieben daraufhin diese Mitteilungen. Als am 7. Dezember 1969 Marinus Kok zum neuen Erzbischof-Koadjutor von Utrecht geweiht wurde, nahm man den alten Brauch wieder auf, worauf erstmals statt einer Bannbulle ein Glückwunschschreiben des Papstes erfolgte und als Geschenk eine Faksimileausgabe des Codex Vaticanus überreicht wurde[13].

Trotz dieses Wandels im äußeren Verkehr bleibt bestehen: die altkatholische Kirche ist eine Kirche, die eine eigene Jurisdiktion gegen die römische Jurisdiktion aufgebaut hat und die darum in ihrer Lebensgestaltung und in ihrem Gehorsam von Rom getrennt ist. Die Aufnahme einer – wenn auch begrenzten – Gottesdienstgemeinschaft mit den Altkatholiken zeigt damit aufs neue und deutlicher als die Vereinbarung mit den orthodoxen Kirchen, daß eine fehlende Gehorsamsgemeinschaft allein keineswegs notwendigerweise eine Eucharistiegemeinschaft unmöglich macht. Die Behauptung, volle Kirchengemeinschaft sei die unabdingbare Voraussetzung für Eucharistiegemeinschaft, oder Eucharistieempfang in der katholischen Kirche schließe eo ipso die Anerkennung des päpstlichen Primats mit ein, ist damit nicht mehr zu halten.

Das Kriterium des rechten Amts

Zur Frage des Amts in der Kirche und über eine gegenseitige Anerkennung der Ämter sagt der Bericht über die Bischofskonferenz, die Vereinbarung „enthält klare Regelungen für den Fall der Übernahme eines Amtsträgers der einen Kirche in den Dienst der anderen". Die Aufnahme einer begrenzten gegenseitigen Gottesdienst-

[13] Dokumentiert in: Internationale Kirchliche Zeitschrift 60 (1970) 200–204.

gemeinschaft impliziert notwendigerweise eine Anerkennung des Amts in der altkatholischen Kirche; denn nur unter dieser Voraussetzung ist es möglich, daß die Regelungen des Zweiten Vatikanums gegenüber den Ostkirchen auf die Altkatholiken angewandt werden können.

Bei einer theologischen Würdigung dieser impliziten Anerkennung des Amts in der altkatholischen Kirche müssen nun einige Argumente neu überdacht werden, die in der gegenwärtigen Diskussion gegen die Möglichkeit einer Anerkennung der Ämter in den Kirchen der Reformation angeführt werden. Die Vereinbarungen mit der altkatholischen Kirche lassen diese Argumente, die in der Diskussion um das Memorandum der ökumenischen Institute über „Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter" vorgebracht wurden, in einem neuen Licht erscheinen.

In seiner insgesamt zustimmenden und durchaus positiven Kritik an diesem „Ämtermemorandum" hat Karl Rahner als Einwand vorgebracht, daß „für ein katholisch verbindliches Verständnis des Amts" nicht die „katholische Lehre vom Papsttum ausgeklammert" werden könne. Es müsse vielmehr geklärt werden, „ob eine gegenseitige Anerkennung des Amts im allgemeinen auch und in gleicher Weise eine Anerkennung der je einen Gesamtstruktur des Amts in der jeweiligen Kirche impliziere" [14]. Entgegen dieser Kritik erscheint der Deutschen Bischofskonferenz eine Anerkennung des Amts bei gleichzeitiger Ungeklärtheit der Frage nach dem Papsttum offensichtlich als möglich und durchführbar.

In diesem Zusammenhang sind vor allem die Äußerungen J. Ratzingers zum Problem einer Anerkennung der Ämter neu zu bedenken. Ratzinger betont, daß bei einer Würdigung des Amts der formale und der inhaltliche Aspekt nicht getrennt werden können; es sei unzulässig, allein die Form der Amtsübertragung und der Sukzession zu untersuchen, ohne gleichzeitig deren inhaltliche Bestimmung, also die kirchliche Überlieferung, mit zu betrachten. Ratzinger unterstreicht dabei die kirchliche Qualität der Ordination: „Die Handauflegung findet *in* der Kirche statt und lebt von ihr. Sie ist nichtig ohne sie; eine Handauflegung, die nicht Eintreten in den Lebens- und Überlieferungszusammenhang der Kirche ist, ist keine kirchliche Handauflegung." Dies führt Ratzinger zu einer Kritik an den sogenannten „hochkirchlichen" Bewegungen, weil diese an einer ununterbrochenen bischöflichen Sukzession festhalten oder sie wieder anstreben, ohne gleichzeitig eine Eingliederung in die katholische Kirche zu intendieren. Ratzinger kommt zu dem Ergebnis: Es ist „in dieser Frage dadurch und nur dadurch voranzukommen, daß Einverständnis einmal über die Inhaltlichkeit des zu bekennenden Glaubens und zum anderen über die Kirche als vollmächtigen Träger des Bekenntnisses gefunden werde" [15]. Es wird hier nicht näher geklärt, was unter „Kirche" in diesem Zusammenhang zu verstehen ist; deutlich wird allerdings, daß Ratzinger das

[14] Frankfurter Allgemeine Zeitung 14. 2. 1973; abgedruckt in: Amt im Widerstreit, hrsg. v. K. Schuh (Berlin 1973) 142–145.

[15] J. Ratzinger, Bemerkungen zur Frage der apostolischen Sukzession, in: Amt im Widerstreit 44 f.

Amt so sehr vom Glauben der Kirche und der kirchlichen Überlieferung her bestimmt sieht, daß für ihn nicht Kirche dort ist, wo sich mittels eines isolierten Kriteriums gültiges Amt festhalten läßt, sondern umgekehrt nur dort gültiges Amt sein kann, wo rechte Kirche lebt.

Entgegen dieser Argumentation hat die Deutsche Bischofskonferenz das altkatholische Amt implizit anerkannt, obwohl es inhaltlich – durch den Glauben, auf dem es gründet und den es verkündet – vom Glauben der katholischen Kirche in einer Frage, die heute noch kirchentrennende Kraft hat, unterschieden ist. Das altkatholische Amt wurde anerkannt, obwohl kein Einverständnis über die Kirche, in der und von der es seine Lebenskraft erhält, erzielt wurde. Die Bischofskonferenz hat damit die Gemeinschaft des Glaubens nicht zum allein entscheidenden Kriterium für eine Anerkennung des Amts gemacht, sie hat ein Amt außerhalb der katholischen Gehorsamsgemeinschaft als gültiges priesterliches Amt gewürdigt. Eine Differenz im Glaubensbewußtsein allein und eine Kirchenspaltung allein bedeuten damit offensichtlich nicht eo ipso, daß rechtes kirchliches Amt nicht verwirklicht sein könnte und gegenseitige Eucharistiegemeinschaft damit unmöglich wäre.

Die theologische Grundlage, auf der die Bischofskonferenz ihre Entscheidung über die Aufnahme einer begrenzten Gottesdienstgemeinschaft treffen konnte, war offensichtlich die Wertung des Amts in der altkatholischen Kirche als gültiges Priestertum in der ununterbrochenen Kette bischöflicher Handauflegungen. Es darf hier nun nicht übersehen werden, daß es problematisch wäre, wenn man aus dem Fehlen einer solchen ununterbrochenen Kette ein für sich allein wirkendes Kriterium gegen eine Communicatio in sacris folgern würde, also gegenüber den Kirchen der Reformation eine Eucharistiegemeinschaft auf Gegenseitigkeit grundsätzlich ausschließen wollte. J. Ratzinger ist zuzustimmen, wenn er dazu feststellt, daß die Problematik des Amts „nicht durch eine Handauflegungskasuistik (mit oft historisch sehr zweifelhaften Gründen) zu bewältigen" ist, weil „für den Katholiken nicht primär das Abreißen der Handauflegungskette" das eigentliche Problem ist, das von den Kirchen der Reformation trennt[16]. Die Tatsache, daß sich gegenüber der altkatholischen Kirche an diesem Punkt keine Schwierigkeiten ergeben, war für die Entscheidung der Bischofskonferenz zweifelsohne eine Entlastung. Die gegenwärtige Diskussion über das Verhältnis der apostolischen Sukzession zur Kette bischöflicher Handauflegungen und die sich hier ergebenden vielgestaltigen historischen und theologischen Probleme, die heute vor allem in der Auseinandersetzung um eine Reihe von „Amtspapieren" in den USA, in Frankreich, England und Deutschland erörtert werden[17], lassen Möglichkeiten sichtbar werden, nach denen eine Unterbrechung der Kette bischöflicher Handauflegungen allein eine Anerkennung des Amts und damit eine Communicatio in sacris noch nicht grundsätzlich unmöglich machen muß. Bei künftigen Vereinbarungen mit anderen Kirchen scheint

[16] J. Ratzinger, a. a. O. 44.

[17] Vgl. Der priesterliche Dienst V: Amt und Ordination in ökumenischer Sicht, hrsg. v. H. Vorgrimler (Quaestiones disputatae 50) (Freiburg, Basel, Wien 1973), bes. 53–71.

darum die Unterbrechung der Kette der bischöflichen Handauflegungen nicht mehr ein Kriterium sein zu müssen, das allein und für sich genommen eine gegenseitige Eucharistiegemeinschaft in jedem Fall auszuschließen hätte.

Die Beschlüsse der Deutschen Bischofskonferenz über die Aufnahme einer begrenzten Gottesdienstgemeinschaft mit der altkatholischen Kirche zeigen, daß kein Kriterium, das gegen eine Zulassung zur Eucharistie angeführt wird, für sich allein die Kraft hat, bei einer grundsätzlichen Übereinstimmung in der Eucharistielehre eine Communicatio in sacris notwendigerweise auszuschließen. Daraus darf nun nicht gefolgert werden, daß es keine Maßstäbe gäbe, an denen man die Möglichkeit einer Eucharistiegemeinschaft beurteilen könnte, und daß darum die Communicatio in sacris grundsätzlich freigegeben werden müßte. Noch weniger kann gefordert werden, daß in dieser Frage Beliebigkeit zu walten habe. Es ist unbestritten die Aufgabe der *zuständigen Autoritäten*, in Einzelfällen zu prüfen, ob Ausnahmen gewährt werden können und sollen. Allerdings ist es nach den neueren praktischen Regelungen nicht mehr möglich, lediglich durch ein Messen an einem allgemeingültigen Einzelkriterium jeden konkreten Fall zu entscheiden. Nur eine Berücksichtigung und ein *Abwägen der gesamten Situation* in einer umfassenden Gesamtschau, nicht aber ein Nachmessen an einer einzigen Forderung, kann eine sachgerechte Lösung der anstehenden Fragen gewährleisten.

Eine besondere Bedeutung in dieser ganzheitlichen Betrachtung der Situation müßten – dies sei abschließend noch besonders hervorgehoben – neben den objektiven Kriterien, die bisher fast ausschließlich zur Entscheidung herangezogen wurden, auch die subjektiven Gegebenheiten der Betroffenen gewinnen. Die Deutsche Bischofskonferenz hatte bei ihrer Regelung für konkrete Fälle die Ermöglichung *pastoraler Hilfen* im Auge; sie tat dadurch einen wichtigen Schritt hin zu einer differenzierteren Betrachtung der jeweiligen Situation. Es erscheint als unerläßlich, daß in Zukunft neben der physischen oder moralischen Unmöglichkeit, einen Geistlichen der eigenen Konfession zu erreichen, auch andere, subjektive Gesichtspunkte mit gewürdigt werden: z. B. – wie es Bischof Elchinger getan hat – die besondere Situation konfessionsverschiedener Ehen, und – wie es die Synodenvorlage zum Gottesdienst vorschlägt – die Gewissensentscheidung der Betroffenen.

Fränzi Maierhöfer

Moderne Totentänze

Zum Problem des Todes im modernen Drama

Denn wer ertrüg' der Zeiten Spott und Geißel,
Des Mächt'gen Druck, des Stolzen Mißhandlungen,
Verschmähter Liebe Pein, des Rechtes Aufschub,
Den Übermut der Ämter und die Schmach,
Die Unwert schweigendem Verdienst erweist,
Wenn er sich selbst in Ruhstand setzen könnte
Mit einer Nadel bloß? Wer trüge Lasten
Und stöhnt' und schwitzte unter Lebensmüh'?
Nur daß die Furcht vor etwas nach dem Tod –
Das unentdeckte Land, von des Bezirk
Kein Wandrer wiederkehrt – den Willen irrt,
Daß wir die Übel, die wir haben, lieber
Ertragen, als zu unbekannten fliehn.

Shakespeare, Hamlet, III,1

Hamlets berühmter Monolog (III,1), in älteren Aufführungen mit einem Totenschädel in der Hand gesprochen, enthält die unklar empfundene Doppeldeutigkeit und Bedeutungsverschiebung von Todesfurcht und Todessehnsucht, welche die Nachfahren des Dänenprinzen in der Literatur, lauter „Miniaturhamlets" (Tschechow), zwar keinesfalls wortgewaltiger, doch bewußter ausdrücken.

Hamlet fürchtet das Leben und nicht dessen Ende, welches ihm das ersehnte Verebben der „See von Plagen", der er sich ausgesetzt sieht, bereiten würde. Er glaubt nur die Auswahl zwischen zwei Übeln zu haben – einem kaum erträglichen Diesseits und einem unbekannten, daher schreckenerregenderen Jenseits, dem „unentdeckten Land", dessen Grenzen zu überschreiten er nicht wagt. Seine Nachfolger, einig mit ihm in der Lebensfurcht als Hemmnis vor dem Leben, teilen des Prinzen noch intensivere Jenseitsfurcht nicht mehr. Sie befinden sich in der Situation der Akteure von Calderons „Großem Welttheater", die nun zum Bewußtsein ihrer selbst erwacht sind. Zwar spielen sie die ihnen zugewiesenen Rollen in der ihnen zugeteilten Verkleidung, doch wissen sie, daß sie *Theater* spielen und nicht leben. „Wir sind Schauspieler – wir sind das Gegenstück des Menschen!" (RG 57)[1] bekennen die Komödianten in Tom Stoppards

[1] Zitiert wird aus folgenden Stücken: Tom Stoppard, Rosenkranz und Güldenstern (RG) (Reinbek 1967); Eugène Ionesco, Der König stirbt (K), in: Theaterstücke 3 (Neuwied 1964); Eugène Ionesco, Das große Massakerspiel (M), in: Der Schlamm. Das große Massakerspiel (Neuwied 1971); Michel de Ghelderode,

Spiel „Rosenkranz und Güldenstern" (Uraufführung 1966). Das deutlich in der Beckett-Nachfolge stehende Stück bemüht sich, die Unglaubwürdigkeit theatralischer Existenz und damit den Theatertod als solchen zu entlarven. Nicht Hamlet spielt die Hauptrolle, sondern zwei Randfiguren Shakespeares, Rosenkranz und Güldenstern, ehemalige Studienkollegen des Prinzen, die ihn nun beobachten und aushorchen, dann nach England geleiten und schließlich verraten sollen. Hier stehen diese beiden Handlungsgehilfen im Mittelpunkt, das Sinnlose ihres Tuns, die lächerliche Marionettenhaftigkeit ihres Daseins und ihr kläglicher Untergang, dem bei Shakespeare nicht einmal die Ehre eines eindrucksvollen Bühnentods widerfährt.

Ihr Zusammentreffen mit der von Hamlet gemieteten Schauspielertruppe verunsichert sie in ihrem eigenen, bislang kaum bedachten Rollenverhalten, hebt den Unterschied zwischen Schauspielern und „Schauspielern" auf. Damit wandelt sich die Schlußszene der Tragödie „Hamlet" – in Stoppards Schauspiel sind originale Shakespeare-Szenen und -Texte einmontiert – zu einem bühnenwirksamen Arrangement, zu einer Schaustellung von Leichen, zu einer glänzenden Gelegenheit für Schauspieler also, ihr berufliches Können zu beweisen und „Todesarten für jedes Alter und alle Gelegenheiten" (RG 115) vorzuspielen. Der Tod wird präsentiert als heroisch-romantisches Schlußtableau, als Theatercoup, der ein effektvolles Abtreten von der Bühne gewährleistet, vielleicht eine Umgruppierung der Darsteller oder gar eine neue Truppe erfordert, aber sonst unwirklich, d. h. folgenlos bleibt. „Nein . . . nein . . .", sagt Stoppards Gül(denstern), „nicht für *uns*, so ist es nicht. Sterben ist nicht romantisch, und der Tod ist kein Spiel, das schnell vorbeigeht . . . Der Tod ist gar nichts . . . Der Tod . . . ist nicht . . . Er ist die Abwesenheit jeder Anwesenheit, weiter nichts . . ." (RG 116).

Dem gleichsam als literarisches Zitat „servierten" Blutbad am Schluß des Shakespeare-Dramas steht bei Stoppard Ros' und Güls stilles, willen- und widerstandsloses, unauffälliges Verschwinden von der Bühne gegenüber. Das Stück endet ohne Ende. Die Fragwürdigkeit des Schautods im Theater und der Welt als Bühne wurde als neuer Bühneneffekt ins Scheinwerferlicht gerückt. Der Tod bleibt ausgespart.

Die Paradoxie der Aussparung des Todes bei gleichzeitiger Todesbesessenheit, der Versuch oder die oft gezielte Absicht, ein tabuisiertes Thema zu behandeln, indem man ihm ausweicht, kennzeichnen die hier genannten Stücke. Ihre Autoren entstammen verschiedenen Generationen und Nationalitäten. Herkunft, die jeweiligen Bezugsfelder möglicher Anregungen und Einflußnahmen lassen sich schwerlich vergleichen. Gemeinsam ist ihnen jedoch das vielleicht kaum oder gar nicht bewußte Bemühen, sich von der tradierten bedrückenden, ganz und gar unfrohen Totentanzvorstellung durch deren Verfremdung zu befreien.

Die Ballade vom großen Makabren (B), Die Greise (G), in: Theater (Neuwied o. J.); Stanislaw Witkiewicz, Narr und Nonne (N), in: Das Wasserhuhn. Narr und Nonne (Frankfurt 1965); Friedrich Dürrenmatt, Der Meteor (Me) (Zürich 1966); Jean Tardieu, Faust und Yorick (Fa), in: Kammertheater (Neuwied 1960); Samuel Beckett, Endspiel (E), in: Dramatische Dichtungen I (Frankfurt 1963).

Jedermanns Tod

„Wer recht in seinem Leben tut,
Den überkommt ein starker Mut
Und ihn erfreut des Todes Stund,
Darin ihm Seligkeit wird kund."

Mit diesen Worten mahnt Jedermanns Mutter ihren Sohn in Hofmannsthals allegorischem „Spiel vom Sterben des reichen Mannes" (1911). Bald sieht sich der scheinbar selbstsichere Prasser Jedermann vor die Alternative gestellt, vor der seine Mutter ihn warnte, nämlich „zu sterben, doch ärger noch auf ewig (zu) verderben". Der Tod als Bote lädt ihn vor Gottes Thron. Dort soll er Rechenschaft ablegen. Jedermann, der stets gesellig lebte, erwirkt eine Gnadenfrist, innerhalb deren er sich jemandes „Geleit" erbitten will, um seine Sache nicht allein vertreten zu müssen. „Werke" allein sind zu schwach, um ihm zu helfen. „Glaube" tritt hinzu. Beiden zusammen gelingt es, ihn dem Zugriff des siegessicher wartenden Teufels zu entziehen, da durch den Opfertod Christi Jedermanns Schuld bereits „vorausbezahlt" ist.

Die gewährte Frist, die in Hofmannsthals erneuertem Mysterienspiel mit dessen intaktem Glaubensgerüst nur ein Spielraum ist, um Jedermanns Umkehr und Rettung als Lehrbeispiel vorführen zu können, wird zeitgenössischen Autoren zum eigentlichen Problem – das von jedermann nachprüfbare Erlebnis der entschwindenden Zeit.

Ionescos bekannte Jedermann-Figur Behringer, eine seltsame Mischung aus allgemeingültig-sein-sollender Allegorie und der personifizierten inneren Erfahrung des Dichters, tritt in dem Einakter „Der König stirbt" (1962), dessen Spieldauer der Handlungsdauer entspricht, als abgetakelter und heruntergekommener Herrscher auf. Sein Ende setzt zugleich der Vorstellung ein Ende. Behringer I. hat sich selbst entmachtet, da er, wie Prinz Hamlet, die Welt, die aus den Fugen war, nicht wieder einrichten wollte. Ihm mißriet – um seine eigenen Worte abzuwandeln – alles, weil er seinen Willen nicht zusammennahm und nie Zeit hatte, sich Zeit zu nehmen. Nun zeigt sein Palast Risse. Das Feuer, die Sonne gehorchen ihm nicht mehr. Seuchen und Plagen suchen Land und Untertanen heim. König Behringer, der einst die Mitte seines unendlichen und zugleich vergänglichen Reichs darstellte, verschwindet zusammen mit ihm. Er weiß, daß er sterben muß, vermeint aber in kindischer Verkennung seiner Machtmittel, er könne den Zeitpunkt selbst bestimmen. „Wenn ich will, wenn ich Zeit habe, wenn ich es beschließe" (K 17).

Das Spiel vom Sterben des Königs, angeregt von Shakespeares „Richard II." und von dessen Größe fast erdrückt, bezieht die schwache Antriebskraft seiner Anti-Aktion aus dem Mißverhältnis zwischen Behringers narzißtischem Ichverhaftetsein („Laß alle sterben, wenn ich nur ewig lebe", K 36) und seinem lebenslangen Zurückweichen vor den Ansprüchen des Lebens, zwischen hybrider Selbsterhöhung („Ich muß die Hostie sein", K 34), der Forderung, *sein* Leben solle als beispielhaft nachgelebt werden, und seinem tatsächlichen trostlosen Versagen. Voller Selbstmitleid und nicht ohne geheimes

Einverständnis mit seinem Verfall beobachtet er sein eigenes Verenden. Vergeblich versucht er im Triumph des Todes einen Sinn zu finden. Im Verlauf des Stücks verlagert sich die grausam-groteske Absurdität von der jämmerlichen Kasperlefigur Behringers I. auf den Tod. „Sterben ist unnatürlich, weil man nicht will" (K 39).

Der zum Jedermann-König erhobene Kleinbürger Behringer kann nicht sterben, weil er nie gelebt hat. Er entgleitet der Welt wie sie ihm. An der Hand der dunklen und rätselhaften Königin Margarete vollführt er eine zeremonielle Scheinloslösung von der Welt – angezeigt durch eine rituelle Entkleidungsszene –, schreitet auf Stufen hinauf, um im bereitstehenden Rollstuhl, zu dem sein Thron verkümmerte, die ewige Ruhe zu finden. „Es lohnt sich nicht mehr zu atmen. Wozu so viel Unruhe, nicht wahr? Du kannst dich setzen" (K 64).

Die Barockmethode, den Tod durch leuchtende Ruhmestaten zu überlisten und auf diese Weise wenigstens relative Unsterblichkeit zu erlangen, die bereits Hamlet nicht mehr unreflektiert nachvollziehen konnte (Hamlet IV, 1), ermangelt bei Ionescos König Jedermann jeden Ansatzpunkts. „Die Angst verstopft seinen Horizont" (K 35). Ihm fehlen „Werke" und „Glaube", sogar der Glaube an die Werke. Spurenlos und unvermißt verschwindet er in einer „Art Nebel" (K 64), versinkt im grauen Nichts, nachdem er sich während seines „Sterbens" vergeblich die Gretchenfrage der modernen Literatur stellt: Welch glückliche Erinnerung hilft mir? Wer erinnert sich an mich? Königin Margarete, die seine Fesseln zur Welt auflöst, treibt damit auch die Auflösung seiner Person voran. Sie belehrt ihn: „Alles wird von einem Gedächtnis behalten, das sich nicht erinnern kann. Das Salzkorn, das sich im Wasser auflöst, verschwindet nicht. Es macht das Wasser salzig" (K 62).

Der Alptraum des Todes nach einem Alptraum von Leben („Der Träumer verläßt seinen Traum", K 62) tritt in Ionescos späterem Stück „Das große Massakerspiel" (Uraufführung 1966) leibhaftig auf. Der den mittelalterlichen Totentänzen entstiegene „schwarze Mönch" nivelliert, indem er unterschiedslos niedermäht, wem er begegnet. Jedermann stirbt. Sie alle, „Tote auf Bewährung" (M 141), verenden als „Opfer einer absurden Krankheit" (M 149), für die es keine Heilung gibt. Ionescos Bote des Nichts und der Vernichtung, der wie die Pest in eine geschlossene Gesellschaft einbricht[2], stellt eine Art absurder Gerechtigkeit her, indem er die Absurdität jeden Daseins und die Sinnlosigkeit allen Tuns demonstriert, nicht nur die der kleinbürgerlichen Betriebsamkeit und der scheinbar naturwissenschaftlich abgesicherten Todesverleugnung (vgl. bes. Szene 17). In dieser szenischen Serie von „Krepiervorgängen" (J. Kaiser), die den Tod als „Übel . . . ohne Ursache" (M 105) darstellen, sind tiefe Gleichgültigkeit, stumpfe Unpersönlichkeit („Eine absolute Einsamkeit befragt ein Universum ohne Gesichter", M 128), versteckte Vernichtungssehnsucht und lastende Langeweile das wahre Übel: „Ich langweile mich in der Todesangst" (M 129).

Die geheime Infamie der Vorstellung des Todes als lebensfeindlichen Vernichters,

[2] Ionesco schreibt, er gehe auf „dieselbe Quelle der Inspiration" zurück wie Camus mit seinem Roman „Die Pest", nämlich auf Daniel Defoes „Journal of the Plague Year" (1722).

der, rückwirkend als Un-Ziel, das Leben lähmt und verdirbt, dazu eine latente Wendung vom drohenden „Memento mori!" zum ermunternden „Memento homo!" (B 61) behandelt Michel de Ghelderodes „Ballade vom großen Makabren". Der Belgier, der gern die bunte Welt des spätmittelalterlichen Flamenlands als malerischen Rahmen für seine Spiele verwendet, lokalisiert dieses Stück „im Fürstentum Breughelland in Flandern, im soundsovielten Jahr nach der Erschaffung der Welt" (B 7).

Im Gegensatz zu Ionesco, der lediglich den Reigen der vom Knochenmann Massakrierten übernimmt, knüpft Ghelderode unmittelbar an das Motiv der mittelalterlichen Totentänze an. Sein sensenschwingender, zerstörungsfreudiger, freudefeindlicher morbider Makabrer („Im Namen des Schöpfers zerstöre ich . . .", B 60) heißt nicht „Tod", sondern „Nekrozotar". Er nennt sich selbst die „Hauptfigur im letzten Akt des Großen Welttheaters" (B 17). Eigens weist er auf seine „Requisiten" als Erkennungszeichen hin (vgl. B 17). Als „blind" mähender Handlanger eines finsteren, rachsüchtigen, rauschebartverzierten Großvatergötzen (vgl. die Anfangszeilen des Stücks), der seine eigene Schöpfung zu hassen scheint, verbreitet er Schrecken und Grauen. In seine „Zeremoniengewänder" gehüllt, den versoffenen Porprenaz als Reitpferd benutzend, ein Trompetensignal blasend, schreit Nekrozotar: „Huiih, voran. Feuer und Mord! Mord und Feuer! Ins Nichts mit allem! Der Mühlstein dreht sich! Die Geißel Gottes kommt herab! Die Farce ist bald vorbei! Die Stunde der Rache des Herrn ist angebrochen! Huiiiih!" (B 32).

Aber Ghelderodes „roter Reiter" hat – im Unterschied zu seinen mittelalterlichen Vorgängern – eine Geschichte und daher auch eine Zukunft. Einst war sein Wirkungsbereich, das Fürstentum Breughelland, ein schlaraffenlandähnliches Paradies, und Nekrozotar, „der Engel des Guten in den Städten der Menschen" (B 18), war „jung und voller Kraft, liebte das Leben und die Menschen" (B 78). Doch die jagten ihn davon. Er verbarg sich in einem Grab und wachte als Engel des Bösen auf (vgl. B 78 f.). Es scheint, als ob die Bewohner Breughellands selbst den Wandel verursacht und die nahende Katastrophe heraufbeschworen hätten, und zwar durch ihre lebensfeindliche, untergangsfreundliche Anpassungshaltung – durch ihr Warten auf Nekrozotar.

In seiner Eigenschaft als Mahner an die Vergänglichkeit erlaubt er es ihnen ja, nichts tun zu brauchen, da alles Irdische ohnehin dem Untergang geweiht ist. In seiner Eigenschaft als moralisches Schreckgespenst verzerrt er ihre Weltsicht, so daß ihnen, die auf Belohnung oder Strafe nach dem Eingreifen Nekrozotars warten, im Guten wie im Bösen nur übrigbleibt, aufs Ende der Welt zu hoffen (vgl. B 52). Der lebenslustige Säufer Porprenaz, der einzige, der bereit wäre, sein Leben für das der anderen zu geben, spricht die Doppeldeutigkeit und die Umdeutung des hohläugigen, mörderischen Knochengerippes deutlich aus: Als Nekrozotar, „ein Symbol" (B 17), den Porprenaz noch nicht als solches erkannt hat, mit der Sense in der Hand weit ausholend zu mähen beginnt, sagt der Trinker, Vertreter des dionysischen Prinzips: „Wie nützlich könntet Ihr zur Erntezeit Euch damit machen!" (B 17). In Ghelderodes verrückter und mit direkten und indirekten Bibelzitaten gespickter Pseudo-Apokalypse trinkt sich

schließlich Nekrozotar, angesteckt von der ungebrochenen Sauffreudigkeit seines „Pferdes" Porprenaz einen Rausch an, „damit wir fröhlich verrecken" (B 55). Der Kulminationspunkt der Katastrophe ist erreicht, als Nekrozotars gebrochener Dies-illa-Gesang in einen trunkenen Tanz umkippt: „Tanzen . . . tanzt . . . den Totentanz . . . hick . . ." (B 72).

Während der grellrote Schein blindwütiger Zerstörung („Ich mäh' das Unkraut und den Weizen", B 18) sich in ein sanftes rosa Licht verwandelt, stirbt Nekrozotar. Ähnlich wie sein vermeintlicher Herr, mit dem ihn Porprenaz eingangs beinahe verwechselt, hat er seine Rolle zu Ende gespielt. Der Trunkenbold, der grölend, falsch singend, aber lustig tanzend auftritt, wird von Nekrozotar unter sich begraben, als der von einem Baum herunterfällt. „Der alte Ewige ist tot, weh, weh! Der Arme konnt' sich nicht mehr halten in der Luft!", meint der Säufer und will erschrocken fliehen, um nicht des „Gottesmords" bezichtigt zu werden (B 13). Schon vorher mußte er überrascht feststellen, daß ihm der Lobpreis des „Ewigen", der für ihn „in der Natur enthalten" ist „wie Dotter im Ei" (B 9), nicht mehr recht gelingen will. „Ich find' die Melodie zu deinem Lob nicht mehr, war's nicht ein Kontertanz?" (B 9). Als er dann die Erde besingt und zu des „Ewigen" Ehre darauf tanzt, wird er durch brutale Steinwürfe Nekrozotars verprellt. Nur die beiden Liebenden Jusemina und Adrian überleben die Katastrophe unversehrt.

Zu ihrem eigenen Erstaunen überdauern auch die anderen Hauptfiguren. Nach ihrem Schein-Tod finden sie dann die Kraft zu zerstören, was sie – beinahe – zerstört hat.

Jedermanns Pseudo-Auferstehung

Mehr noch als die bitter ernsten und depressiven Todesfarcen des als klassischen „Absurden" arrivierten Autors Ionesco enthält Ghelderodes weniger bekanntes Stück sämtliche Merkmale des „absurden" Todes, der sich selbst aufhebt: die Angst vor Freude und Leben, die vorsätzliche, frei- und böswillige Herabminderung alles Erhebenden und Glückbringenden. Eine nahezu heidnische Haltung also, die, um ihn zu vermeiden, den Göttern Neid unterstellt, indem sie Leiden und Opfer als beschwichtigende Vorschubleistung anbietet. Die psycho-logische Folge dieser Jammertalpsychose – welche sich eben durch ihre Konsequenz als scheinheroisches Alibi vor dem Leben entlarvt – ist nicht der Tod, sondern ein vergebliches Warten auf das Ende, auf die Vernichtung der Person als Befreiung von der Angst. Scheinbare Wiederauferstehungen stellen den monotonen Kreislauf unpersönlichen Lebens wieder her, verurteilen alles, was geschehen ist, zum Niemals-dagewesen-Sein.

Schon das Stück „Narr und Nonne" (1923) des inzwischen als Vorläufer des „Absurden" anerkannten Polen Stanislaw Witkiewicz (1885–1939) enthält die genannten Elemente. Die Zentralfigur, der berühmte Schriftsteller Walpurg, der „Narr", der sich selbst als „lebenden Leichnam" (N 79) bezeichnet, ist im Irrenhaus „Zum kre-

pierten Kaninchen" gestrandet. Er kann nicht mehr schreiben, denn er will es nicht mehr. Schwester Anna, die sich wegen einer unglücklichen Liebe als „Nonne" zurückzog und sich „außerhalb des Lebens" stehend nennt (N 79), pflegt ihn. Die Liebe der beiden reicht nicht aus. Beider Vernichtungswille ist stärker. Sie zieht es vor zu leiden, zur Strafe dafür, daß sie glücklich ist. Er, der „ohne Ende" darauf wartet, daß die „Höllenmaschine" in seinem Kopf doch explodiert (N 81), bringt sich schließlich um, nicht zuletzt deshalb, um andere zu verletzen. Der Schluß des wirren, symptomenreichen Stücks zeigt einen doppelten Walpurg: seine Leiche und einen Überlebenden.

Das Motiv der Pseudo-Auferstehung, verquickt mit dem Problem der „Literatur", damit des „literarischen" Todes als Schau und Pointe, behandelt Friedrich Dürrenmatt in seiner Komödie „Der Meteor" (Uraufführung 1966). Anspielungen auf das Totentanzthema sind zahlreich in diesem Stück.

Wolfgang Schwitter, Nobelpreisträger für Literatur und als Erfolgsautor Bestandteil des Establishments, der „Meteor", steht im Mittelpunkt. Schon zweimal war der berühmte Mann klinisch für tot erklärt worden. Die offiziellen Begräbnisfeierlichkeiten sind programmgemäß abgelaufen. Doch Schwitter ist nicht tot. Gekleidet in einen kostbaren Pelz, beladen mit Manuskripten und Koffern, große Kerzen unter den Arm geklemmt, taucht er in seinem alten Atelier auf, mietet es dem erfolglosen Maler Nyffenschwander ab, um dort endlich, stilvoll kerzenumrahmt, zu sterben. Selbstherrlich und herrisch trifft er ihm geeignet erscheinende Vorbereitungen. Er räumt das Atelier, welches etwa an das Milieu von Spitzwegs „Armen Poeten" erinnert, so lange um, bis nichts mehr ihn „stört". Aber der kranke Literat, den das Leben „anekelt", der sich nichts sehnlicher wünscht, als zu „verdorren", der Minute um Minute auf einen „würdigen Abgang in die Unendlichkeit" wartet (Me 45), kann eben deshalb nicht sterben, weil er sich sterben lassen will. Dafür macht er sterben.

Vergiftend, verderblich und vernichtend wirkt der Schriftsteller auf andere. Verzahnt mit Schwitters unwürdigem Untergang ist die katalysierende Funktion des öffentlichen Aspekts des Todes eines berühmten Mannes. Für Schwitter eine Gelegenheit, sich und andere bloßzustellen. Er war zu Ruhm und Geld gelangt, weil er sich mit „erfundenen Geschöpfen" umstellte, da er sich „mit wirklichen nicht abgeben konnte" (Me 68). Die künstliche Welt aus „Literatur", die er sich schuf, setzte ihn außerstande, Lüge und Wahrheit zu unterscheiden. Angezogen von seinem kraftvollen und kompromißlosen Zerstörungswillen erscheinen verschiedene Besucher, Vertreter der Gesellschaft, für die der Schriftsteller die Geschichten erfand, die sie zur Selbstbestätigung brauchte („Ich beschäftigte die Phantasie derer, die meine Geschichten kauften, und hatte dafür das Recht, zu kassieren, und kassierte", Me 67) und die seinen Erfolg ermöglichte: der unschöpferische Künstler, der Pfarrer, der Bankier, der Verleger, der Mediziner, seine vierte Ehefrau, ehemaliges Callgirl, deren Mutter, früher Bordellwirtin, jetzt Abortfrau. Sie alle vernichtet Schwitter. Übrigbleibt sein von ihm enterbter, untauglicher Sohn, der seinen Vater verabscheut.

Aufschlußreich für das Verhältnis des Literaten Schwitter zu der seinen Erfolg

garantierenden und verschleißenden Gesellschaft – beide bedingen und verdienen sich gegenseitig – ist seine Auseinandersetzung mit dem Mediziner Schlatter und seinem Verleger Koppe. Die Karriere des Arztes, der Schwitter zweimal für tot erklärte, ist durch dessen „Auferstehung" ernstlich gefährdet. Nun will er, um seinen Ruf wiederherzustellen, seinen ehemaligen Patienten noch einmal mit in die Klinik nehmen, um seine „Auferstehung" klinisch zu untersuchen. Daß Schwitter noch lebt – was der Betroffene „hundsgemein" findet –, ist für Schlatter ein „rein neurotisches Phänomen" (Me 61).

Der Verleger allerdings sähe Schwitters Auferstehung gerne. Man könnte seinen Autor dann „ins Christliche uminterpretieren", und sein „Verlag wäre gerettet" (Me 59). Er gibt Schwitter den Rat, es wieder mit dem Leben zu versuchen, wenigstens solange er lebe.

Damit wollte und will es der Nobelpreisträger aber nicht versuchen. Sterben ist bei ihm eine „Geisteshaltung" (Me 59). Es ist daher erstaunlich, daß Dürrenmatt in diesem Stück der „unmetaphysischen Metaphysik"[3] eine moderne Auslegung des Lazarus-Gleichnisses (nach Johannes) sehen will. Die Energie des Lebensunwillens der Hauptfigur Schwitter kämpft gegen das Leben als solches, nicht gegen seine Formung durch eine bestimmte Gesellschaft, seine „Todesraserei" (Me 62), die alle zur Strecke bringt, mit denen er in Berührung kommt, verkehrt den Totentanz in sein Gegenteil: „Der Tanz soll aufs neue beginnen", klagte er, als er weiterleben muß (Me 61). Er will nicht mehr hoffen, sondern sich aufgeben, sich wie ein Meteor „fallen" lassen, um zu zerstören und um die „verfluchte Sonne" (Me 69) nicht mehr zu sehen. Konsequent wechselt Schwitter den Wert des Lebens mit dem des Todes aus: „Ich bin berufen zum Sterben, allein der Tod ist ewig. Das Leben ist eine Schindluderei der Natur sondergleichen, eine obszöne Verirrung des Kohlenstoffs, eine bösartige Wucherung der Erdoberfläche, ein unheilbarer Schorf. Aus Totem zusammengesetzt, zerfallen wir zu Totem" (Me 70). Schließlich bittet er die „Christen", die in Gestalt der Heilsarmee die Bühne betreten, um die Gnade, ihn mit ihren Gitarren und Posaunen totzuschlagen. Sein Schlußwort drückt seine Geisteshaltung aus, die sich auf die jahrhundertelange Tradition der Angst vor dem Knochenmann und auf den steten Aufruf, ans Sterben zu denken (und nicht an das Erlebnis des Lazarus!), zurückführen läßt. Modern, knapp und sachlich faßt er deren moralisch korrumpierende Wirkung zusammen: „Wann krepiere ich denn endlich!" (Me 71).

„Krepieren", ein Wort italienischer Herkunft, das „zerbersten" *und* „verrecken" bedeutet, beschreibt in seiner makabren Doppeldeutigkeit den hier gezeigten Geschehnisablauf genau: Sprengkörper „krepieren", hinterlassen nach kurzem heftigen Aufleuchten nichts als Zerstörung, Schutt und Asche – wie der „Meteor". Beide bildliche Todesumschreibungen verbindend, sagt er: „Saufen ist gesund fürs Abtanzen" (Me 32).

[3] E. Schumacher, Der Dichter als sein Henker, in: Sinn und Form 18 (1966) 777 (Sonderheft 1).

Totentänze und Endspiele

„Hat dieser Kerl ein Gefühl von seinem Geschäft? Er gräbt ein Grab und singt dazu", klagt Hamlet über das geschäftsmäßige und berauschte Gebaren der Totengräber, von denen einer ihm schließlich des Königs Spaßmacher Yorick Schädel heraufreicht.

Den Totenkopf, Hamlets althergebrachtes Requisit, Zeichen seiner Todesfixierung und zugleich seiner überbewußt-tödlichen Kopflastigkeit, lebensfernen Entschlußlosigkeit und Blockade gerade seiner Jenseitshoffnung, hat Jean Tardieu in „Faust und Yorick" (1955) in den eigentlichen Protagonisten eines kurzen Kammerspiels verwandelt. Die Abkehr des „Gelehrten" (= Faust) von mittelalterlicher, jenseitsbezogener Weltverachtung, seine Säkularisierung, bedeutet noch lange keine Hinwendung zur Welt, zum Leben und Sterben, sondern läßt ihn in der Sackgasse neurotisch-narzißtischer Gehirnverhaftung landen: Der Schädel wird ihm zum Alibi und zur Fluchtburg vor der Welt. Sein Leben lang sucht der Wissenschaftler den vollkommenen, maßgerechten Schädel des besseren, zukünftigen Menschen. Was um ihn herum vorgeht, läßt ihn gleichgültig. Nach seinem Tod stellt sich heraus, daß sein eigener Schädel der gesuchte war. Zum Schluß ertönen die ersten Takte der „Danse Macabre" von Saint-Saëns (vgl. Fa 69).

In ähnlicher Weise verlagert Ghelderode den Akzent vom Jenseits auf das Diesseits und verändert die Fragestellung. Noch Ionescos Königin Margarete sucht dem König, der stirbt, einzureden, er könne als ein sich auflösendes Salzkorn Unsterblichkeit erlangen, ohne jemals persönlich gewesen zu sein. Ghelderodes „Greise" hingegen, wie die Apostel zwölf an der Zahl, stellen die Namenlosigkeit ihrer nichtigen, ergebnislos verwarteten Existenz in Frage: „Millionen von greisen Männern gab es – wie wir –, deren sich niemand mehr erinnert und die das Salz der Erde waren . . ." (G 223). Diese „Salzkörner" haben selbst nichts, was ihre Seelen und Gedanken ausfüllt, da sie nicht sind. Ihre Wirkung dürfte daher keine, wenn nicht gar eine vergiftende gewesen sein.

Weil der Tod sich der Erfahrungswissenschaft ebenso wie der unmittelbaren Darstellung entzieht, der bühnenwirksame Schautod entlarvt wurde (vgl. Einführung), ist es das Anliegen der modernen, insbesondere der sogenannten „absurden" Literatur geworden, die Vorwegnahme des Todes als lebenslängliches Verharren in dumpfer Bewußtlosigkeit, als Dauerschlaf ohne Erwachensabsicht, in Wort und Bild umzusetzen. Sie zeigt, daß die Abwendung von jeder Jenseitserwartung durchaus nicht schon durch ihren Vollzug eine aus dem Diesseits schöpfende Lebensfreude bewirkt; daß vielmehr, der abendländisch-aufklärerischen Tradition der Überrationalisierung zufolge, sich der Kopf als gegebener Verschanzungsort anbietet.

Im Gegensatz zum Tod entzieht sich der tödliche Versuch, das den Instinkten entfremdete Leben stillzustellen, die Stagnation also, keineswegs der Erfahrungswissenschaft – was allein schon die Existenz der Neurosenlehre beweist – und auch nicht der unmittelbaren Darstellung.

Viele moderne Stücke, nicht nur die hier genannten, deuten das Totentanzmotiv dementsprechend um: Im Mittelalter und in der beginnenden Neuzeit glaubte man, daß die Toten nachts auf den Friedhöfen Tänze aufführten und versuchten, die Lebenden in ihren Reigen mit hineinzuziehen. Wer sich verführen ließ, war dem Tod verfallen. Soweit unsere Zeugnisse reichen, wurden diese Totentänze, Bilderfolgen mit unterlegten Versen, deren ans Memento mori gemahnende Absicht und abschreckender Zweck unverkennbar sind, kaum auf der Bühne gezeigt.

Die modernen Totentänze hingegen finden auf der Bühne statt. Auch sie demonstrieren die tödliche Ansteckungsgefahr der Toten, der lebenden Toten allerdings, die Leben und Sterben durch lebenslängliches Warten auf das Ende auszuschalten versuchen. Bewegung steht gegen Starre und Erstarrung, todesähnlicher Schlaf gegen Leben und Erwachen. Der „Totentanz" erweist sich als greller, häßlicher Triumph der Schadenfreude über das eigene, sich und andere vernichtende Dahinvegetieren, als Triumph der Ablehnung des „schönen" Todes wie des „schönen" Lebens.

Es sind vor allem drei Stücke, an denen sich die Veränderung der Optik ablesen läßt. Nicht mehr der Tod als einmal zu durchschreitendes Tor zum Jenseits und von dort als klapperdürres Gerippe herüberdrohendes Einschüchterungsmittel steht im Mittelpunkt der Betrachtung, sondern ein im Diesseits lebenslänglich andauernder Prozeß, der seiner Natur nach nur verlaufen kann, wenn die Endlichkeit durchbrochen wird. Diese Stücke können daher auf eine symbolische oder allegorische Darstellung des Todes verzichten. Gemeint sind Ghelderodes „Escorial", Arrabals „Der Architekt und der Kaiser von Assyrien" (1968)[4] und Becketts „Endspiel" (1954–1956).

Der Schauplatz aller drei Spiele ist ein insel- bzw. festungsähnlicher Zufluchtsort. Gemeinsam ist den Stücken weiterhin die Theatralisierung des Elends, das die Figuren zu erleben vermeinen, der Vorführcharakter all dessen, was sie tun. Damit wollen sie die Nichtswürdigkeit ihrer Existenz beweisen und ihre ablehnende Haltung rechtfertigen. Als Protagonist tritt jeweils ein heruntergekommener Herrscher auf. Er führt vor, wie schauerlich erbärmlich der Machtanspruch an sich wirkt, die pure Autoritätsanmaßung, die sich darin erschöpft, von den Untertanen das bedingungslose Erfüllen der Befehle zu erwarten. Von der Haltung der Hauptfigur hängt das Vorhandensein eines Narren ab, der, mangels eines Gegenspielers, das „Echo" zu spielen oder die Stichworte zu liefern hat. Das Bild des Narren kann verschmelzen mit dem des „Hundes", eines Vierbeiners jedenfalls, in dem sich die Umkehrung des „Himmelhundes" spiegelt, der nach der Seele jagt (vgl. Francis Thompsons Gedicht „Hound of Heaven").

Am klarsten stellt Becketts „Endspiel" („Fin de partie") die zur Frage stehende Thematik dar. Der Tod wird in diesem Spiel wider die Vergänglichkeit nur verbal erwähnt, geht es doch darum, endlich das Ende zu erlangen, jegliches Leben durch die

[4] Vgl. dazu F. Maierhöfer, Kinderspiele. Fernando Arrabal – Theater ohne Tabu?, in dieser Zschr. 191 (1973) 529–543.

Ver- und Mißachtung des geschaffenen Universums und der eigenen noch zu entwikkelnden Person kaltzustellen. Worauf Protagonist Hamm abzielt, ist nicht nur das Ende der Partie, der Versuch, den Schöpfer schachmatt zu setzen, und zwar durch die strikte Weigerung, überhaupt einen Zug zu unternehmen. Hamm will nicht nur das Nicht-Sein, er will das Niemals-gewesen-Sein, welches das Auslöschen aller Erinnerungsspuren an jemals Geschaffenes mit einschlösse. „Mein Königreich für einen Müllkipper!" (E 237).

Bei Hamms Spiel liegt der Einsatz wesentlich höher als beim physischen Selbstmord. Darüber hinaus spielt er im Bewußtsein, ja dagegen an, von vorneherein der Verlierer zu sein. „Altes, von jeher verlorenes Endspiel, Schluß damit, nicht mehr verlieren" (E 313). Mit seinem Spiel korrigiert er die Pascalsche Wette, bei der nichts zu verlieren, doch alles zu gewinnen sein soll. Statt dessen setzt er: „Null zu null ... Augenblicke gleich null, die immer gleich null sind und doch zählen, damit die Rechnung aufgeht und die Geschichte endet" (E 313 ff.).

Hamm, der nach eigener Aussage nie da, immer abwesend gewesen ist, der Zeit und Geschichte über sich hinweggehen ließ – „Irgend etwas geht seinen Gang" (E 225) –, verliert das Spiel, sogar in diesem „Unterschlupf", und obwohl er schließlich noch alle Utensilien, die ihm, dem gelähmten Blinden, einen gewissen Kontakt zur Umwelt ermöglichten, von sich wirft.

Der Tod tritt nicht ein. Hamm kann das „unentdeckte Land", von dem Hamlet spricht, nicht betreten, da er sich weigerte, seine Füße (die das ganze Stück hindurch den Boden nicht berühren) auf die Erde zu setzen. Auch das Ende kommt nicht. Nur das Ende des Spiels um das Ende, das, da Endsituation und Ausgangsposition einander täuschend ähneln, wieder von vorne beginnen könnte. Der Kreislauf gleichförmigen Un-Geschehens ist wiederhergestellt – im Spiel.

Was keinen Anfang nahm, kann kein Ende finden. Hamms noch weiterreichender Versuch, das Wort, das am Anfang war, durch tödliches Schweigen zu tilgen und damit auch das Spiel um das Ende zu beenden, ist künstlerisch nicht mehr darstellbar.

Mit dem „Endspiel" ist die messerscharfe Grenze zwischen Todesfurcht und Todessehnsucht erreicht. Die Möglichkeiten lebens-, das heißt schöpfungsfeindlicher, hirnbezogener Selbstreflektion, stagnierender, das heißt zielloser Weltbeobachtung sind auf die totale Verneinung des Lebens und des Todes reduziert und als Spiel vom Scheingefecht gegen die Vergänglichkeit auf des Messers Schneide ausbalanciert.

Rudolf Padberg

Erasmus von Rotterdam im Blickfeld marxistischer Autoren

Erasmus Roterodamus hat, ebenso wie andere epochale Persönlichkeiten, das Schicksal erlebt und erlitten, unterschiedlich interpretiert zu werden. Die einen feiern ihn enthusiastisch als den wachsten und hellsten Kopf zu Beginn der Neuzeit; andere sehen in ihm eine zersetzende Macht, die mit beißender Kritik alles Überlieferte in Frage stellt[1]. Kein Wunder, wenn auch marxistische Denker den Rotterdamer unterschiedlich bewerten und je nach dem Ausschnitt seines Lebenswerks, den sie kennen oder beachten, ihn als Bahnbrecher künftiger Entwicklung oder als rückwärts orientierten Feind fortschrittlicher Kräfte darstellen.

Durchweg wurde Erasmus in der marxistischen Geschichtsschreibung bislang nicht ganz ernst genommen. Man verbeugte sich kurz vor dem Kritiker der Kirche und dem bedeutenden Philologen. Doch im Gegensatz zu seinem Freund Thomas Morus, den man als Autor der Utopia im sozialistischen Lager gern zum Vertreter eines „vorwissenschaftlichen", eines „utopischen" Sozialismus oder Kommunismus macht, sieht man in Erasmus meist den Vertreter einer bürgerlich-liberalen Denkweise. Der im Bibliographischen Institut Leipzig erschienene neue „Meyer" meint noch 1962 in seinem III. Band die geistige Position des Erasmus in diesem Sinn als die eines „bürgerlichen Liberalismus" kennzeichnen zu können. Die von *Jochen Bartmuss, Stephan Doernberg* und anderen verfaßte „Deutsche Geschichte", die 1965 im „Deutschen Verlag der Wissenschaft" (Berlin) herauskam, meint zwar in ihrer kurzen Würdigung des Humanistenfürsten, dieser habe durchaus den Mut zu einer beißenden Gesellschaftskritik auf-

[1] R. H. Bainton, Erasmus, Reformer zwischen den Fronten (Göttingen 1972), nennt Erasmus nicht nur den bekanntesten unter den Humanisten (11), Erasmus hat nach Bainton die internationale kirchliche Reformbewegung des „Evangelismus" in „all ihren Tendenzen zusammengefaßt dargestellt" (14). Während die aus den Quellen arbeitenden Spezialforscher heute auch das kirchliche Reformprogramm des Erasmus in seiner Integrität durchweg anerkennen, gefallen sich zusammenfassende Darstellungen und deren populäre Ableger nach wie vor in zum Teil voreiligen und ungerechten Zensurierungen. Ein ungutes Beispiel sind jüngst die Bemerkungen von G. May, Von den Aufgaben des Christen in der Gegenwart, Sonderdruck aus „Der Fels" 1973/2, der völlig undifferenziert Erasmus beschuldigt, die scholastische Theologie verunglimpft zu haben. Jeder, der die Forschung der letzten Jahrzehnte einigermaßen kennt und etwa die Einleitungsschriften zum Neuen Testament aus der Feder des Erasmus auch nur flüchtig gelesen hat, weiß, wie hoch der Rotterdamer Thomas von Aquin schätzt. Wer die Schäden der Spätscholastik nüchtern sah und kritisiert, ist noch kein Verächter *der* Scholastik. Die alten Fehlurteile, Erasmus habe die Struktur der Kirche grundsätzlich in Frage gestellt und sei in seinem Adogmatismus zweideutig, werden durch Wiederholungen keineswegs richtiger, nachdem die seriöse Forschung von Alfons Auer bis Ernst-Wilhelm Kohls, von Otto Schottenloher bis Manfred Hoffmann die rationalistischen und konfessionalistischen Fehlinterpretationen des Lebenswerks von Erasmus in ständiger und behutsamer Arbeit längst korrigiert hat.

gebracht, im letzten aber habe er doch ein kritisch betrachtendes Gelehrtendasein der aktiven Teilnahme an den politischen Auseinandersetzungen seiner Zeit vorgezogen. Hier spiegelt sich, wenn auch gebrochen durch marxistische Kategorien, jene westliche Erasmus-Interpretation wider, die den „Stubengelehrten", den Literaten und Feind allen Tumults als Parteigänger einer ungestörten Ordnung für die eigene liberal-kritische und bürgerliche Position reklamieren möchte.

Im Gegensatz zu diesen Äußerungen, die wenig Interesse am Wollen des Rotterdamers an den Tag legen, mehren sich in jüngster Zeit die Stimmen aus dem marxistischen Lager, die Erasmus anders sehen und ihn und seine Grund-Intention im gesellschaftlichen Kontext seiner Epoche neu zu interpretieren versuchen. Hier soll der Versuch gemacht werden, diese Stimmen kurz vorzuführen und kritisch einzuordnen.

Veränderte Fragestellungen der marxistischen Erasmus-Deutung

Der heute in Oxford lebende und lehrende polnische Marxist *Leszek Kolakowski* hat 1965 in der Einleitung zu der von ihm besorgten Warschauer Ausgabe des „Handbüchleins vom christlichen Streiter" die dort von Erasmus entfaltete Sittlichkeitslehre als „dritte Kraft" der christlichen Welt bezeichnet. Kolakowski sieht in Erasmus das Symbol eines Christentums, das sich als „moralische Einstellung" konstituieren möchte und dessen Wirkung bis in die innerkirchliche Kritik und Reform unserer Tage reiche. Erasmus verdiene, so meint dieser marxistische Philosoph, eben weil er ein Gegner jeder Repression und Intoleranz sei, das Interesse auch jener, die außerhalb des Christentums ständen[2]. Die Frage, ob und wieweit die Erasmus-Interpretation des Leszek Kolakowski den Kern des erasmischen Programms wirklich trifft, kann hier nicht beantwortet werden. Anderen Orts habe ich eine kurze Antwort zu geben versucht[3]. In unserem Zusammenhang soll nur auf das neue Klima und die veränderte Fragestellung innerhalb der marxistischen Erasmus-Deutung aufmerksam gemacht werden.

Als zweites Beispiel einer Sichtänderung im marxistischen Lager kann auf *Ernst Bloch* verwiesen werden. Bloch nennt in seiner Studie „Naturrecht und menschliche Würde" Erasmus von Rotterdam „den unabhängigsten Kopf seiner Zeit"[4]. Der gleiche Autor nimmt es als wahrscheinlich an, daß die berühmte Utopia des Morus eigentlich ein Mischgebilde sei, für das zwei Autoren verantwortlich seien. Der eine Verfasser sei Thomas Morus, der andere aber Erasmus. Erasmus habe dieses „Büchlein von der besseren Staatsform" nicht nur unmittelbar vor der von ihm besorgten Drucklegung redigiert; er habe gerade jene Züge einer vornehmen Ironie, jene Farben von Leichtig-

[2] L. Kolakowski, Erasmus und sein Gott, in: Geist und Ungeist christlicher Traditionen (Stuttgart 1971) 44–57.

[3] Vgl. meinen Aufsatz: Erasmus als Symbol eines kirchenfreien Christentums?, in: Catholica 26 (1972) 63–68.

[4] E. Bloch, Naturrecht und menschliche Würde (Frankfurt 1961) 318.

keit und Toleranz in dieses Werk, insbesondere in seinen zweiten Teil eingemischt, die die Utopia bis heute so gefällig und ansprechend für das Auge des Lesers machen[5]. So hat es den Anschein, als ob Bloch dem Engländer Morus die Verantwortung für die Eroberungspolitik der Utopier anlasten möchte, die nach der Erzählung des Hythlodaios mittels einer „fünften Kolonne" und durch eine raffinierte Zersetzungspolitik gegenüber dem Gegner sich Kolonialgebiete anzueignen verstehen. Die zentrale Friedensidee aber, die in diesem humanistischen Bestseller sich darbietet, soll – nach Bloch – gemeinsames geistiges Gut von Morus und Erasmus sein.

Ein weiteres Beispiel für eine Neuorientierung der marxistischen Erasmus-Deutung: Im Jahr 1968 erschien im Ostberliner Akademieverlag eine Studienausgabe mit Texten des Erasmus von Rotterdam, des Philippus Theophrastus Bombastus von Hohenheim (genannt Paracelsus) und des Sebastian Franck. Der Herausgeber dieses Sammelbands „Zur Friedensidee in der Reformationszeit", *Siegfried Wollgast*, stellt in geschickter Weise die wichtigsten Texte auch aus dem Oeuvre des Rotterdamers zusammen, die die Problematik des Kriegs behandeln und sich energisch für einen dauernden Frieden engagieren[6]. Wollgast weiß sehr gut, daß Erasmus gerade durch seine „Querela pacis", jene beredte Klage des Friedensengels, er finde nirgendwo, weder in der Welt noch in der Kirche, eine Heimstatt, eine weltweite und zukunftsmächtige Wirkung erzielt hat. Er gibt zu, daß Erasmus durch dieses geistvolle, nur mit dem „Lob der Torheit" vergleichbare Büchlein alle späteren Friedensbemühungen wirksam und nachhaltig beeinflußt hat. Aber – und hier setzt die Kritik dieses Autors ein – Erasmus gehe eigentlich über seine verbale Anklage gegen den Krieg und über bloß moralische Appelle an die Fürsten gar nicht hinaus. Erasmus – an Fürstenhöfen geachtet und gern gesehen – habe allzusehr auf die Herrschenden vertraut und von ihnen an erster Stelle eine Wandlung der kriegerischen Zeitläufe erhofft[7]. Erasmus figuriert hier also wieder als „Fürstenknecht" oder wird milder als naiver Moralist beurteilt.

Und ein letztes Beispiel: Im Jahr 1969 erschien in der Deutschen Zeitschrift für Philosophie (Ostberlin) eine Studie von *Günther Rudolph* unter dem Titel „Das sozialökonomische Denken des Erasmus"[8]. Rudolph sieht – ähnlich wie Wollgast – in der „Querela pacis" des Erasmus eines der leuchtenden Friedensmanifeste der menschlichen Geschichte und stellt dieses Werk neben Kants Traktat „Zum ewigen Frieden" und neben Lenins Dekret „An alle". In seinem Deutungsversuch meint dieser Marxist, bei Erasmus zunächst nur eine moralisch-urchristliche Argumentation vorfinden zu können. Doch daneben entdeckt er auch den „ökonomischen Aspekt". Nach Rudolph erkennt Erasmus die eigentlichen Beweggründe zur Kriegführung in dem Willen, das Volk auszuplündern, und in der Absicht, die eigene Herrschaft zu konsolidieren. Ja, Erasmus

[5] E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung I (Frankfurt 1961) 601.
[6] Zur Friedensidee in der Reformationszeit, hrsg. v. S. Wollgast (Berlin 1968).
[7] Ebd. XXII.
[8] G. Rudolph, Das sozialökonomische Denken des Erasmus von Rotterdam, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 17 (1969) 1076–1092.

habe bereits deutlich gesehen, daß Kriege vorwiegend aus ökonomischen Gründen geführt werden und im letzten so etwas wie ein „Menschenwerk klassen- und herrschaftsspezifischer Natur" seien[9]. Diese Erkenntnis, so urteilt Günther Rudolph, sei ein „genial antizipierter Gedankenkeim des erasmischen sozialökonomischen Denkens". Doch dieser Keim habe erst nach fast dreihundertundfünfzigjähriger Inkubationszeit in der Gesellschaftstheorie des wissenschaftlichen Sozialismus seine systematische Begründung und seine volle wissenschaftliche Ausreifung erfahren. Damit aber ist nach diesem Verfasser der offene und versteckte Antikapitalismus der Humanisten keineswegs ein Restbestand mittelalterlicher romantischer, ständischer oder naturwissenschaftlicher Denkweise, nicht ein bloßes Verhaften im Alten, sondern geradezu ein mutiger und erstaunlicher Vorgriff auf Künftiges[10]. Auch Rudolph glaubt bei Thomas Morus und bei Erasmus die gleiche Grundkonzeption zu finden. Zusammen mit seinem englischen Freund habe Erasmus die gleichen Quellen benutzt. Beide haben Plato studiert und das Urchristentum in einem neuen Licht gesehen. Zusammen mit Morus habe Erasmus an den Positionen „der plebejischen Fraktion" des 16. Jahrhunderts partizipiert, wie Friedrich Engels bereits es formuliert habe. So gebühre Erasmus – ebenso wie seinem Freund Morus – im Blick auf seine „antifeudale und antikapitalistische Denkweise" ein hervorragender Platz innerhalb der Befreiungsgeschichte der Menschheit.

Es ist geradezu erstaunlich, daß Erasmus von Rotterdam, bisher in Ost und West meist nur als Gelehrtenexistenz gedeutet, plötzlich und überraschend im Verständnis marxistischer Denker zum antikapitalistischen Vorkämpfer wird, der insbesondere durch seinen leidenschaftlichen Ruf nach Frieden die Intentionen des wissenschaftlichen Sozialismus antizipiert habe. Im gesellschaftspolitischen Kontext des 16. Jahrhunderts wird Erasmus von dieser Seite radikal uminterpretiert. Aus dem retrospektiven Humanisten, der Grundmotive der Antike und der biblisch-patristischen Frühzeit aufgreift und neu ins Spiel bringen möchte, wird ein Progressiver, ein Avantgardist, der in seinem Denken und Wollen einen mutigen Vorgriff wagt in Richtung der emanzipatorischen Gesellschaftsveränderung des Marxismus unserer Tage.

Bedeutung der gesellschaftskritischen Erasmus-Deutung

Was ist zu dieser neuen, von der in den letzten Jahren betont theologisch ansetzenden Erasmus-Forschung[11] bisher kaum beachteten, geschweige denn aufgearbeiteten Variante der marxistischen Erasmus-Deutung zu sagen? Wird sie die jüngst so stark tra-

[9] Ebd. 1087.

[10] Ebd. 1089.

[11] Kurz sei erinnert an A. Auer, Die vollkommene Frömmigkeit des Christen (Düsseldorf 1954); E.-W. Kohls, Die Theologie des Erasmus I und II (Basel 1966); G. Gebhardt, Die Stellung des Erasmus von Rotterdam zur Römischen Kirche (Marburg 1966); M. Hoffmann, Erkenntnis und Verwirklichung der wahren Theologie nach Erasmus von Rotterdam (Tübingen 1972); W. Hentze, Kirche und kirchliche Einheit bei Des. Erasmus von Rotterdam, Römische Dissertation (im Druck); G. B. Winkler, Erasmus von

ditionsbewußte und traditionsbetonte Interpretation der erasmischen Gedankenwelt, wie sie *Ernst-Wilhelm Kohls* in seiner zweibändigen Studie über „Die Theologie des Erasmus" vorlegte[12], ablösen und als bedeutungslos vom Tisch wischen? Oder wird sie erneut den Traditionskritiker Erasmus, den Humanisten mit seinem Erneuerungsprogramm, erweitert um eine ganze Dimension gesellschafts- und sozialkritischer Beobachtungen und Nuancierungen, ins Licht rücken? Wird vielleicht diese neue Spielart der bisher schon so breiten Erasmus-Forschung zu einem Dialog zwischen der westlichen und der östlichen Erasmus-Forschung führen? Werden Christen und Marxisten sich erneut an einen Tisch setzen und das Thema „Erasmus von Rotterdam" im Gespräch miteinander behandeln? Werden vielleicht die Ansätze der theologischen und der gesellschaftskritischen Erasmus-Deutung auf diesem Weg ineinander integriert werden können?

Oder wird die westliche Erasmus-Forschung, insbesondere die theologisch ansetzende, angesichts der sicher häufig pauschal und schlagwortartig urteilenden marxistischen Denkweise und ihrer für den Blick des Historikers leicht durchschaubaren ideologischen Schwächen, sich hochmütig abwenden und von vornherein jede Diskussion ablehnen, weil hier doch nur eine spätmarxistische Denkform, von der der Rotterdamer gar nicht gewußt habe – mag sie für manchen heute auch noch so modisch und interessant sein –, künstlich und nachträglich in Erasmus hineininterpretiert werde?

Mag dem sein wie immer, eines haben die marxistischen Interpreten mit allem Nachdruck und mit Erfolg versucht: Sie haben uns auf den gesellschaftlichen und sozialpolitischen Kontext des Lebenswerks und der Denkstrukturen des niederländischen Humanisten hingewiesen, also auf Aspekte, die bislang sicher zuwenig Beachtung gefunden haben. Eine vorwiegend ideengeschichtliche oder primär literarhistorische Betrachtungsweise der erasmischen Reformbestrebungen übersieht allzuleicht, daß dieser Mann mit seinen Freunden, seinen Lesern und Anhängern inmitten einer Umbruchszeit voll sozialer Spannungen lebte. Man vergißt heute oft, daß weder die Bauernkriege noch die städtischen Revolten gegenüber manchen ständischen und kirchlichen Rechten und Positionen einzig und allein durch gedankliche Impulse, durch radikale Predigten oder durch eine von alttestamentlichen Reichgottesvorstellungen lebende Konventikelbildung erklärt werden können. Der zündende Funke, wie er etwa bei den Täufern in Münster so explosiv wirkte, setzt fraglos soziale Sprengstoffe voraus. Ohne diese wäre ein derart phantastischer Umbruch unter Zustimmung weitester Kreise kaum möglich geworden. Daß Erasmus – wenigstens zeitweise – ein so lebendiges Echo fand, soviel Zustimmung bei seinen Gesprächspartnern und Lesern erntete, lag nicht einzig an seinen aus der biblischen Einfachheit und der platonischen Anthropologie geschöpften Ideen, auch nicht an seinem lebendigen und modischen Stil. Erasmus, der nüchterne

Rotterdam und die Einleitungsschriften zum Neuen Testament. Formale Strukturen und theologischer Sinn. Bochumer Habilitationsschrift (Münster 1974).

[12] Zu Kohls und seiner Akzentuierung der „Traditionstreue" bei Erasmus vgl. meine Rezension in der Theologischen Revue 64 (1968) 503–505.

und kritische Niederländer, war ein vorzüglicher Beobachter, ein Mann der umfassenden Zeitanalyse, der nie daran dachte, das Vorgegebene, die sozialen, wirtschaftlichen, politischen und kirchlichen Zustände und Strukturen als sakrosankt hinzunehmen. Sicher war der so stark an einem realistischen Ordnungsbild Orientierte kein Revolutionär. Daß er eine umfassende Reform anstrebte, die neben dem spirituellen Element auch Strukturveränderungen im Auge hatte, kann nicht bestritten werden.

Unübersehbar hat der Beitrag der marxistischen Erasmus-Interpretation vorzüglich den Kritiker Erasmus, der bislang vielen als unbequem erschien, ja geradezu als „Negativ-Figur" empfunden wurde, neu ins Blickfeld gerückt. Manches, was bisher als „zersetzende Kritik" gebucht wurde, erscheint neuerdings in einem anderen Licht. Es beginnt teilweise als positive Leistung und als wertvoller und bedenkenswerter Beitrag eines umfassenden Veränderungswillens Farbe und Glanz zu erhalten. Damit rückt die Gemeinsamkeit der sozialkritischen Komponente bei Morus und Erasmus erneut in den Mittelpunkt des Interesses. Ob Thomas Morus im I. Buch der Utopie die soziale Lage der kleinen Leute und den wirtschaftlichen Machtmißbrauch in England schonungslos aufdeckt, ob er die Beseitigung der kleinbäuerlichen Besitzungen und ihre Verwandlung in gewaltige Weideflächen für die gewinnbringende Schafzucht durch die Großgrundbesitzer geißelt, die mit List und Gewalt einen Hof nach dem anderen einkassierten[13], ob er die Not des städtischen Proletariats, das weithin ein Opfer dieser Bauernlegerei war oder aus ehemaligen Söldnern bestand, aufdeckt und gegen die rigorosen Strafen für Mundraub und andere aus Not erfolgenden Eigentumsdelikte sich ausspricht; oder ob Erasmus den Luxus an den Höfen anprangert und die leichtfertig vom Zaun gebrochenen Kriege der Fürsten verurteilt, die nicht selten auf diesem Weg ihren Geldbedarf decken oder ihre Eitelkeit und ihren Ehrgeiz befriedigen wollen, dabei aber Land und Leute ins Elend stürzen[14] – immer war es der gleiche humanistische Impuls, dasselbe sozialkritische Engagement, das Unrecht beim Namen nannte und gebieterisch einen Wandel forderte.

Sind es wirklich nur moralische Appelle, nutzlose Mahnungen an die Adresse der Fürsten, die Erasmus zusammen mit seinen Freunden und Gesinnungsgenossen immer wieder vortrug? Hier muß angesichts der marxistischen Kritik doch die Frage gestellt werden, ob man sich über die Wirkmacht der durch die Humanisten angesprochenen und in Bewegung gebrachten öffentlichen Meinung wirklich klar ist. Das gedruckte, in Flugblättern und Kleinschriften auf den Märkten vertriebene Wort begann erstmalig eine öffentliche Macht zu werden, und die Humanisten wußten um die Wirkung des Geschriebenen und hofften auf diese. Gewiß erreichten die ersten lateinischen Ausgaben

[13] Vgl. auch die durch das königliche Ernennungsschreiben vom 28. Mai 1517 glaubhaft gewordene „politische" Wirkung dieser Kritik. Hierzu besonders Sir Thomas More Neue Briefe, hrsg. v. H. Schulte-Herbrüggen (Münster 1966), besonders 13–21. – Die Passagen in der „Utopia" über die Plage der übermäßigen Schafzucht und ihre Folgen sind nachzulesen: Utopia Book I, 65–69, The Complete Works of St. Thomas More, Vol. 4 Ed. Surtz and Hexter (New Haven and London 1965).

[14] Vgl. Querela pacis, Opera Erasmi (Ed Lugd.) IV, 633; Erasmus, Ausgewählte Schriften (Hrsg. W. Welzig) V (Darmstadt 1968) 400 ff.

der Utopia und der Querela pacis zunächst nur die Schicht derer, die Latein verstanden. Aber die Schulmeister und Prediger, diese Studenten und Juristen waren Multiplikatoren. Das, was sie aufnahmen, diskutierten und verarbeiteten, gelangte über die Schulstuben und privaten Unterrichtsstunden an die Jugend und erreichte auf dem Weg über die Kanzel die Massen der Bevölkerung. Es war fraglos eine gewaltige Bewußtseinsveränderung, die durch den humanistischen Journalismus in Gang kam. Erasmus klagte gelegentlich über die Raubdrucke, die manche Abschreiber und Verleger mit seinen Manuskripten betrieben. Man riß sich auf den Märkten um die Broschüren und Bücher des Erasmus. Die zahlreichen Auflagen und Übersetzungen der Erasmiana reden eine deutliche Sprache. Der Schriftsteller Erasmus, dessen „Lob der Torheit", dessen „Klage des Friedens" und dessen „Colloquia familiaria" allenthalben gelesen und diskutiert wurden, dessen Adagia und stilistischen Modelle von allen Rednern und Schriftstellern benutzt wurden, war nicht nur das formale Idol seiner Zeit, er war es auch, der das öffentliche Bewußtsein gewaltig veränderte. Mit ihm lernte man die geistige, die soziale und die religiöse Lage neu zu sehen. Wir sollten diesen Prozeß nicht nur mit den Augen der Restauration zu Beginn des 19. Jahrhunderts betrachten, die ein idealtypisches Mittelalter ins 16. Jahrhundert prolongierte und den spätmittelalterlichen Zerfall gar nicht beachtete. Dies ist der „politische" Aspekt, der heute neu ins Gespräch gekommen ist, und nicht zuletzt durch jene Denkanstöße, die von Bloch, Kolakowski und anderen ausgingen, ins allgemeine Bewußtsein gelangten.

Doch wie steht es mit den positiven Reformvorstellungen des Rotterdamers? Das ist die zweite Frage, die heute zu stellen ist. Ist sein Friedenswille, sein Eintreten für eine umfassende Friedensordnung konsequent genug? Zeigt nicht das Scheitern seiner Ideen und Vorschläge im Blick auf das von ihm deutlich geahnte und vorhergesagte „blutige Zeitalter" der Intoleranz, der sogenannten Glaubenskriege und des aufsteigenden fürstlichen Absolutismus, daß Erasmus letztlich doch unrealistisch ansetzt? Muß sein Appell an das christliche Gewissen der Zeit und seine Argumentation, aus Vernunft, Natur und Offenbarung ergebe sich eindeutig die Sinnlosigkeit und Verkehrtheit kriegerischer Auseinandersetzungen, nicht doch gegenüber den politischen Realitäten der Zeit als unzulänglich bezeichnet werden? Nun, Erasmus ist Humanist, Theologe und Schriftsteller. Der Maßstab des Erfolgs mag für den Politiker entscheidend sein; für den Schriftsteller, den Humanisten und gar für den Theologen ist er nicht der allein gültige Maßstab. Auch derjenige, der gegen den Strom schwimmt, der ohnmächtig gegen Unrecht und Gewalt protestiert oder ein Verhängnis prophetisch signalisiert, ohne es abwenden zu können, kann seinen Auftrag erfüllt haben. Wer zukunftsweisende Daseinsentwürfe vorlegt, ohne daß diese zunächst Anerkennung finden, kann durchaus eine wertvolle Kraft sein, die vielleicht erst später zum Zug kommt. Es gibt keimende Ideen, die in Kirche und Welt – nach einer gewissen Inkubationszeit – tatsächlich später zum Tragen kommen.

Das scheint mir der berechtigte Kern, der positive Gedanke in einigen der jüngsten Äußerungen marxistischer Denker und Historiker zu sein, wenn sie in Erasmus eine

Potenz kommender Entwürfe und Erwartungen zu sehen versuchen. Eine derartige progressive Potenz ist der Rotterdamer tatsächlich, wenn er die Frage um Krieg oder Frieden nicht einzig und allein in die Hände der Fürsten und ihrer willigen Werkzeuge gelegt wissen will, statt dessen eine Volksbefragung fordert, wo es um die Schicksalsfrage von Krieg und Frieden geht[15]. Immerhin gibt es in jener Epoche bereits Parlamente in manchen Ländern, die den Fürsten Geldmittel sperren oder gewähren können. Heinrich VII. von England hat getobt, als der „bartlose Jüngling" Thomas Morus im Parlament gewisse ungerechtfertigte Forderungen der Krone glatt zu Fall brachte. Wenn der Herrscher dann unter nichtigem Vorwand den Vater des jungen Parlamentariers kurzerhand verhaften ließ, setzte das den König vor aller Augen sichtbar ins Unrecht. Hätten die Parlamentarier damals insgemein mehr Rückgrat gehabt und die Juristen in ihrer Rechtsprechung konsequenter auch die Grenzen der fürstlichen Rechte sichtbar gemacht, wäre sicherlich Recht, Gesetz und Volksinteresse nicht im Zeitalter des fürstlichen Absolutismus so häufig mit Füßen getreten worden. Erasmus schlug übernationale Schiedsgerichte vor und vertraute auf ihren Spruch in Konfliktsituationen. In diesen und anderen Vorschlägen des großen Niederländers zeigen sich zukunftsorientierte Gedanken und Pläne, die allerdings eindeutig auf einer christlich orientierten öffentlichen Meinung aufruhen. Damit aber haben wir erneut eine Frage an marxistische Erasmus-Deuter unserer Zeit zu stellen.

Ist der Appell des Erasmus an die Vernunft, an die politische Verantwortung und an das christlich orientierte Gewissen und damit sein Plädoyer für die Freiheit und gegen jeden Determinismus (auch gegen den theologisch verkleideten Determinismus der Reformatoren) wirklich so falsch und politisch abwegig? Im Blick auf die damals erstarkende öffentliche Meinung und die Macht des gedruckten Wortes, die die Humanisten staunend erkannten und wirksam zu benutzen verstanden, kann man die Möglichkeit einer Chance – auch im politischen Sinn – für die „Pax Erasmiana", für eine künftige Friedensordnung keineswegs bestreiten oder ausschließen. Verbirgt sich nicht hinter jedem Determinismus ein verkürztes anthropologisches Grundverständnis? Ist der Mensch wirklich nur ein Stück Natur, ein Wesen, das einzig von den Determinanten des ökonomischen Interesses und den biologischen und triebhaften Kräften gesteuert wird? Ist der Mensch faktisch nur eine von den genetischen Erbfaktoren vorprogrammierte und zusätzlich von Umwelteinflüssen gelenkte und manipulierbare Figur? Erasmus ist fraglos anderer Ansicht. Er sieht im Menschen das verantwortliche, aus seiner Einsicht, seinem Gewissen und Glauben lebende Wesen, an dessen Vernunft und Freiheit man appellieren kann, dessen Gewissen man ansprechen kann. Gerade hier tut sich ein weites Gebiet kommender Gesprächsthemen zwischen Historikern und Naturwisenschaftlern, zwischen Christen und Marxisten auf.

[15] Hierzu vgl. E. von Koerber, Die Staatstheorie des Erasmus von Rotterdam (Berlin 1967) 99.

Offene Fragen

Erasmus von Rotterdam, dessen Friedensklage nach Karl von Raumer an der Schwelle von Mittelalter und Neuzeit „eindrucksvoll und mit dem ganzen Gewicht seines Namens" die Reihe der modernen Friedensrufer eröffnet, ist überraschenderweise durch eine neue Variante marxistischer Interpretation mit seiner Kritik und seinem Friedenswillen Gegenstand neuer Fragen und eines aktuellen wissenschaftlichen Interesses geworden. Seine Sozialkritik und sein positiver Friedensplan fordern eine neue interdisziplinäre Gesprächsrunde geradezu heraus. Da erhebt sich die Frage nach einem „gerechten Krieg", die in verschiedenen Erasmusschriften offensichtlich eine gegensätzliche Beantwortung findet. Wo spricht der wahre Erasmus? Hat *von Koerber* recht, wenn er in seiner Darstellung der Staatstheorie des Erasmus[16] sogenannte Tendenzschriften und mehr realistische Beiträge des Erasmus unterscheiden will? Hier habe Erasmus bewußt die Möglichkeit eines gerechten Kriegs um der pädagogischen Wirkung willen ausgeklammert; drüben aber (in dem Heinrich VIII. von England gewidmeten Lukaskommentar) habe der Humanist seine wirkliche und politisch realistische Meinung eindeutig zum Ausdruck gebracht. Doch liegen die Dinge nicht vielmehr umgekehrt, daß die privaten Äußerungen des Erasmus zusammen mit der „Querela pacis" unverkürzt die wirkliche Leistung des Rotterdamers zum Ausdruck bringen, während die Paraphrase zum Lukasevangelium – möglicherweise um des Adressaten willen – betont vorsichtig und zurückhaltend argumentiert?

Bereits die Utopia des Morus (hinter der sicher auch ein Diskussionsanteil des Erasmus steht) lehnt einen „Alles-oder-Nichts-Standpunkt" ab. Wer im Rat der Fürsten falsche Meinungen nicht ausrotten könne, der solle jenen keine These aufdrängen, von der man wisse, daß sie bei Andersdenkenden gar kein Gewicht haben werde. Man müsse es vielmehr auf Umwegen versuchen. Was man nicht zum Guten wenden könne, solle man doch möglichst wenig schlecht ausfallen lassen. Es ergibt sich die begründete Möglichkeit, daß Erasmus dem unberechenbaren englischen König gegenüber politische Exkurse seiner Lukas-Kommentierung bewußt so formulierte, daß sie nicht als unrealistisch vom Tisch gefegt würden. Die Mehrzahl der erasmischen Äußerungen zu Krieg und Frieden sind eine einhellige und eindeutige Stellungnahme für eine neue und umfassende Friedensordnung, die den Krieg durch Gesetz verbietet und ächtet, dafür aber andere Wege zur Lösung von Konfliktfällen institutionalisieren will.

Dieses nur knapp wiedergegebene Beispiel mag verdeutlichen, daß es in den Erasmusschriften noch manche offene Frage gibt, die nach interdisziplinären Untersuchungen und Gesprächen ruft und im internationalen Dialog der Wissenschaft wie im Gespräch der Weltanschauungen zu einer fruchtbaren Konkurrenz führen sollte und auch unsere Zeit mit den interessanten Gedanken und Impulsen des Rotterdamers neu konfrontieren könnte.

[16] Ebd. 100 ff. Hierzu mein Beitrag: Pax Erasmiana? Das politische Engagement und die „Politische Theologie" des Erasmus von Rotterdam, in: Scrinium Erasmianum II (Leiden 1969) 301–312.

UMSCHAU

Die Kirche – „Institution der Sozialkritik"?

Mit gutem Recht kann man fragen, welche sozial- oder gesellschaftspolitische Kompetenz der Kirche in Gegenwart und Zukunft zukomme. Diese Frage zielt offenbar nicht auf die Zuständigkeit im rechtlichen Sinn, die Jesus Christus seiner Kirche ein für allemal verliehen hat; sie fragt vielmehr nach der Eignung oder Tauglichkeit (Qualifikation) der Kirche, vielleicht auch, welche Möglichkeiten und Wege sich dank der zeitgeschichtlichen Verumständung für die Kirche eröffnen oder sie geradezu einladen, sich im sozialen oder gesellschaftspolitischen Bereich zu betätigen, oder – von der anderen Seite her gesehen – die Welt geneigt machen, in Angelegenheiten dieser Art Belehrungen und Mahnungen von seiten der Kirche anzunehmen. Unter letzterer Rücksicht ließe die Frage sich auch so fassen: welchen Ansehens erfreut sich diesbezüglich die Kirche? Aber diese Fragen sind *zweit*rangig; entscheidend ist einzig und allein die Frage, welchen Auftrag oder welche Sendung Christus der Herr als Stifter seiner Kirche erteilt hat; auch was zeitgeschichtlich opportun ist, kann die Kirche nur von diesem ihrem Selbstverständnis her beurteilen. Bedauerlicherweise besteht jedoch bezüglich dieser *grundsätzlichen* Frage derzeit nicht nur Unklarheit, sondern geradezu Verwirrung; darum hier ein kurzer Überblick über das, was die Kirche autoritativ dazu verlautbart hat.

Das klassische Dokument dazu ist immer noch die Enzyklika „Immortale Dei" (Leo XIII., 1885), die gleich im ersten Satz ausspricht, die Kirche sei „per se et natura sua"[1] um des Seelenheils und der ewigen Herrlichkeit willen da; nichtsdestoweniger leiste sie auch für das irdische Wohlergehen so viel, als ob sie eigens dafür gestiftet wäre. Die ganze Enzyklika hat nichts anderes zum Gegenstand als die klare *Unterscheidung:* die Kirche hat es zu tun mit dem überweltlichen Heil, der Staat mit dem innerweltlichen Wohlergehen; die Kirche trägt zwar zu letzterem bei, aber das fällt sozusagen nebenbei ab, indem das von der Kirche verkündete und den Gewissen eingeprägte Sittengesetz auch den gesamten irdischen Pflichtenkreis, die Pflichten gegenüber den Mitmenschen im Bereich von Gesellschaft, Wirtschaft und Staat umfaßt und es daher zum guten Christen notwendig gehört, sich immer auch als guter Mitmensch und gewissenhaftes Glied der menschlichen Gemeinschaft in Gesellschaft, Wirtschaft und Staat zu bewähren.

Wenn möglich noch präziser ist die antithetische Form, in der Pius XI. in „Quadragesimo anno" (1931) erklärt, gewiß sei es *nicht* Aufgabe der Kirche, die Menschen zu einem nur zeitlichen Glück zu führen, *sondern* zur ewigen Glückseligkeit (man beachte, an welcher Stelle das „nur", lateinisch „solum", steht!); für Fragen (sozio-)technischer Natur habe die Kirche *keine* Sendung erhalten; ihre Zuständigkeit sei begrenzt auf das, „was auf das Sittengesetz Bezug hat"; *diese* Zuständigkeit, aber auch *nur* sie, beansprucht Pius XI. dann allerdings auf das entschiedenste und ganz umfassend (Q. a., Ziff. 41).

Diese immer festgehaltene klare Unterscheidung – für das *eine* ist die Kirche „gesendet", das *andere* ist eine aus der Erfüllung dieser Sendung sich ergebende zusätzliche Leistung und zutreffendenfalls ein zusätzlicher Erfolg – wird in der Enzyklika „Mater et magistra" (1961) zwar nicht geleugnet, aber verwischt, wenn es heißt, die Kirche habe „vor allem" die Aufgabe, die Seelen zu heiligen, erfülle den Auftrag ihres Stifters aber „auch"

[1] Jeder Versuch einer Verdeutschung trägt eine Auslegung hinein; darum hier der authentische lateinische Text. – Am treffendsten m. E. „per se" = von sich aus, „natura sua" = von Hause; die beiden Wendungen besagen sachlich dasselbe.

durch ihr Bemühen um die Bedürfnisse des Alltags (Ziff. 3 und 4). Diese Ausdrucksweise ist zum mindesten dazu angetan, den Eindruck einer Haupt- und einer Nebenaufgabe, eines Haupt- und eines Nebenziels zu erwecken.

Die Pastoralkonstitution des Konzils „Gaudium et spes" (1965; Ziff. 42) betont wieder die klare Unterscheidung in voller Deutlichkeit.

In dem unter höchstem Zeitdruck entstandenen und daher nicht ausgereiften Dokument der Bischofssynode „De iustitia in mundo" (1971) kehrt die Unklarheit wieder, wenn man nicht sagen muß, der Text sei widersprüchlich. Zu allem Unglück gehen auch noch der lateinische Text und die verschiedenen modernsprachlichen Fassungen auseinander. Im lateinischen Text erscheint die Wirksamkeit der Kirche für mehr Gerechtigkeit und bessere gesellschaftliche Ordnung ganz richtig als konstitutiver Bestandteil der *einen* Aufgabe der Kirche, das Evangelium zu verkünden. Im nächsten Halbsatz wird diese Verkündigung des Evangeliums jedoch gleichgesetzt mit der „Sendung" („missio") der Kirche, die ihrerseits in *zwei* Komponenten aufgespalten wird: Erlösung des Menschengeschlechts und seine Befreiung von jeder Art Bedrückung. Hier erschwert überdies eine sprachliche Unebenheit die Auslegung noch zusätzlich. Das Menschengeschlecht ist erlösungsbedürftig und soll erlöst werden; das Menschengeschlecht steht aber nicht unter Bedrückung und ist daher auch einer Befreiung von Bedrückung, wie sie hier seiner Erlösung an die Seite gestellt wird, gar nicht fähig; vielmehr üben die Menschen untereinander Bedrückung aus, und dem ist dadurch abzuhelfen, daß man die Bedrückten von ihren Bedrückern befreit. – Die Befreiung von der Sünde hat es zu tun mit dem Verhältnis des Menschengeschlechts zu *Gott;* bei der Befreiung von jeder Art Bedrückung geht es um Beziehungen der Menschen *untereinander;* das ist ein Abstand wie zwischen Himmel und Erde. In einer Zeit, in der die Menschen dazu neigen, die Sünde nicht mehr ernst zu nehmen, sollte man erst recht vermeiden, Befreiung von der Sünde und Befreiung von Bedrückung so nahe aneinander zu rücken, daß der himmelweite Unterschied eingeebnet erscheint. Die Befreiung von der Sünde muß unbedingt *erreicht* werden; bei der Befreiung von Bedrükkung macht Gott uns nur für das redliche *Bemühen* verantwortlich, nicht für den Erfolg.

So hat denn auch Papst Paul VI. sich veranlaßt gesehen, unverzüglich der durch den sachlich und sprachlich verunglückten Wortlaut des Synodendokuments angerichteten Verwirrung entgegenzutreten. In seiner am 6. 11. 1971 an die Bischofssynode gerichteten Ansprache wiederholte er die Aussage der Pastoralkonstitution wörtlich und hob ausdrücklich hervor, alles, was die Kirche zur Gerechtigkeit und zur besseren Ordnung in der Welt beitrage, sei nicht Ziel der Kirche („non quidem plenus et absolutus finis ipsius Ecclesiae"), sondern geschehe im Dienst ihrer Aufgabe, das Reich Gottes auf Erden zu festigen („inservire debent ad regnum Dei in terra stabiliendum"). Unverkennbar ist das eine data opera verlautbarte kirchenlehramtliche Erklärung, die nicht als ein obiter dictum abgetan werden kann. – Das andere Dokument der gleichen Bischofssynode besagt in bezug auf den Priester und dessen Dienst genau dasselbe.

Aus diesem vom Konzil und von den Päpsten klar formulierten Selbstverständnis der Kirche ergibt sich, daß die Kirche *in Erfüllung* ihrer einzigen und alleinigen Aufgabe, die Menschen mit Gott zu versöhnen („von der *Sünde* zu befreien"), die frohe Botschaft und das Gesetz Gottes verkündet und die Menschen *belehrt,* was Gott in allen irdischen Pflichtenkreisen von ihnen verlangt, und sie anhält, diesem hl. Willen Gottes nachzuleben.

Durch diese Belehrung und diesen erzieherischen Einfluß – beides läßt sich zusammenfassen als „Schärfung der Gewissen" – trägt die Kirche *mittelbar* in entscheidender Weise dazu bei, soziale, ökonomische und politische Mißstände zu beheben, Ausbeutung und Unterdrückung zu beseitigen oder doch zu mildern, eine gerechtere, dem allgemeinen Wohl und dem Wohl aller besser dienende soziale, ökonomische und politische Ordnung aufzubauen.

Auf diesen *mittelbaren* Beitrag ist die Kirche *als* Kirche aber auch beschränkt. *Als* Kir-

che verfügt sie *nur* über religiöse und ethische Maßstäbe und kann daher soziale, ökonomische und politische Institutionen und Verhaltensweisen auch *nur* an diesen Maßstäben messen. Nur soweit diese Maßstäbe reichen, kann sie autoritativ, d. h. mit Berufung auf den von Jesus Christus ihr erteilten Auftrag, Sozialkritik üben. Nun pflegt zwar Sozialkritik sich vorzugsweise an dem in Gesellschaft, Wirtschaft und Staat herrschenden *Unrecht* zu entzünden; nichtsdestoweniger reichen ethische Maßstäbe allein für *konstruktive* Sozialkritik nicht aus (eben das wollen auch diejenigen evangelischen Theologen zum Ausdruck bringen, die es vermeiden, von christlicher Soziallehre zu sprechen, und sich auf evangelische Sozial*ethik* beschränken). Unter diesen Umständen ermangelt die Kirche, wie von Pius XI. in „Quadragesimo anno" (Ziff. 41) ausdrücklich festgestellt, der für Sozialkritik und Gesellschaftsreform erforderlichen Ausstattung und erklärt sich demgemäß dazu nicht berufen und außerstande. Das besagt eindeutig: Christus hat seine Kirche *nicht* als „Institution der Sozialkritik" gestiftet; wäre dies seine Absicht gewesen, dann hätte er ihr bestimmt auch die Ausstattung mit auf den Weg gegeben, ohne die sie einen solchen Auftrag gar nicht erfüllen kann.

Die Kirche ist von Christus beauftragt, zu lehren und zu mahnen, d. i. „die Gewissen zu schärfen". Dazu gehört unter den heutigen Verhältnissen unbestrittenermaßen ganz wesentlich, die Menschen zu belehren und anzuhalten, alles zu tun, was in ihren Kräften steht, um ihrer Verantwortung für die soziale, ökonomische und politische Ordnung gerecht zu werden, m. a. W. die *unmittelbare* gesellschaftspolitische Wirksamkeit auf ihre Schultern zu nehmen. Diese unmittelbare gesellschaftspolitische Wirksamkeit obliegt – in unterschiedlichem Maß – jedem einzelnen Menschen und allen Menschen, der Menschheit insgesamt; einem jeden *Christen* und der gesamten Christen*heit* obliegt sie noch insbesondere im Licht des christlichen Glaubens und aus dem Antrieb der Liebe Christi. Aber die Christen unterziehen sich dieser Aufgabe nicht *als* Kirche und folgerecht unter Verantwortung der Kirche für das, was sie da unternehmen, sondern als Christen*heit*, ein jeder in seiner Verantwortung vor Gott dort, *wo* Gott ihn hingestellt hat, d. i. an seinem Platz in der *Welt*.

Oswald von Nell-Breuning SJ

BESPRECHUNGEN

Wirtschaft und Gesellschaft

Civitas. Jahrbuch für Sozialwissenschaften. Hrsg. von der Görresgesellschaft und dem Heinrich-Pesch-Haus. Bd. 12. Mannheim–Ludwigshafen: Pesch Haus Verlag 1973. 325 S. Lw. 39,50.

Das von vielen anderen Jahrbüchern und Zeitschriften sträflich vernachlässigte Thema *Entwicklungshilfe* findet in Civitas besonders liebevolle Pflege; war es in Bd. 11 etwas zurückgetreten, so nimmt es dafür in diesem Band 12 gleich 180 von insgesamt 325 Seiten ein. – Über UNCTAD III Santiago 1972 erstattet *H. Zwiefelhofer* aufschlußreichen Bericht (116–153). – Grundsätzlicher Art sind die Abhandlungen von *G. Kratochwil* über verschiedenartige Konzepte der Entwicklungshilfe speziell für Lateinamerika (176–209) und von *V. Matthies* über „Friedensforschung und Entwicklungsländerforschung" (210–232); beide verstehen es, die Vielzahl noch ungelöster Fragen und Schwierigkeiten in einer Weise vorzulegen, die nicht entmutigt, sondern zum kritischen Nachdenken anregt, aber auch alle Ausflüchte, sich an ihrer Lösung vorbeizudrücken, unerbittlich abschneidet. – Unbefriedigend ist die Abhandlung von *P. Demo,* „Eigentumspolitik für Arbeitnehmer in Brasilien" (154–175). Die portugiesische Urfassung mag Lesern, die mit brasilianischen Rechtsbegriffen vertraut sind, verständlich sein; so wie diese Begriffe verdeutscht sind, ergeben sie teils keinen vernünftigen Sinn oder führen gar zu Widersprüchen. Auch wenn man argwöhnt, die ganze Maßnahme sei Schaumschlägerei, fällt es schwer, sie für so miserabel durchdacht zu halten, wie sie hier erscheint. – Wertvoll sind die beiden „Berichte" aus der Feder zweier kompetenter evangelischer Autoren, *H. Vogt,* „Kirchliche Entwicklungshilfe zwischen sozialethischem Ansatz und entwicklungspolitischer Theorie" (235–250), und *M. Gallis,* „Entwicklungsarbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen" (251–274). Wenn allerdings Vogt den Sektionsbericht III der Weltkirchenkonferenz von Uppsala in einer „neuen politischen Aufgabenstellung für die Kirchen" gipfeln läßt und aus Art. 31 zitiert: „Die Kirchen haben die Aufgabe, die Menschen zu lehren, wie sie politisch tätig sein können" (237), muß dem widersprochen werden. Eine Kirche ist keine Lehrmeisterin der Politik; ihre Aufgabe ist, obwohl für die Politik im höchsten Grad relevant, ihrer Natur nach *nicht* politisch, sondern religiös-ethisch: den Menschen das Gesetz Gottes zu verkünden und ihnen zu helfen, richtig zu erkennen, was das Gesetz Gottes in allen Lebensbereichen, den politischen nicht ausgenommen, von ihnen verlangt. „Belehren" können die Kirchen nur in eng begrenztem Umfang, weil in den weitaus meisten Fällen nur der politische Sachverstand zu erkennen vermag, welche der sich zur Wahl anbietenden Entscheidungen mit Gottes Gesetz vereinbar sind und welche im Widerspruch dazu stehen würden. Zutreffend wird denn auch auf der folgenden Seite die Absicht des Uppsalaer Dokuments vorsichtiger umschrieben als „Ausweis von Perspektiven, Formulierung von ethischen Imperativen und Angabe von Richtungen" (238). – Die hier nicht erwähnten Beiträge behandeln Fragen der Demokratie und des Bildungswesens; der an die Spitze des Bandes gestellte Beitrag von *U. Matz,* „Emanzipationspostulat und Demokratiemodell des Grundgesetzes" (9–37) stellt einigermaßen hohe Anforderungen an den Leser, lohnt aber bestimmt die auf ihn verwandte Mühe. *O. v. Nell-Breuning SJ*

Ordo. Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft. Hrsg. v. F. Böhm, F. A. Lutz, F. W. Meyer u. a. Bd. 24. Düsseldorf: Küpper 1973. 352 S. Lw. 68,–.

Der an der Spitze des Bandes stehende Beitrag von *F. Böhm*, „Eine Kampfansage an Ordnungstheorie und Ordnungspolitik" (11–48) ist nicht weniger kämpferisch als der ihm voraufgegangene Angriff von *Hajo Riese* in Bd. 25/1972 von „Kyklos". Was hier ein intimer Freund von W. Eucken und Mitbegründer der „Freiburger Schule" darbietet, ist weit mehr als eine Widerlegung unhaltbarer und zum Teil sogar unsachlicher Angriffe. Das, was man ORDO-Liberalismus und im weiteren Sinn Neoliberalismus nennen kann, verteidigt Böhm, indem er es richtiger und klarer darstellt als üblich, es nicht nur verdeutlicht, sondern nach Erfordernis auch *berichtigt.* Entscheidende Einwände der christlichen Soziallehre oder der Sozialethik überhaupt gegen den Neoliberalismus und gegen die „soziale Marktwirtschaft", namentlich im ursprünglichen Verständnis von Alfred Müller-Armack, werden damit, wenn auch nicht restlos, so doch zum guten Teil ausgeräumt. Damit bringt Böhm uns – wahrscheinlich unwissentlich und unbeabsichtigt – einer Verständigung zwischen Neoliberalismus und christlicher Soziallehre ein gutes Stück näher. – Ohne seine eigene Position zu definieren, übt *I. Kristol* in seinem vor der Mont-Pélerin-Society gehaltenen Referat bemerkenswerte Kritik an „Sozialismus, Kapitalismus und Nihilismus" (49–66): *„Der Feind des liberalen Kapitalismus ist heute weniger der Sozialismus als der Nihilismus.* Nur daß der liberale Kapitalismus den Nihilismus nicht als Feind, sondern als eine neue Gelegenheit für glänzende Geschäfte ansieht" (62; Hervorhebung im Original). – Viel zu weitläufig ist der an sich nicht uninteressante Beitrag von *M. Hoffmann*, „Die volkseigene Wohnungswirtschaft in der DDR" (179–232). Gleich die ersten vier Seiten, auf denen der Verfasser nicht nur dem „Durchschnittsbürger", sondern auch dem „erfahrenen Wirtschaftswissenschaftler" (179), „Regierungs- und Kirchenkreisen" (181) krasse Ignoranz vorwirft, enthalten nichts zum Thema; durch Verzicht auf (Un-)Werturteile ließe der ganze Beitrag sich merklich straffen. – Auch der an sich sympathische Beitrag von *S. Greif*, „Alte Arbeitnehmer – Neue Sozialpolitik" (233–272) beginnt überflüssigerweise mit der erstaunlichen Behauptung: „Der Umfang der Sozialpolitik ist eine Funktion des Wettbewerbsgrades in einer Volkswirtschaft. Je umfassender die Veranstaltung Wettbewerb stattfindet, um so weniger entstehen soziale Probleme und um so weniger ist dementsprechend eine Politik zur Lösung dieser Probleme erforderlich" (233). Ausgehend von der diesem programmatischen Vorspann nicht ganz konformen Tatsache, daß die älteren Arbeitnehmer im Wettbewerb um die Arbeitsplätze nicht mithalten können und daher eines Schutzes *gegen* diesen für sie fatalen Wettbewerb bedürfen, schlägt Greif vor, den Arbeitgeberanteil am Beitrag zur sozialen Rentenversicherung bei jüngeren Arbeitnehmern höher, bei älteren irgendwie gestaffelt niedriger anzusetzen, um so einen Anreiz zur Beschäftigung älterer Arbeitnehmer zu geben; der Vorschlag wird bis zu technischen Einzelheiten und Varianten ausgearbeitet vorgelegt; Beschränkung auf das Wesentliche hätte ihm vielleicht mehr Interesse gesichert.

Von den „Besprechungen und Hinweisen" verdienen hervorgehoben zu werden die „Bemerkungen zu einer sog. Kritik des Antitrust" (275–295) von *E. Hoppmann;* diese 21 Buchseiten sind nicht zuviel, um an einem eindrucksvollen Beispiel zu zeigen, bis zu welchem Grad unter den derzeitigen Verhältnissen selbst an Universitätsinstituten wissenschaftliche Forschung und deren Ergebnisse gelinde gesagt manipuliert werden können.

O. v. Nell-Breuning SJ

Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik. Hrsg. v. H.-D. Ortlieb, B. Molitor, W. Krone. 18. Jahr. Tübingen: Mohr 1973. 354 S. Kart. 35,–.

In meiner Besprechung des 17. Bandes (in dieser Zschr. 191 [1973] 139) hatte ich die

Besorgnis geäußert, „das Jahrbuch sei in Gefahr, sich zu einer Fachzeitschrift unter anderen zu entwickeln und damit seinen ursprünglichen Zweck zu verfehlen". Diese Gefahr ist erfreulicherweise abgewendet; alle Beiträge dieses Bandes wenden sich nicht bloß an Fachgenossen im engeren Sinn, sondern an wissenschaftlich interessierte Leser überhaupt und dienen damit insbesondere auch dem Zweck, die Verbindung mit den Absolventen der das Jahrbuch herausgebenden Hochschule für Politik und Wirtschaft zu pflegen und deren Interesse am wissenschaftlichen Fortschritt wachzuhalten. – Bei früherer Gelegenheit hatte ich auf die ungebührliche Vernachlässigung der Finanzwissenschaft in diesen Jahrbüchern hingewiesen. In diesem Band 18 taucht der Name eines sehr bekannten Finanzwissenschaftlers, *G. Schmölders,* auf; sein Beitrag „Die Krise zwischen Staatsbürger und Obrigkeit" (314–324) ist jedoch nicht finanzwissenschaftlicher Art, sondern unterrichtet über sein anderes Forschungsgebiet, nämlich die von ihm entwickelte sozialökonomische Verhaltensforschung. – Die beiden ersten Abhandlungen des Bands, *C. Landauer,* „Anarchismus und Sozialismus" (11–24), und *D. Lösch,* „Ordnungspolitik ..." (25–46) entsprechen – nur in umgekehrter Reihenfolge – den beiden ersten Beiträgen in ORDO 24 (s. vorstehende Besprechung) und verdienen, in Zusammenhang mit ihnen gelesen zu werden. – Von den „Intellektuellen" ist gleich in drei Beiträgen (eine Abhandlung, zwei Berichte) die Rede. Das viele Beherzigenswerte, das die Abhandlung von *K. E. Scheuch,* „Kulturintelligenz als Machtfaktor?" (246–276) enthält, wird leider durch die vom Verfasser gewählte, m. E. aber nicht voll geglückte launige Diktion etwas beeinträchtigt. – Als besonderer Genuß sei abschließend der Bericht von *N. Leser,* „Projektion und Reflexion – am Beispiel von Arnold Künzlis Marx-Psychographie" (325–341) zu lesen empfohlen. – Auf Seite 235 muß es statt § 1541 richtig heißen § 154 I.

O. v. Nell-Breuning SJ

Demokratisierung der Wirtschaft. Über die Bedeutung der Modell-Unternehmen für eine Demokratisierungsstrategie. Hrsg. v. Wolfgang Fricke und Arnulf Geissler. Hamburg: Hoffmann & Campe 1973. 419 S. Kart. 22,–.

Außer den in der AGP (Arbeitsgemeinschaft für Partnerschaft) zusammengeschlossenen einigen hundert mehr oder weniger modellhaften Unternehmen, die entweder die ganze Belegschaft oder Teile derselben in ein dem Lohnarbeitsverhältnis aufgestocktes Partnerschaftsverhältnis irgendwelcher Art einbeziehen, gibt es eine verschwindend kleine Zahl von Unternehmen, die als ausgesprochene „Modell"-Unternehmen darüber hinausgehend versuchen, einen Weg zu eröffnen, der wenigstens im Endergebnis über den wie immer verstandenen „Kapitalismus" und über die für „kapitalistische" Unternehmen typische Struktur hinausführen soll. Die Initianten solcher Versuche dürften wohl zunächst nur an den von ihnen initiierten Einzelfall gedacht haben; den Herausgebern dieses „den Werktätigen in den Modellunternehmen" (deren 8 namentlich angeführt werden) gewidmeten Sammelwerks geht es um die grundsätzliche Frage, ob diese und ähnliche Modellfälle geeignet sind, bahnbrechend zu wirken und verallgemeinert den „Kapitalismus" zu überwinden. – Einer der beiden Herausgeber (A. Geißler) ist Geschäftsführer der Carl-Backhaus-Stiftung und steht als solcher dem auf Carl Backhaus zurückgehenden „Ahrensburger Modell" nahe; obwohl er sich nicht restlos mit diesem Modell identifiziert, neigt er doch dazu, ihm in bestimmten Grenzen bahnbrechende Wirkung zuzuschreiben. Anders die Mehrheit der Mitarbeiter dieses Bandes; in ihren Augen sind diese Modell-Unternehmen, wenn nicht schon in der Anlage verfehlt, so doch auf jeden Fall nur hoffnungslos verlorene Inseln im Meer des Kapitalismus. – Von meinem eigenen, ausschließlich das Ahrensburger Modell analysierenden Beitrag und dem interessanten, aber nicht ganz zum Thema gehörenden Beitrag von *O. Sik* abgesehen, werden die Dinge durch (neo-)marxistische Brillengläser gesehen; der

sowjetische (bolschewistische) Typ des Sozialismus-Kommunismus wird allerdings einmütig abgelehnt; er ersetze nur den Privatkapitalismus durch den Staatskapitalismus.

Eine erste Gruppe von Beiträgen handelt von „Aufgaben und Strategien der Arbeiterbildung" (15–138) und prüft, was die Modell-Unternehmen unter dieser Rücksicht bedeuten oder leisten könnten. Eine zweite Gruppe befaßt sich mit „Strukturellen Problemen der Mitbestimmungs- und Selbstverwaltungs-Unternehmen" (139–272). Man braucht nur definitorisch festzulegen, daß das in der kapitalistischen Wirtschaft herrschende Profitstreben die Produktion nicht nur nicht auf die Befriedigung der Bedürfnisse hinlenkt, sondern stracks von ihr ablenkt und sie vereitelt, dann folgt alles weitere zwangsläufig bis zu der grotesken Zuspitzung, daß in einem Unternehmen, das den darin tätigen Arbeitern selbst gehört, die Widersprüche des Kapitalismus nur aufs engste zusammengedrängt sind und ihren Gipfelpunkt erreichen: in ihrer Eigenschaft als „Kapitalisten" beuten diese Arbeiter sich selbst aus und merken es nicht einmal, weil ihr falsches Bewußtsein ihnen diese Erkenntnis vorenthält! Nichtsdestoweniger enthalten diese Beiträge eine Fülle von Gedanken und Informationen, um derentwillen sie durchaus verdienen gelesen zu werden, und sind sehr geeignet, in eine Denkweise einzuführen, die man kennen muß, um die heutige gesellschaftspolitische Tagesdiskussion zu verstehen. – Sehr unterschiedlich zusammengesetzt ist die 3. Gruppe „Zu den gesellschaftspolitischen Perspektiven der ‚Modell'-Bewegung" (273–391). Der schon erwähnte Beitrag von *O. Sik*, „Marktwirtschaft ohne Kapitalismus" (d. i. der „Prager Frühling") und von *E. Garczyk* „Zwei Fußnoten zur jugoslawischen Arbeiterselbstverwaltung" (339–366) sind beide lesenswert, hier aber Fremdkörper. Wer sich unterrichten will, wie die Welt sich in den Köpfen eines nicht geringen Teils unseres akademischen Nachwuchses spiegelt, der lese den vom Schwung eines strahlenden Überlegenheitsbewußtseins getragenen Beitrag des jüngsten Mitarbeiters des Bands, *F. Neumann*, unter dem provokatorisch gefaßten Titel „Wider den Sozialismus der Bourgeoisie – das Belegschaftskapital und seine eifrigsten Befürworter" (314–338). – Zutreffend bezeichnen die Herausgeber im Vorwort sowohl die Diskussion selbst als auch ihr Spiegelbild in diesem Band als „unausgewogen und widersprüchlich"; nichtsdestoweniger sei sie „dringend und fordernd" (9). *O. v. Nell-Breuning SJ*

RAISER, Thomas: *Einführung in die Rechtssoziologie.* 2., überarb. u. erg. Aufl. Berlin: Schweitzer 1973. XV, 113 S. (Jurist. Arbeitsblätter. Sonderheft 9.) Kart. 14,–.

Diese Einführung ist didaktisch sehr geschickt angelegt. Auf eine kurze „Einführung" folgen drei aus dem Leben genommene, für den jungen Juristen zweifellos fesselnde Beispiele; alsdann werden sechs maßgebliche Rechtssoziologen – K. Marx, E. Ehrlich, M. Weber, Th. Geiger, N. Luhmann, H. Schelsky – mit ihren Lehrgebäuden vorgestellt; damit ist der Leser in den Stand gesetzt, den höheren Anforderungen zu genügen, die das sehr ausgewogen gehaltene Schlußkapitel „Rechtssoziologie und Rechtswissenschaft" an ihn stellt. *O. v. Nell-Breuning SJ*

RAISER, Thomas: *Marktwirtschaft und paritätische Mitbestimmung.* Zur Kritik des Berichts der Mitbestimmungskommission. Heidelberg: Verlagsges. Recht u. Wirtschaft 1973. 68 S. Kart.

Der Bericht der von der Bundesregierung eingesetzten Sachverständigenkommission über die wirtschaftliche Mitbestimmung (nach dem Kommissionsvorsitzenden meist kurz Biedenkopf-Gutachten genannt) ist schon im Januar 1970 erschienen; auch heute noch ist er das gewichtigste Dokument zu dieser heiß umstrittenen Frage. Raiser zeigt die Schwächen des Berichts auf, stellt aber auch seine Vorzüge verdientermaßen ins Licht. Anschließend prüft er, ob eine echt paritätische Mitbestimmung, d. i. eine solche, bei der kein

Partner dem anderen seinen Willen aufzwingen kann, Gefahr läuft, vom Bundesverfassungsgericht als mit dem Grundgesetz unvereinbar verworfen zu werden. Alle diesbezüglich erhobenen Einwendungen erweisen sich als hinfällig bis auf eine; hinsichtlich der Vereinbarkeit mit dem Prinzip der Tarifautonomie bleibt ein Rest von Zweifel übrig.

O. v. Nell-Breuning SJ

Zsifkovits, Valentin: *Der Friede als Wert.* Zur Wertproblematik der Friedensforschung. München: Olzog 1973. 222 S. Kart.

Der Buchtitel, namentlich der Untertitel, läßt die Sache komplizierter erscheinen, als sie wirklich ist. Zsifkovits will klären, was der Friede wert ist, was ihn uns wertvoll macht, warum wir ihn dem Unfrieden vorziehen (Präferenz). – Um dies zu klären, muß er zuerst verdeutlichen, was denn der Friede überhaupt ist, worin er besteht. Welche positiven und negativen Merkmale muß ein Zustand aufweisen, um zu verdienen, „Friede" genannt zu werden? Durch welche werthaften Merkmale muß er sich auszeichnen, welche Unwerte würden ihn als Unfrieden kennzeichnen? Es stellt sich heraus, daß wir sowohl von Frieden als auch von Unfrieden sowohl in gradweise als auch in inhaltlich verschiedenem Sinn sprechen. Zsifkovits' „auf Werte und Konfliktlösung orientierte Studie" (24) behandelt nicht ausschließlich, aber doch schwergewichtig den Friedenszustand zwischen politischen Gemeinwesen (Staaten) im Gegensatz zum Krieg.

Um dem im Vorwort beklagten Mangel abzuhelfen oder eine „Lücke" im wertethischen Schrifttum zu schließen, beginnt die Arbeit mit einem 1. Teil „Werte und Interessen" (17–40). In dem umfangreichsten 2. Teil werden „Partialwerte des zentralen Grundwertes Frieden" (41–120) untersucht. Erst hier steigt Zsifkovits tiefer in die Konfliktsproblematik ein, was ihn veranlaßt, verhältnismäßig breit auf die inneren Konflikte einer Klassengesellschaft (3.3) und die von der UdSSR proklamierte „friedliche Koexistenz" „sozialistischer und kapitalistischer Staaten" als Weg zur angeblich „klassenlosen Weltgesellschaft" und auf die konfliktgeladene Spannung zwischen fortgeschrittenen Ländern und sog. Entwicklungsländern (4.5) einzugehen, vielleicht auf Kosten der philosophischen Vertiefung. Klug und besonnen äußert er sich in diesem Zusammenhang zu den auch in theologischer Aufmachung erscheinenden Befreiungs- und Revolutionstheorien (-theologien), die den Frieden nicht wie Paul VI. in „Populorum progressio" vom allseitigen Fortschritt, sondern vom gewaltsamen Befreiungskampf erwarten (4.6). – Wieder stärker philosophisch und zum Teil theologisch ist der 3. Teil „Friedensrelevante Wertrealisierung" (121–186), obwohl auch hier, namentlich im Zusammenhang mit der Frage eines Weltstaats oder einer Weltautorität manche pragmatische Überlegungen einfließen. Ausführlicher behandelt möchte man das Thema „Toleranz" (8; S. 163 ff.) sehen, gerade auch im Gegensatz zu der an mehreren anderen Stellen angesprochenen „Tyrannei der Werte", die leicht zu gewalttätiger Einseitigkeit oder Rechthaberei entartet. – Der verhältnismäßig kurze 4. Teil „Die Friedensforschung als wertorientierte Wissenschaft" (187–197) verdeutlicht noch einmal, daß diese Forschung es mit einem *wert*haften Gegenstand zu tun hat, ohne doch der Versuchung zu erliegen, die ganze unausgetragene Werturteilsdebatte von neuem aufzurollen.

Nach diesem Überblick noch einige Einzelbemerkungen. Von „Ideologien" (36) ist in der Tat in den modernsprachlichen Übersetzungen der Enzyklika „Mater et magistra" die Rede, aber nur die Wiedergabe im allein authentischen lateinischen Text mit „opinionum commenta" (n. 213) verrät, was darunter verstanden wird: nicht der Marxsche oder irgendein anderer wissenschaftlicher Ideologiebegriff, sondern schlicht das, was der Mann auf der Straße unter Ideologie versteht; dasselbe dürfte auch von späteren päpstlichen Dokumenten gelten, so insbesondere von „Octogesima adveniens". – Der im Sinn der katholischen Soziallehre verstandene Alternativbegriff zur Klassengesellschaft wür-

de besser als klassen*freie* Gesellschaft bezeichnet; der Terminus „klassen*lose* Gesellschaft" (76) weckt unvermeidlich Vorstellungen, die Marx in ihn hineingelegt hat, wir aber nicht teilen. – Die von Zsifkovits zur Illustration verwandten Entlehnungen aus den Wirtschaftswissenschaften, so insbesondere 1. und 2. Gossensches Gesetz (126, 148), befriedigen nicht recht. In ihrem ursprünglichen, auf das Fechnersche Gesetz sich stützenden Sinn sind beide Gesetze anthropologische Irrlehren; in ihrer Umformung zur Grenznutzenlehre (Nutzen/Kosten-Kalkül in Geldgrößen) sind sie zwar mathematisch exakt und unanfechtbar, aber unbrauchbar für das, was hier illustriert werden soll. – Was Zsifkovits zu Wohlfahrtsökonomik, Pareto-Optimum, Kaldor-Hicks-Test ausführt (7.4.5; sämtlich weder im Namen- noch im Sachverzeichnis auffindbar), leitet er selbst mit einem „*wenn*" ein; offenbar bezweifelt er selbst, ob eine solche Bezugnahme sinnvoll ist.

Das *Solidaritäts*prinzip anstatt wie gewohnt „einer für alle, alle für einen" umzuformulieren in „einer für alle, alle für *alle*" (157) zerstört die Symmetrie und verdeckt damit die Rückgebundenheit, ohne zu dem gewünschten Fortschritt zu führen. Gemeint ist: jeder einzelne für die Gesamtheit; die Gesamtheit für jeden einzelnen (lateinisch: singuli [i. e. omnes *dis*tributive sumpti] pro omnibus *col*lective sumptis; omnes *col*lective sumpti pro singulis [i. e. omnibus *dis*tributive sumptis]; im Deutschen fehlt uns ein dem lateinischen „singuli" gleichwertiges, die *Mehr*zahl ausdrückendes Wort; so behelfen wir uns mit der *Ein*zahl „einer" bzw. „für einen"; gemeint sind alle einzelnen). – Im *Subsidiaritäts*prinzip wird der „Vorrang der Person vor der Gesellschaft" zwar vorausgesetzt, aber nicht „ausgedrückt" (156); „ausdrücklicher" (ebd.) geschieht dies auch nur in der italienischen Übersetzung des anschließend zitierten Satzes aus „Mater et magistra" (n. 219); im authentischen lateinischen Text und den ihm folgenden Übersetzungen ist die Rede von einer „necessitas", einem nicht näher erläuterten „Müssen"; bei Leo XIII. und Pius XI. hatte es eindeutig gelautet: „*est* enim homo quam res publica senior" (R.n. n.6, Q.a. n.49). – Die Auslegung, „die ‚Sympathie', juristisch gesprochen die Vermutung oder die Generalklausel (liege) beim einzelnen oder den kleinen Einheiten" (174), ist zwar gewiß nicht falsch, aber noch weniger adäquat. Tragend ist doch der Gedanke: die Gemeinschaft hat ihren Gliedern zu *helfen* („subsidiarium *officium*"); demnach hat sie (positiv) dem Glied zu leisten, was ihm wirklich hilfreich ist, und (negativ) zu unterlassen, was das Gegenteil von Hilfe wäre, nämlich ihm Selbstbetätigung und die darin liegende Selbstentfaltung zu entziehen oder auch nur zu verkürzen. – Zutreffend stellt Zsifkovits fest, daß „die Art der Konfliktsaustragung die differentia specifica zwischen Krieg und Frieden darstellt" (54), oder ein wenig anders ausgedrückt, „es die *Art* der Konfliktsaustragung ist, die den Krieg vom Frieden unterscheidet" (60).

O. v. Nell-Breuning SJ

Theologie

RAHNER, Karl: *Schriften zur Theologie.* Bd. 11: Frühe Bußgeschichte in Einzeluntersuchungen. Bearb. v. Karl H. Neufeld. Köln: Benziger 1973. 512 S. Lw. 38,–.

Im neuen Band der „Schriften zur Theologie" sind Rahners dogmen- und theologiegeschichtliche Studien zur Bußgeschichte der vornizänischen Zeit gesammelt. Sie sind zwischen 1936 („Sünde als Gnadenverlust in der frühchristlichen Literatur") und 1955 („Die Bußlehre nach dem Hirten des Hermas") entstanden und behandeln die wichtigsten Vertreter der verschiedenen Traditionsräume: Hirt des Hermas, Irenäus (Römische Tradition); Tertullian, Cyprian von Karthago (Afrikanische Tradition); Didascalia Apostolorum, Origenes (Tradition des Ostens).

Der Band wird eingeleitet durch knappe Ausführungen zur Terminologie, durch einen Überblick über die Geschichte des christlichen Bußvollzugs und der Bußtheologie vom Neuen Testament bis in die Gegenwart und durch Bemerkungen zur neueren bußgeschichtlichen Forschung. Letztere helfen, K. Rahners Arbeiten zu „orten". Dabei ergibt sich: Sie sind Teil und gleichzeitig Zusammenfassung der Bemühungen katholischer Theologen, die Hauptthese der liberalen protestantischen Dogmengeschichtler (H. Windisch, A. v. Harnack, K. Holl, E. Schwartz u. a.) zur frühen Bußgeschichte zurückzuweisen, daß nämlich in den ersten Jahrhunderten die Taufe eine völlige Entsündigung bedeute und daß es keine Buße für die Sünden der Getauften gegeben habe. Ein Hauptthema von Rahners Studien ist daher der Nachweis, daß in der vornizänischen Kirche auch den Getauften die Buße gewährt wurde und daß diese Praxis der Schrift entspricht. Rahner sieht die neutestamentliche Grundlage seiner Aussagen vor allem in Mt 16, Mt 18 und Joh 20, 19–23 gegeben. Innerkatholisch kann der theologische Ort dieser bußgeschichtlichen Aufsätze durch ihre große Nähe zu den Arbeiten von B. Poschmann (insbesondere zu „Paenitentia secunda", Bonn 1940) und durch ihre Distanz zu dem Buch von J. Grotz „Die Entwicklung des Bußstufenwesens in der vornicänischen Kirche" (Freiburg 1955) gekennzeichnet werden. Das bedeutet konkret vor allem: die Grundform des sakramentalen Bußvollzugs in der frühen Kirche war einzig und von Anfang an die Exkommunikations- und Rekonziliationsbuße. Deren Bezeugung in den Werken der genannten vornizänischen Verfasser ist folglich ein Hauptgegenstand des Buchs.

Daß Rahner seine bußgeschichtlichen Arbeiten noch einmal gesammelt zugänglich gemacht hat, ist ausdrücklich zu begrüßen. Die Bearbeitung der Texte durch K. H. Neufeld (Einfügung vieler Überschriften, Ergänzung der Literaturverweise, Erstellung der Bibliographie, Hinzufügung einiger Texte zum Irenäus-Kapitel, sprachlich-stilistische Verbesserungen, schließlich die Abstimmung der verschiedenen Kapitel aufeinander, so daß nun ein in sich geschlossenes Buch vorliegt) ist mustergültig. *W. Löser SJ*

STOECKLE, Bernhard: *Erlöst?* Grundkonzept christlichen Daseins. Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1973. 95 S. Kart. 10,80.

Die Erlösungslehre wurde in der Vergangenheit oft in einer zu juristischen und supranaturalistischen Weise ausgelegt. Von da her war der Umschlag zu einem rein humanistischen Verständnis, der heute vielfach sichtbar wird, eigentlich zu erwarten. Stoeckle versucht, angesichts solcher Verkürzungen eine Erlösungsbedürftigkeit des Menschen aufzuweisen, der nicht mit den Mitteln der Technik und des wirtschaftlichen Wohlstands abzuhelfen ist. Christlicher Glaube kann die Erlösung des Menschen nur von Jesus Christus her erwarten. Nur so kann der Mensch das Knechtsein überwinden und zu einer sinnerfüllten Freiheit kommen. Stoeckle zieht in einem letzten Kapitel die Konsequenzen für die Moraltheologie. Er unterstreicht dabei besonders nachdrücklich das Anliegen der Freiheit gegenüber aller Vergesetzlichung der Moral.

Vielleicht hat der Leser zum Thema mehr Fragen, als der schmale Band beantworten kann. Aber Stoeckle zeigt hier doch Ansätze auf, die dem Menschen von heute weiterhelfen können. *H. Rotter SJ*

Religionssoziologie

KAUFMANN, Franz-Xaver: *Theologie in soziologischer Sicht.* Freiburg: Herder 1973. 187 S. Kart. 19,80.

Das vorliegende Buch des Professors für Soziologie an der Universität Bielefeld will nicht, wie es der Titel mich annehmen ließ, eine soziologische Untersuchung der Theologie als Wissenschaftsbetrieb sein. Es geht dem Verfasser um das Verhältnis von Theologie

und Soziologie. Er hält die Zeit für gekommen, daß die Theologie Einsichten der Soziologie in ihre Überlegungen selbst hineinnehme. Ohne das Verhältnis Soziologie und Theologie systematisch abzuhandeln, beschränkt er sich darauf, auf einige Problemkreise hinzuweisen, in denen seiner Meinung nach die Einsichten der Soziologie für die Theologie bedeutsam werden.

Der Verfasser steht auf dem Boden der Systemtheorie. Er sieht Modernisierung, und damit auch Säkularisierung, als Differenzierungsprozeß gesellschaftlicher Teilbereiche. Der gesellschaftliche Differenzierungsprozeß kann von religiöser Seite sehr wohl als positives Phänomen bewertet werden, denn er läßt das Religiöse in seiner Eigenart klarer hervortreten und gewährt ihm größere Autonomie. Was die Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Teilbereiche für die Kirche problematisch macht, ist der parallel verlaufende Prozeß der Spaltungen im Individuum. Seine Persönlichkeit wird nicht mehr von einer allbestimmenden und allkontrollierenden Kultur definiert, sondern von mehreren autonomen Bereichen seiner Zugehörigkeit und Tätigkeit. Die Entlassung aus der kirchlich bestimmten Kultur bedeutet für das Individuum den Gewinn subjektiver Freiheit, versetzt aber die Kirchen in eine völlig neue Lage in der Erfüllung ihrer Aufgaben dem einzelnen gegenüber: Sinngebung und Lebensführung. Erschwert wird die Lage der Kirche noch durch das Schwinden der Isolierung der ethnischen, geographischen und ständischen Subkulturen. Die Unterschiede zwischen den Subkulturen von einst mögen größer gewesen sein als die Variationsbreite der heute unter Christen gängigen Verhaltensmodelle; ihre Konzentration auf isolierte homogene Gruppen ließ sie jedoch nicht zu einem Problem für die zentrale Kirchenleitung werden.

Der Verfasser schneidet vier mit der neuen Lage gegebene Problemkreise an, in denen die Soziologie für die Theologie bedeutsame Aussagen mache. Das ist einmal die Normenkrise (Kap. 3). Die traditionelle Moral arbeitet mit einem Gesetzbegriff, der Gültigkeit für alle Menschen und alle Zeiten impliziert. Der Soziologe hingegen findet zwar überall Normen, die gelten, aber eben doch nur in umgrenzten Kulturbereichen. Der einzelne ist heute den Ansprüchen mehrerer solcher Kulturbereiche ausgesetzt. Sollte die Moral nicht eher an den Problemen der „Gefährdung und Erhaltung der subjektiven Identität" ausgerichtet sein, an der „stets zu leistenden Selbstverwirklichung"? Und was bedeutet es für die Moraltheologie, wenn die empirische Sozialforschung nachweist, daß bestimmte von ihr vertretene Normen der persönlichen Entfaltung abträglich sind?

Neben der Normenkrise gibt es die Glaubenskrise (Kap. 2). Die Frage, die der Theologe an die zahlreichen Erhebungen über den Glauben des Kirchenvolks richten sollte, wäre nicht die, ob sie auch wirklich das messen, was er unter Glaube versteht; er sollte vielmehr danach fragen, was sie messen könnten, und was davon für ihn von Bedeutung sei. Allein schon die in diesen Erhebungen immer wieder gefundene Diskrepanz zwischen persönlichem Glauben und vorgelegtem Glauben sollte für ihn Grund genug zum Nachdenken sein.

Von den genannten Erhebungen wie von geschichtlichen und psychologischen Studien ist die Erkenntnis getragen, daß in Räumen und Epochen, wie in den Stadien der persönlichen Entwicklung, „Glaube" und „Frömmigkeit" recht verschieden sein können. In der durch die gesellschaftliche Ausdifferenzierung entstandenen Lage führt das zur Frage nach der „außerkirchlichen Frömmigkeit" (Kap. 5). In diesem Zusammenhang sucht der Verfasser u. a. Karl Rahners Begriff der transzendentalen Gotteserfahrung einen gesellschaftswissenschaftlichen Sinn abzugewinnen. Was immer dieser Sinn sein mag, in unserem christlichen Raum bleibt Frömmigkeit doch auf Kirche bezogen, weil es der kirchlich gestalteten religiösen Organisation bedarf, um die religiösen Sinngehalte und Verhaltensmodelle systematisch zu gestalten und zu tradieren.

Und schließlich, wie hat eine Kirche auszusehen, die in der differenzierten Gesellschaft als Plausibilitätsstruktur der überlieferten

Wahrheiten und Werte funktionieren will (Kap. 6)? Das in der Vergangenheit erprobte Mittel der abgeschirmten, kirchlich bestimmten Subkultur verurteilt die Kirche in der gegebenen Lage zu Schwund und Bedeutungslosigkeit. Daß es eine verfehlte Strategie wäre, sieht man auch daraus, daß Konservative sich gezwungen sehen, ein Element der kirchlichen Struktur nach dem anderen für von nur organisatorischer Bedeutung zu erklären und dem Wandel freizugeben. Auch das bloße Hineinnehmen von Laienvertretern in beratende kirchliche Gremien wird dem Problem nicht gerecht; sie ist auch in einer stagnierenden Organisation möglich. Es bräuchte da etwas, was das Verhältnis von theologischer Ekklesiologie und organisatorischen Erwägungen variabler hielte und zur Erhöhung der strukturellen Variabilität der Kirche beitrüge.

Konkreter wird der Verfasser nicht. Er will ja keine Lösungen anbieten, sondern nur auf die radikal neue Situation für Religion und Kirche aufmerksam machen, die auch in die theologische Reflexion Eingang finden sollte. Die Schlußerwägungen lese ich als Appell, endlich den so oft als Ideal verkündeten reifen Christenmenschen ernst zu nehmen. Um das zu tun, müßten wir alle fähig werden, Kirche anders als in den hergebrachten Dimensionen zu denken und den Erfolg ihrer Arbeit mit neuen Maßstäben zu messen. Die Lektüre dieses zugänglich geschriebenen Buchs könnte dazu helfen, sich von der Notwendigkeit des Umdenkens zu überzeugen.

J. Macha SJ

HOUTARD, François – ROURREAU, André: *Ist die Kirche eine antirevolutionäre Kraft?* Aus dem Französischen von Gisela Niemann. München, Mainz: Kaiser, Grünewald 1973. 316 S. Kart. 35,–.

Ja, natürlich, die Kirche ist eine antirevolutionäre Kraft: je mächtiger, je höher die Position einer Person in der Hierarchie einer solchen Kirche, desto antirevolutionärer ist sie. Die Verfasser hätten sich die Arbeit sparen können, es noch einmal in einer Darstellung der Haltung der Kirche während der Französischen Revolution, zur Arbeiterbewegung im Frankreich des 19. Jahrhunderts, zur Kubanischen Revolution, im Fall Camillo Torres, zum Vietnamkrieg, zu den Unabhängigkeitsbewegungen in Südafrika und schließlich zum Französischen Mai 1968 aufweisen zu wollen; denn sie haben keineswegs, wie man es von professionellen Soziologen hätte erwarten dürfen, durch die Anwendung strenger Methode unsere schon vorhandene Meinung wissenschaftlich stärker unterbaut. Im Gegenteil, das unverbundene Aneinanderreihen von Daten, Namen und Zitaten, der häufige Ausdruck von Werurteilen und vorgefaßten Meinungen, die sich als Analyse gebenden rhetorischen Fragen, sie alle vermitteln den Eindruck einer solchen Befangenheit der Autoren, daß der Leser an dem Vorgetragenen immer wieder seine Zweifel anmeldet.

Während die Darstellung der geschichtlichen Einzelfälle im Stil einer politischen Kampfschrift gehalten ist, gibt sich das Schlußkapitel als nüchternes soziologisches Denken. Es geht um die Frage, wie es möglich ist, daß eine Institution, die von sich behauptet, Trägerin einer Botschaft zur Befreiung der Unterdrückten zu sein, ein Hemmnis dieser Befreiung sein kann. Das kommt von der Verknüpfung der religiösen Institution mit der politischen Herrschaft. Religiöse Institutionen werden als Anbieter einer Ware gefaßt. Die Nachfrage nach Religion erscheint als gesteuert vom Interesse, Religion zur Legitimierung der eigenen Lebensweise und sozialen Stellung zu benützen. Da Religion sich nicht aus eigener Kraft institutionalisieren kann, bedarf sie zu diesem Zweck der politischen Macht. Ihre Monopolstellung verdankt die Kirche den herrschenden Schichten, denen sie ihr Kategoriensystem, ihre Sprache, als Legitimierungsmittel zur Verfügung stellt. Jede gesellschaftliche Gegenbewegung, die sich zur eigenen Bewußtwerdung der überkommenen religiösen Symbolwelt bedient, sie erweiternd und umdeutend, wird sowohl als rebellisch wie als häretisch verfolgt werden. Erst im 19. Jahrhundert ist es revolutio-

nären Bewegungen gelungen, eine eigene Sprache zu finden. Damit entschlüpften sie nicht nur der Kirche, sondern auch der Religion. Die Verfasser betonen die politische Bestimmtheit der Religion derart, daß es ihnen am Ende kaum gelingt, die von ihnen der Religion dennoch zugeschriebene Autonomie glaubhaft zu machen. Und eine gewisse Autonomie räumen sie der Religion schließlich ein, um sie nicht als hoffnungslos antirevolutionär hinter sich lassen zu müssen.

Leider bewegt sich dieses Schlußkapitel, das ein grundlegendes Problem angeht und an beherzigenswerten Einsichten nicht mangelt, in solcher Abstraktheit und Allgemeinheit, daß es auch dem Fachsoziologen Mühe bereitet, einen roten Faden darin zu finden. Es lohnt sich nicht, das Buch zu lesen.

J. Macha SJ

Pädagogik

Hentig, Hartmut von: *Die Wiederherstellung der Politik.* Cuernavaca revisited. Stuttgart, München: Klett, Kösel 1973. 208 S. Kart. 14,–.

Zwei Jahre nach „Cuernavaca oder: Alternativen zur Schule" (vgl. in dieser Zschr. 189 [1972] 141 f.) legt v. Hentig „Die Wiederherstellung der Politik" vor. Der Untertitel „Cuernavaca revisited" scheint eine neue Runde in der Auseinandersetzung mit Ivan Illich und seinem CIDOC anzukündigen; aber nur auf den ersten 50 Seiten tut der Verfasser das explizit. Illichs Denkanstöße bleiben zwar auch in den folgenden Abschnitten präsent, aber sie werden sorgfältig auf ihre Übertragbarkeit geprüft, zum Teil verworfen, zum Teil durch Alternativen ersetzt. Dagegen taucht mancher Gedanke aus „Systemzwang und Selbstbestimmung" (Stuttgart 1968) wieder auf, und auch der Aufbau beider Bücher ist der gleiche: Beide beginnen mit einer Analyse und Diagnose gesellschaftlicher Probleme. 1968 leitete v. Hentig daraus die Begründung der Gesamtschule ab; 1973 ist es „die Wiederherstellung der Politik" in der Industriegesellschaft.

Der Verfasser geht aus von der allgemein zugänglichen Erfahrung, daß die technischen und bürokratischen Großsysteme der Industriegesellschaft für den einzelnen immer undurchschaubarer werden und damit ein Gefühl der Ohnmacht erzeugen, das – je nach Temperament – Fatalismus oder Aggression hervorruft. Er belegt durch ausführliche Zitation aus der Studie des Club of Rome, daß diese Großstrukturen nicht imstande sind, die bedrängenden Weltprobleme – Übervölkerung, Hunger, Unterernährung, Umweltzerstörung – zu lösen. Er sieht das Heil weder in der Vergesellschaftung der Produktionsmittel – S. 64 ff. und S. 123 findet sich ein splendides Stück Polemik gegen einen ungeschichtlich argumentierenden Vulgärmarxismus –, noch in Skinners Behaviourismus, noch in einer Vergrößerung der Freizeit, die ja doch nur eine Vergrößerung der Freizeitindustrie bringt und den Menschen womöglich noch stärker reglementiert und manipuliert, als ihm dies am Arbeitsplatz widerfährt. Freizeit soll nach v. Hentig in allererster Linie dazu dienen, einer total von Menschen gemachten Umwelt kritisch zu begegnen: „Wir schulden also unsere Freizeit der dauernden kritischen Überprüfung dieser Umstände, in anderen Worten: der Erhaltung, Bestärkung oder Wiederherstellung der Herrschaft des Menschen über seine Mittel – ... der dauernden Wahrnehmung unserer Autonomie" (88).

v. Hentig geht dabei aus von der antiken Polis, ihrer Überschaubarkeit, ihrer Autarkie, dem Interesse ihrer Bürger an der gemeinsamen Sache. Er weiß, daß wir dahin nicht zurückkönnen; aber analoge Strukturen wären möglich, in Subsystemen, die es dem Menschen erlauben, das mitzubestimmen, was ihn unmittelbar betrifft. Partizipation also und Autonomie. „Wenn die Menschen wieder Sinn für Politik bekommen, indem sie die Entscheidungen, die ‚oben' gefällt werden, wie-

der verstehen (weil sie sie in Analogie zu ihren eigenen Tätigkeiten ‚unten' sehen oder gar die Verbindung zwischen beiden erkennen), könnten sie die Veränderungen ihrer Institutionen so vornehmen, daß sie ihnen dies ermöglichen. Sie können sogar bereit sein, einen hohen Preis an Bequemlichkeit, Sicherheit, Konsum und Freizeit dafür zu zahlen" (124).

Es geht also schlicht um „Demokratisierung". v. Hentig weiß, daß das ein Reizwort ist, und er sagt deutlich, was er darunter versteht. Er setzt sich explizit mit der Kritik an „Demokratisierung" auseinander, die von Hennis und Schelsky, Bruno Heck und Richard Löwenthal geübt worden ist. Er zeigt, daß Demokratisierung, wie er sie meint, nicht auf Aushöhlung der parlamentarischen Demokratie, sondern auf ihre Stärkung und Funktionstüchtigkeit zielt. Er hat mit der Rätedemokratie nichts im Sinn, wohl aber mit Teilnahme an Entscheidungsprozessen im unmittelbar zugänglichen Bereich durch Gruppenkonsens. Der Zeitaufwand wird realistisch einkalkuliert, und auch sonst ist Mitbestimmung nicht problemlos zu machen und zu haben. Aber: „Mitbestimmung ist nicht ein Luxus, sondern eine notwendige, sehr schwer zu lernende Lebensform, ‚notwendig' nämlich, wenn nicht mehr die Produktivität oder das Leistungsprinzip Maß und Grenze der demokratischen Ordnung ist, sondern die Humanität: Zwecke müssen erkennbar, Prozesse durchschaubar, Situationen erlebbar sein, wenn Menschen nicht wie die Termiten leben sollen" (153).

Ein Buch, aus großer Kennerschaft und mit leidenschaftlichem Engagement geschrieben. Wer auf knapp 200 Seiten eine so komplexe Problematik ausbreitet, sich mit Kritikern und Zeitgenossen auseinandersetzt, Plato und Sokrates, die MIT-Studie und Illich, Habermas und Skinner und noch etliche andere zu Wort kommen läßt, kann vieles nur anreißen und nicht alles systematisch zu Ende führen. Aber Systematiker unter den Pädagogen haben wir genug. Anregende und aufregende Denker sind schon seltener. Von Hentig gehört zu den letzteren. *E. von der Lieth*

Flitner, Andreas: *Spielen – Lernen.* Praxis und Deutung des Kinderspiels. München: Piper 1973. 137 S. (Serie Piper. 22.) Kart. 8,–

A. Flitner hat sich ein Thema gewählt, das heute hochaktuell ist; denn das Spiel steht für Vorschulerzieher wie für Politpädagogen der proletarischen Erziehung, für Freizeitpädagogen wie für Psychotherapeuten in der Mitte eines besonderen Interesses. Es genügt dabei nicht, die abnehmende Spielfreude zu beklagen. Wenn der Mensch von seinem Wesen her ein „homo ludens" ist, darf ihm diese Ausformung seiner Humanität nicht nur theoretisch zuerkannt werden; es müssen ihm auch Wege zum Spiel geebnet und gewiesen werden – und dies von Kindheit an.

In fünf Kapiteln berichtet Flitner über Theorie, Praxis und Interpretation des Spiels; er verarbeitet ausgiebig die ausländische Literatur zum Thema und bringt neben den mehr apriorischen Spieltheorien vor allem die Ergebnisse der Entwicklungspsychologie und Lernforschung, der psychoanalytischen Spieldeutung und die sozialpsychologischen Aspekte (Rollenspiel) zur Darstellung. Der Informationswert dieser Kapitel ist groß. (Zur Kritik an S. Freuds Spieltheorie sei nur noch hingewiesen auf D. Riesman, Arbeit und Spiel in der Gedankenwelt Freuds, in: D. Riesman, Freud und die Psychoanalyse, Frankfurt 1965, 7–41.)

Das abschließende 6. Kapitel trägt die Überschrift „Spielen lernen"; denn Flitner meint: „Beim Spielen lernt das Kind in erster Linie – spielen" (119). Er übersieht aufgrund seiner mehrdimensionalen Spieltheorie nicht den vielfältigen kognitiven, emotionalen und sozialen „Nutzen" des Spiels, hält aber das Spiel als eine „Oase des Glücks" (E. Fink) in einer Welt von Systemzwängen für unentbehrlich. Seine Folgerungen im Hinblick auf die Ablehnung des kindlichen, sozialistischen Agitationsspiels („Kinder können ... nicht Träger einer Systemveränderung sein", 101 f.) und auf die Gestaltung von Kinderspielplätzen sollten nicht überlesen werden, selbst wenn sie für manchen unbequem sind. Nur zustimmen kann man ihm, wenn er am Ende

schreibt, man solle den Eltern helfen, „das echte Spielen von den angebotenen Spielsurrogaten zu unterscheiden und, um ihrer Kinder und um ihrer selbst willen, auch wieder spielen zu lernen" (126).

R. Bleistein SJ

Psychologie

MÜLLER, Philippe: *Die Psychologie in der modernen Welt.* Bern, Stuttgart: Huber 1972. 164 S. Kart. 10,80.

Angesichts der Flut psychologischer Vulgärliteratur stellt sich die Frage, ob es sich dabei nur um einen modischen Trend handelt, der noch obendrein die Zeitgenossen in ihrer Selbsteinschätzung und ihren pädagogischen Maßnahmen an der heranwachsenden Generation unnötig verunsichert. Oder entspricht dem Interesse ein mehr oder weniger bewußtes Bedürfnis? Oder gar eine Notwendigkeit, weil wir ohne Psychologie den Problemen von morgen nicht gewachsen sein werden?

Das vorliegende Buch vertritt die These, die Psychologie als Wissenschaft sei dem modernen Menschen bei seinem Bemühen um Selbsterkenntnis und Selbstbeherrschung unentbehrlich. Die Bedeutung der Psychologie wird am Unterschied der Denkungsarten des „archaischen" und des modernen Menschen verdeutlicht. Die bäuerliche Welt sei relativ unbeweglich, orientiere sich vornehmlich an den Rhythmen des Kosmos. Die Differenzierungen beschränkten sich weitgehend auf die vorgegebenen Strukturen des Geschlechts und des Alters und beträfen kaum das Individuum. Bei der Gleichförmigkeit der Lebensbedingungen werde das gesellschaftliche Leben vom normativen Zwang der Tradition und des Brauchtums beherrscht. Das Streben des Menschen ziele letzten Endes darauf hin, mit der Natur eins zu sein. Demgegenüber sei die moderne Mentalität vom Streben nach dem Neuen, nach größerer Differenzierung, nach bewußter und willentlicher Gestaltung des menschlichen Lebensraums gekennzeichnet. Dieser Wandel ist jedoch nicht allein individualistisch zu verstehen. Vielmehr liegen ihm gesellschaftliche Veränderungen zugrunde, die eine größere Distanz zu den Naturphänomenen ermöglichen und dem Menschen ein differenzierteres Bewußtsein der eigenen Möglichkeiten eröffnen.

Beide Mentalitäten existieren heute noch nebeneinander. Dies führt vielfach zum Konflikt zwischen traditionellen Wertvorstellungen und Praktiken der Erziehung und Sozialisierung auf der einen Seite und den tatsächlichen Erfordernissen der modernen Gesellschaft auf der anderen Seite. Dieser Diskrepanz, so meint der Verfasser, verdankt die moderne Psychologie ihre Entstehung. Er stützt sich dabei auf eine Untersuchung der Themen in amerikanischen Schul-Lesebüchern während der letzten 150 Jahre. Dabei ergaben sich drei Schwerpunkte, die zugleich die Probleme dieser Epoche des Umbruchs widerspiegeln: 1. Die Beherrschung der Welt, 2. die zwischenmenschlichen Beziehungen und die individuellen Unterschiede, 3. die Frage nach menschlicher Normalität und Kreativität. An diesen Themen wird der Beitrag der modernen Psychologie aufgezeigt. Dabei bestimmte die Zielsetzung des Buchs das Ausmaß an detaillierter Darstellung. Trotz der gebotenen Kürze ist es dem Verfasser gelungen, Einblick in die Hauptströmungen moderner psychologischer Forschung zu geben. Daher empfiehlt sich sein Buch auch als erste Einführung in die moderne Psychologie. Die abschließenden Bemerkungen über die Grenzbeziehungen zwischen Psychologie und Philosophie unterstreichen noch einmal die kritische Einstellung des Autors gegenüber der eigenen Wissenschaft und seine Fähigkeit, die Psychologie in einen größeren Zusammenhang zu stellen.

N. Mulde SJ

ZU DIESEM HEFT

Karl Rahner, der seit 1939 in dieser Zeitschrift immer wieder zu den Fragen der Zeit Stellung genommen hat, begeht am 5. März 1974 seinen 70. Geburtstag. In seinem theologischen Forschen hat er sich vor allem mit dem Verhältnis der Kirche zu den Nichtchristen und zu den angefochtenen Gläubigen befaßt. Dieses zentrale Thema führt er in seinem Beitrag über den anonymen und expliziten Glauben weiter.

Vor 700 Jahren, am 7. März 1274, ist Thomas von Aquin gestorben. Michael Schmaus würdigt das Werk des großen Theologen, der auf die theologische Wissenschaft und die kirchlichen Lehraussagen bis in unser Jahrhundert hinein einen überragenden Einfluß ausgeübt hat. Der Beitrag befaßt sich mit den zentralen Themen der thomasischen Theologie: Die Übernahme des aristotelischen Denkens, das Verhältnis von Gott und Welt, die natürliche Sittlichkeit und das Problem der Heilsgeschichte.

Auf ihrer Herbstsitzung 1973 hat die Deutsche Bischofskonferenz beschlossen, mit der altkatholischen Kirche eine begrenzte Gottesdienstgemeinschaft aufzunehmen. Peter Neuner erläutert diesen Beschluß und untersucht seine Bedeutung für die Frage der Abendmahlsgemeinschaft mit anderen Kirchen und für das Amtsverständnis. Vgl. zu diesem Thema auch die Aufsätze von Walter Kasper und Heinrich Bacht im Aprilheft 1973.

Fränzi Maierhöfer zeigt, wie sich das Verständnis des Todes im modernen Drama verschoben hat. Die Furcht vor dem Jenseits sei erloschen. Im Mittelpunkt der Betrachtung stehe nicht mehr der Tod als einmal zu durchschreitendes Tor zum Jenseits, sondern ein im Diesseits lebenslänglich andauernder Prozeß. Es herrsche das Bemühen, sich von der tradierten Totentanzvorstellung durch deren Verfremdung zu befreien.

In den letzten Jahren mehren sich im marxistischen Lager die Stimmen, die Erasmus von Rotterdam nicht mehr als Vertreter einer bürgerlich-liberalen Denkweise ansehen. Rudolf Padberg, Professor für praktische Theologie an der Universität Bochum, zeigt die Bedeutung dieser veränderten Fragestellung für das Erasmus-Verständnis und für die Auseinandersetzung um zentrale Fragen unserer Zeit.

Ökumenische Ernüchterung?

Konversionen sind heute selten geworden. Nicht wenige meinen, im Zeitalter der Ökumene würden sie mehr Schaden als Nutzen stiften. Wo sich die Kirchen auf die Einheit hin bewegen, solle keiner ausbrechen und durch den Übertritt zu einer anderen Kirche das Konfessionsprinzip festigen. Konversionen seien zur Zeit weder nötig noch hilfreich noch sinnvoll, erklärte vor kurzem auch der Ratsvorsitzende der EKD.

Daher mußte der Übertritt dreier Pfarrer der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern zur katholischen Kirche Ende Januar dieses Jahres Aufsehen erregen. Wo man mit Konversionen nicht mehr rechnet, liegt es nahe, daß man gereizt und betroffen reagiert, auch mit Kritik an den „Überläufern" nicht spart, obwohl Übertritte katholischer Geistlicher zur evangelischen Kirche normalerweise nicht so entrüstet zur Kenntnis genommen werden.

Doch geht es hier nicht allein um die Legitimität von Konversionen. Diese Frage dürfte keine grundsätzlichen Probleme aufwerfen. Wer in seinem Gewissen zur Überzeugung kommt, seine Kirche habe wesentliche Punkte ihres Glaubens aufgegeben und die Treue zum ganzen Evangelium sei nur in der anderen Kirche zu finden, muß die Konsequenzen ziehen. In einem solchen Fall ist eine Konversion nicht nur möglich, sie kann Pflicht werden.

Die bayerischen Pfarrer verließen ihre Kirche wegen der neueren Entwicklungen im Verständnis des kirchlichen Amts. Das seit einiger Zeit geltende Beauftragtengesetz erlaubt Wortverkündigung und Sakramentenverwaltung auch durch Laien, also ohne Ordination. Darin und im Trend zur Ordination von Frauen sehen die Pfarrer eine Auflösung des geistlichen Amts. Die katholischen Strukturen des lutherischen Bekenntnisses würden zunehmend abgebaut zugunsten einer protestantischen Engführung.

Man sieht aus einer solchen Argumentation, daß die Differenzen im Verständnis des kirchlichen Amts zwischen der katholischen und der evangelischen Kirche noch lange nicht abgebaut sind. Gewiß ist in der katholischen Kirche seit dem Konzil vieles in Bewegung geraten. Die konvertierten Pfarrer werden bei manchen katholischen Theologen auf Auffassungen stoßen, die sie eher an die Auseinandersetzung in der evangelischen Theologie erinnern als an die klare Haltung, die sie wohl erwarten. Aber der Konfessionswechsel macht deutlich, daß sie von dem Vorhandensein grundlegender Unterschiede überzeugt sind. Damit dürften sie die Situation in den Kirchen im ganzen richtig beurteilen. Die Übereinstimmungen, von denen etwa das Ämtermemorandum der ökumenischen Universitätsinstitute vom vorigen Jahr spricht, finden sich in ökumenisch engagierten Kreisen und in der wissenschaftlichen Theologie, aber noch nicht bei der Mehrzahl der Geistlichen, die in der praktischen Arbeit stehen, und auch nicht bei der Mehrzahl der Laien.

Man muß eher befürchten, daß sich die Kirchen gerade in der Amtsfrage voneinander entfernen. Das bayerische Luthertum gehört zu den Landeskirchen, die noch am stärksten den traditionellen Amtsbegriff vertreten. Selbst wenn man sich hier durch den Protest einer Reihe von Pfarrern – auch solcher, die in ihrer Kirche geblieben sind – zu einem langsameren Vorgehen entschlösse, auf die Dauer wird man sich dem allgemeinen Trend der deutschen Landeskirchen zu einem rein funktional verstandenen Amt kaum entziehen können. Es mehren sich die Stimmen, die entschlossenere Reformen verlangen: Man solle nicht durch Rücksichtnahme auf eindeutig katholisches Amtsverständnis eine Vertiefung der innerprotestantischen Glaubens- und Kirchengemeinschaft verhindern.

Protestantische Einheit durch Abgrenzung vom katholischen Amtsverständnis – das hat mit der Forderung des Ämtermemorandums, die Reform der Ämter „in ökumenischer Zusammenarbeit" zu verwirklichen, nichts mehr zu tun. Man kann solche Forderungen jedoch nicht von vornherein als illegitim erklären. Wenn die evangelischen Landeskirchen überzeugt sind, sie müßten um die Treue zum Evangelium willen und im Blick auf die Erfordernisse der heutigen Zeit ihre Amtsauffassung und ihre Ämterstruktur ändern, dann darf man ihnen keinen Vorwurf machen, wenn sie diese Reform durchführen, ohne sich vorher mit der katholischen Kirche abzustimmen. Man darf dann aber auch nicht meinen, die Kirchen kämen sich ständig näher.

In einem Brief an die Pfarrer der bayerischen Landeskirche nach der Konversion der drei Pfarrer betont Landesbischof Dietzfelbinger die „ökumenische Notwendigkeit der Kirche der lutherischen Reformation". In der Reformation sei das Evangelium von der Gnade Gottes in Jesus Christus neu ans Licht getreten. Darin habe die lutherische Kirche auch heute eine Sendung an die ganze Christenheit. Hier liege ihre eigentliche Katholizität. Die römisch-katholische Kirche sei durch ihre Bindung an die päpstlichen und mariologischen Dogmen der letzten 150 Jahre nicht mehr, sondern weniger katholisch geworden. Deswegen habe die evangelisch-lutherische Kirche nach wie vor die Aufgabe, der römisch-katholischen Kirche gegenüber auf der zentralen Bedeutung der Rechtfertigungslehre zu bestehen.

Das sind offene Worte, die in aller Sachlichkeit, ohne jeden polemischen Unterton die evangelisch-lutherische Position formulieren. Das konfessionelle Selbstbewußtsein, das hier zur Sprache kommt, wird auf alle ernüchternd wirken, die meinten, die wesentlichen Probleme zwischen den Kirchen seien aus dem Weg geräumt. Die Einheit der Christen steht noch nicht vor der Tür. Die Überzeugung, man müsse um des Evangeliums willen der katholischen Kirche widersprechen und sich von ihr abgrenzen, ist in ihrem wesentlichen Kern bei den evangelischen Christen ungebrochen. Die ökumenische Arbeit kann nur dann weiterführen, wenn man diese Situation zur Kenntnis nimmt. In diesem Sinn haben die Reaktionen auf die Konversion der bayerischen Pfarrer klärend gewirkt.

Wolfgang Seibel SJ

Karl Forster

Glaube — Kirche — Gesellschaft

Versuch einer theologischen und pastoralen „Anwendung" sozialwissenschaftlicher Analysen

Seit einigen Monaten liegt der Forschungsbericht des Züricher Sozialpsychologen Gerhard Schmidtchen über die Ergebnisse von religionssoziologischen Untersuchungen vor, die zu Fragen des Gottesdienstes im Bereich der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirchen Deutschlands im Frühjahr 1972 in zwei Stufen (Leitstudie und repräsentative Hauptumfrage) durchgeführt wurden[1]. Zusammen mit den Berichten und Kommentaren zu den verschiedenen Umfragen, die seit 1970 im Bereich der katholischen Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland und in West-Berlin stattgefunden hatten[2], und mit der 1973 von Gerhard Schmidtchen unabhängig von diesen Umfragen unter dem Titel „Protestanten und Katholiken" veröffentlichten soziologischen Analyse konfessioneller Kultur[3] bietet der Forschungsbericht über die Gottesdienstumfrage aus den Landeskirchen der VELKD eine breite und differenzierte empirische Basis für analytische Überlegungen, soziologische Prognosen und pastorale Entscheidungen zum künftigen Weg der Glaubensverkündigung und des Dienstes der Kirchen an den einzelnen Christen und an der Gesellschaft. Aus der Fülle der sich im Zusammenhang mit den sozialwissenschaftlichen Forschungsergebnissen aufdrängenden Fragen sollen hier drei Problemkomplexe herausgegriffen werden: 1. Was haben Glaube und religiöse Praxis mit der Institution Kirche zu tun? 2. Wo liegen die wesentlichen Motivationen für das Verhältnis zur Kirche? 3. Welche Zusammenhänge bestehen zwischen dem christlichen Glauben und Leben einerseits und der gesellschaftlichen Entwicklung andererseits? In

[1] G. Schmidtchen, Gottesdienst in einer rationalen Welt. Religionssoziologische Untersuchungen im Bereich der VELKD, mit einer Einführung und einem theologischen Nachwort von M. Seitz (Stuttgart, Freiburg, Basel, Wien 1973) (wird im Folgenden mit GU abgekürzt; Verweise auf Tabellen und Schaubilder erfolgen im Text durch Klammerhinweis mit Abkürzung und entsprechender Seitenzahl).

[2] G. Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Freiburg, Basel, Wien 1972) (im Folgenden mit FB abgekürzt); ders., Priester in Deutschland. Forschungsbericht über die im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz durchgeführte Umfrage unter allen Welt- und Ordenspriestern in der Bundesrepublik Deutschland (Freiburg, Basel, Wien 1973) (im Folgenden mit PU abgekürzt); K. Forster (Hrsg.), Befragte Katholiken – Zur Zukunft von Glaube und Kirche. Auswertungen und Kommentare zu den Umfragen für die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Freiburg, Basel, Wien 1973) (im Folgenden mit KB abgekürzt). Verweise auf Tabellen und Schaubilder aus diesen drei Bänden erfolgen im Text analog zu der in Anm. 1 genannten Zitationsweise.

[3] G. Schmidtchen, Protestanten und Katholiken. Soziologische Analyse konfessioneller Kultur (Bern, München 1973) (im Folgenden mit PK abgekürzt).

einem vierten Abschnitt soll dann schließlich versucht werden, thesenartig einige Schlußfolgerungen für die aktuellen Aufgaben der Theologie und der praktischen Pastoral zu ziehen.

I. Das Verhältnis von Glaube und religiöser Praxis zur Institution Kirche

Die Umfragen zur Vorbereitung der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, insbesondere die repräsentative Interviewbefragung, setzten bei der Frage an, wie Katholiken ihre Kirche sehen. Verschiedene Perspektiven der Sicht der Institution Kirche ziehen sich daher durch das gesamte Datenmaterial der Antworten und auch durch den Forschungsbericht über die Umfrageergebnisse. Unmittelbar auf die Institution hin befragt, äußerten Katholiken sowohl Lob wie Tadel über die Kirche. Positiv wird von vielen Katholiken bewertet, daß die Kirche ihnen das Gefühl der Gemeinschaft gibt (38%), daß sie eine Kindererziehung ermöglicht, die von den Befragten für gut gehalten wird (37%), daß man in ihr Christus und einander begegnen kann (35%). Katholiken, die jeden Sonntag zur Kirche gehen, heben vor allem die Christusbegegnung (59%), das Gefühl der Gemeinschaft (55%), die Möglichkeit, in der Kirche eine seelische Heimat zu finden (51%) mit überdurchschnittlicher Häufigkeit der Nennung hervor (FB 6). In der Gruppe derer, die nie zur Kirche gehen, liegen die Prozentzahlen der positiven Äußerungen insgesamt erheblich unter dem Durchschnitt (zwischen 4 und 13%). Am ehesten (von 13%) wird noch anerkannt, daß die Kirche sich erneuert und verändert und daß sie ein Anwalt für die Schwachen und Unterdrückten ist (FB 6). Die Beantwortung von insgesamt 13 Antwortmöglichkeiten im Sinn einer Kritik an der Kirche wurde einer Faktorenanalyse unterzogen. Dabei ergeben sich 3 wesentliche Faktoren: Kritik am Traditionalismus, Kritik an der Eigengesetzlichkeit kirchlicher Machtstrukturen und Kritik an der Schwäche der Kirche. Kritik am Traditionalismus, insbesondere an der kirchlichen Einstellung zur Empfängnisverhütung, gibt es – wenn auch in unterschiedlicher Zahl – sowohl bei den regelmäßigen Kirchgängern wie bei den dem kirchlichen Leben fernstehenden Katholiken (im Fall der Einstellung zur Empfängnisverhütung 32% bzw. 70%); die Kritik an der Eigengesetzlichkeit kirchlicher Machtstrukturen, beispielsweise die Kritik am Reichtum der Kirche oder an ihrem zu geringen Engagement für die Armen und Schwachen, ist insgesamt nicht so stark wie die Kritik am Traditionalismus. Sie wird von den regelmäßigen Kirchgängern verhältnismäßig selten geäußert (25% bzw. 19% gegenüber 65% und 41% bei den Kirchenferneren); die Kritik an der Schwäche der Kirche, insbesondere an ihrer zu starken Anpassungsbereitschaft der Zeit gegenüber, ist quantitativ viel seltener vertreten und hat ihren Schwerpunkt bei regelmäßigen Kirchgängern (die Kritik an der zu starken Zeitanpassung erreicht bei ihnen immerhin 13%, während sie bei den Kirchenferneren nur 8% erreicht – vgl. FB 8).

Man kann sich fragen, ob derartige Ergebnisse nicht tautologisch sind. Es scheint

doch selbstverständlich zu sein, daß diejenigen, die dem kirchlichen Leben fernstehen, weniger Lob und mehr Kritik für die Institution Kirche haben, daß ihre spezifische Kritik gerade jene Punkte betrifft, an denen das Institutionelle der Kirche unmittelbar zur Frage steht. Wenn dem so ist, erhebt sich die weitere Frage, ob der Ansatz einer sozialwissenschaftlichen Untersuchung am Verhalten zur Institution nicht eine theologische Vorentscheidung darstellt, die es geradezu verhindert, nicht so selbstverständlich erklärbare Strömungen und Meinungsakzente unter den Katholiken zu erfassen. Die Entscheidung, am Verhältnis zur Institution anzusetzen, ist aber nicht aus theologischen, sondern aus sozialwissenschaftlichen Gründen getroffen worden. Es ging darum, die „social perception" der Institution Kirche bei den Katholiken zu erfassen mit all ihrer Subjektivität, ihrer Pauschalität und mit den in ihr enthaltenen Vorurteilen, um den Auswirkungen dieser sozialen Wahrnehmung im persönlichen Verhältnis zur Institution und in den Orientierungen der eigenen Lebensgestaltung nachzugehen. Immerhin könnte man auch gegen diese Begründung noch einwenden, sie setze eine starke Institutionsbezogenheit der Katholiken im Glaubensvollzug und in der christlichen Lebensgestaltung voraus[4]. Es sei aber gerade die Frage, ob dieser Bezug heute noch so stark ist wie früher und ob er nicht im Zug eines neuen Glaubens- und Kirchenverständnisses immer schwächer wird. Um so mehr mußte man mit Spannung erwarten, welche Ergebnisse in dieser Frage aus einer Untersuchung im Bereich evangelischer Landeskirchen hervorgehen werden. Die Untersuchung im Bereich der VELKD setzte beim sonntäglichen Gottesdienst und bei Freizeitgewohnheiten an, erfaßte aber auch das Verhältnis zur kirchlichen Institution. Angesichts des anderen Untersuchungsansatzes und der traditionell weniger kirchlich-institutionsorientierten Art des Glaubensvollzugs wie der Frömmigkeit evangelischer Christen, angesichts der Unabhängigkeit ihres Gottesdienstbesuchs von einem Kirchengebot könnte vermutet werden, daß sich hier andere Zusammenhänge zwischen der „social perception" der Institution und der gottesdienstlichen Praxis ablesen lassen.

Am deutlichsten ist der Vergleich an einer Frage möglich, die sowohl den katholischen wie den evangelischen Christen gleichlautend gestellt wurde und die gewissermaßen zum Versuch einer subjektiven Bilanz des Verhältnisses zur Institution anregen sollte: „Wie eng fühlen Sie sich Ihrer Kirche verbunden?" Die Befragten sollten ihre Verbundenheit nach einer ihnen auf einem Bildblatt vorgelegten Skalenleiter einstufen. Stufe 10 bedeutete sehr starke Bindung, Stufe 0 gar keine Bindung. Eine Querzählung zu den Angaben über den Gottesdienstbesuch führte in der Auswertung zu folgenden durchschnittlichen Bindungseinschätzungen seitens der verschiedenen nach der Häufigkeit des Kirchenbesuchs gebildeten Gruppen (FB 107, GU 171):

[4] Vgl. dazu G. Schmidtchen, PK, insbesondere 260–300; außerdem zum Ansatz der Untersuchungen FB 1; GU 131 f.

VELKD-Protestanten:

	insgesamt:	Protestanten mit folgenden Gewohnheiten des Kirchenbesuchs			
		Jeden, fast jeden Sonntag	ab und zu	selten	nie
Durchschnittliche Einstufung auf der Bindungsskala	4,4	8,3	5,9	3,5	1,5

Katholiken:

	insgesamt:	Katholiken mit folgenden Gewohnheiten des Kirchenbesuchs				
		Jeden Sonntag	fast jeden Sonntag	ab und zu	selten	nie
Durchschnittliche Einstufung auf der Bindungsskala	6,2	8,4	7,0	5,7	3,9	2,0

Aus dieser Zusammenstellung wird deutlich, daß bei aller Verschiedenheit der durchschnittlichen kirchlichen Bindung und auch der durchschnittlichen Häufigkeit des Kirchenbesuchs zwischen Katholiken und evangelischen Christen die Korrelation zwischen den jeweils relativen Abstufungen institutioneller Bindung und gottesdienstlicher Praxis auffallend gleichartig ist. Das Verhältnis zur Institution gehört also zu den wichtigen Motivationen für die aktive Beteiligung am Kommunikations- und Interaktionsvorgang Gottesdienst – und zwar unabhängig davon, ob das Kirchen- und Glaubensverständnis stärker institutionell geprägt ist oder nicht. Damit ist freilich noch nichts darüber ausgemacht, in welcher Weise das Verhältnis zur kirchlichen Institution seinerseits motiviert und beeinflußt wird. Zunächst ist nur erwiesen, daß die sozialpsychologische Grunderkenntnis des Gewichts der „social perception" der Institution für Kommunikation und Interaktion einer institutionell verfaßten Gemeinschaft auch für die Gemeinschaftsvollzüge der Kirche Gültigkeit hat.

II. Motivationen für das Verhältnis zur Kirche

Zur Klärung der Frage der Motivation des Verhältnisses der Christen zur Institution Kirche wurde die von dem amerikanischen Sozialwissenschaftler Milton Rosenberg entwickelte Theorie der affektiv-kognitiven Balance herangezogen. Im Sinn dieser Theorie sind zunächst eine kognitive und eine affektive Dimension in den Einstellungen eines Subjekts zu einem Gegenstand zu unterscheiden. Die Theorie geht dahin, daß bei aller Unabhängigkeit der beiden Dimensionen zwischen ihnen eine dynamische Beziehung besteht. Je mehr ein Objekt in der kognitiven Struktur als instrumentell für die Ziele und Werte gesehen wird, an denen sich das Subjekt orientiert, um so positiver ist auch die affektive Einstellung zu diesem Objekt, je weniger es instrumentell gesehen wird, um so negativer wird die affektive Einstellung. Umgekehrt: Je mehr die affektive Einstellung zu einem Objekt positiv beeinflußt wird, um so kongruenter wird dieses Objekt auch in der kognitiven Struktur des Subjekts mit den eigenen Werten und Zielen empfunden, je negativer das affektive Verhalten beeinflußt wird, um so mehr

Diskrepanzen werden wahrgnommen. In der dynamischen Beziehung zwischen den verschiedenen kognitiven Strukturen und affektiven Einstellungen, die sich heute in einer funktional differenzierten und in den Wertnormen pluralen Gesellschaft dem Subjekt aufdrängen, ist ein gewisses Maß an Diskrepanzen unvermeidlich und für das Subjekt erträglich. Überschreiten die Diskrepanzen das für das Subjekt erträgliche Maß, so entsteht kognitiver Streß, der auf Reorganisation drängt, indem er eine möglichst weitgehende Konsistenz der Wertsysteme und damit eine Annäherung an die affektiv-kognitive Balance sucht[5].

Es war schon vor den Untersuchungen klar, daß die Kirche in den von ihr vertretenen Normen nie voll mit gesellschaftlichen Wertsystemen oder Zielvorstellungen deckungsgleich sein kann. Das widerspräche Grundeinsichten der Religionssoziologie über das religiöse Verhalten als solches und ebenso der theologischen Wahrheit, daß gelebter christlicher Glaube niemals Gleichförmigkeit mit der Welt sein kann. Worum es den Untersuchungen gehen mußte, war die Analyse des Ausmaßes der von den Christen subjektiv erfahrenen Diskrepanzen, der Eigenart der Wertbereiche, in denen solche Diskrepanzen vor allem auftreten, und der Konsequenzen, die sich aus den Diskrepanzen zwischen kirchlichen und subjektiven, zu einem erheblichen Teil von gesellschaftlichen Trends abhängigen Wertvorstellungen ergeben. Zunächst war also zu ergründen, welche Ziele und Werte den befragten katholischen und evangelischen Christen persönlich vor allem wichtig sind. Sowohl in der repräsentativen Interview-Befragung der Katholiken zur Vorbereitung der Synode wie in der repräsentativen Befragung der evangelischen Christen im Bereich der VELKD wurden dieselben 36 Karten verwendet, auf denen sehr unterschiedliche Wertungen aufgedruckt waren und die von den Befragten danach geordnet werden sollten, ob ihnen der einzelne Wert sehr wichtig, wichtig oder nicht so wichtig ist. In der Auswertung wurden die als sehr wichtig oder wichtig genannten Werte nach einer Faktorenanalyse in sieben Faktoren geordnet. Die Gegenüberstellung der Ergebnisse gibt in der Reihenfolge der Dichte der jeweils für wichtig gehaltenen Werte folgendes Bild (GU 8):

	Wertdimensionen auf	
	protestantischer Seite	katholischer Seite
Faktor 1	Mitmenschlichkeit	Mitmenschlichkeit
Faktor 2	Fortschritt und Humanität	Fortschritt und Humanität
Faktor 3	Ordobedürfnis oder Stabilisierungstendenz	Lebensgenuß (hedonische Werte)
Faktor 4	Friede	Ordobedürfnis
Faktor 5	Selbstverwirklichung	Selbstverwirklichung
Faktor 6	Festigkeit durch Glauben	Durchsetzungstendenz
Faktor 7	Lebensgenuß	Festigkeit durch Glauben

[5] Vgl. Milton J. Rosenberg, Cognitive Structure and Attitudinal Affect, in: Journal of Abnormal and Social Psychology 1956, 367–372; M. J. Rosenberg, C. I. Howland, W. J. McGuire, R. P. Abelson, J. W. Brehm, Attitude Organization and Change. An Analysis of Consistency among Attitude Components, Yale Studies in Attitude and Communication, Bd. 3 (New Haven, London 1960, 1963); ferner: G. Schmidtchen, FB 56 f.; derselbe, Katholiken im Konflikt, in: KB 164–170.

Dabei verdient zunächst Beachtung, daß die ersten beiden Faktoren zwischen beiden Konfessionen auch in den Einzelantworten und den Prozentziffern weitgehend übereinstimmen. Berücksichtigt man, daß in der Faktorenanalyse Friede im evangelischen Bereich deutlicher als eigene Kategorie ausgewiesen wird, während dieser Wert im katholischen Bereich stärker in das allgemeine Ordodenken einbezogen ist, so zeigt sich mit Ausnahme der stärkeren Hervorhebung der hedonischen Werte und der Durchsetzungstendenz im katholischen Bereich auch im übrigen eine weitgehende Übereinstimmung. Dabei ist allerdings zu vermerken, daß hedonische Werte offensichtlich bei den evangelischen Christen tendenziell auch stärker über andere Wertbereiche streuen, also nicht profiliert antithetisch zu anderen Werten gesehen werden. Außerdem muß vermerkt werden, daß die Einzelantwort „Daß der Friede erhalten bleibt" von 79% der befragten Katholiken und 74% der befragten evangelischen Christen mit Abstand am häufigsten genannt wird, was aus der Gesamtübersicht der Faktorenanalyse nicht ersichtlich ist (vgl. GU 6 f., 134 f.).

Noch bemerkenswerter ist die Übereinstimmung zwischen katholischen und evangelischen Christen in der Abschätzung der Frage, welche Wertbereiche nach ihrer Auffassung von der Kirche besonders gefördert oder gehindert werden und in welchen Wertbereichen die Kirche als wertindifferent beurteilt wird. Beachtet man, daß insgesamt von den Katholiken religiöse und soziale Werte in ihrer Wichtigkeit etwas stärker betont werden und daß evangelische Christen insgesamt stärker dazu neigen, persönliche Werte unabhängig von der Kirche zu sehen, so ist es gerade angesichts solcher genereller Unterschiede höchst aufschlußreich, wenn sowohl die katholischen wie die evangelischen Christen vor allem in folgenden Werten eine Überschußleistung kirchlicher Wertförderung gegenüber ihrer eigenen Einstufung der Wichtigkeit der betreffenden Werte zu Protokoll geben: Nicht nur für heute leben, sondern auch an die Ewigkeit denken; für die Gemeinschaft tätig sein; für andere Menschen dasein; daß ich Trost finde, wenn ich traurig bin; daß man an etwas glauben kann, einen Halt hat; für Sitte und Ordnung eintreten; Menschen helfen, die in Not geraten sind; sich immer wieder fragen, ob man sein Leben richtig führt; keine allzu hohen Anforderungen an das Leben stellen, auch mit wenig zufrieden sein. Ebenso besteht Übereinstimmung in der Meinung, daß zu folgenden Werten eine Unterfunktion kirchlicher Wertförderung vorliegt: Daß man sich als freier Mensch fühlen kann, möglichst frei und unabhängig sein; vorwärtskommen, es im Leben zu etwas bringen; immer eine Aufgabe haben, die mich ausfüllt; genug Selbstvertrauen haben; etwas vom Leben haben; daß der Friede erhalten bleibt; überflüssige Autoritäten abbauen; mich durchsetzen, auch wenn man dabei hart sein muß (vgl. FB 58–61, 64 f., GU 18 f.). – So sympathisch sich im großen und ganzen das Bild kirchlicher Wertförderung auch in den Diskrepanzen zur eigenen Gewichtung der verschiedenen Werte durch die Befragten etwa unter sozialen oder auch unter theologischen Aspekten präsentiert, so muß doch im Sinn der der Untersuchung zugrunde liegenden Theorie weiter gefragt werden, welche Konsequenzen sich aus den Diskrepanzen ergeben.

Es ist das übereinstimmende Ergebnis der Umfragen unter katholischen und evangelischen Christen, daß die Konsequenzen vorhandener Wertdiskrepanzen auf die Bindung an die Kirche und auf die Teilnahme an kirchlicher Kommunikation und Interaktion erheblich sind. Aus den registrierten Abweichungen zwischen den persönlichen Wertvorstellungen der Befragten und den von ihnen behaupteten Wertförderungen bzw. Wertbehinderungen durch die Kirche wurde eine fünfstufige Skala gebildet. Stufe 1 bedeutet, die Wertsysteme sind weitgehend inkongruent, Stufe 5 bedeutet, sie sind weitgehend kongruent. Bei den Katholiken ergeben sich folgende Gesetzmäßigkeiten: Je mehr sich die Wertsysteme decken, um so stärker der Kirchenbesuch (Stufe 5: 63%, Stufe 1: 8% jeden Sonntag), um so besser das Verhältnis zur Kirche (Stufe 5: 73%, Stufe 1: 7% gutes Verhältnis zur Kirche), um so stärker die Glaubensfestigkeit (Stufe 5: 84%, Stufe 1: 9% bezeichnen sich als gläubige Mitglieder der Kirche, die zu ihrer Lehre stehen), um so schwächer die Kritik an der Kirche (Stufe 5: durchschnittlich 1,1, Stufe 1: durchschnittlich 5,2 aus 13 möglichen kritischen Äußerungen zur Kirche – vgl. FB 69–72). Die Gesetzmäßigkeiten bei den evangelischen Christen lauten wie folgt: Je mehr sich die Wertsysteme decken, um so stärker der Kirchenbesuch (Stufe 5: 42%, Stufe 1: 4% jeden oder fast jeden Sonntag), um so stärker die Bindung an die Kirche (Stufe 5: 85%, Stufe 1: 18% überdurchschnittliche Bindung an die Kirche), um so mehr kirchliche Glaubensfestigkeit (Stufe 5: 59%, Stufe 1: 4% bezeichnen sich als gläubiges Mitglied der Kirche, die zu ihrer Lehre stehen), um so weniger wird die Kirche als eine zu starre Institution betrachtet (Stufe 5: 17%, Stufe 1: 61% erklären, die Kirche sei zu starr – vgl. GU 28–31). Durch diese analytischen Resultate ist erwiesen, daß bei allen Unterschiedlichkeiten katholischer und evangelischer Gottesdienstgewohnheiten und Kirchenverständnisse die Frage der Kongruenz oder Diskrepanz der Wertsysteme eine wesentliche Rolle in der Motivation des Gottesdienstbesuchs und des Verhältnisses zur kirchlichen Institution spielt. Es ist weiter erwiesen, daß eine sehr starke Parallelität zwischen den Indikatoren Gottesdienstbesuch und Kirchenbindung einerseits und der persönlichen Glaubensfestigkeit andererseits besteht.

Das letztere Ergebnis wurde in manchen Kommentaren zum Forschungsbericht über die Befragung der Katholiken angezweifelt[6]. Die Untersuchung im Bereich der VELKD liefert nunmehr einen wichtigen Hinweis, daß der zunächst einsichtig wirkende Einwand, die Formulierung „Ich bin gläubiges Mitglied der Kirche und stehe zu ihrer Lehre" sei nur für bestimmte Altersgruppen und für ein stark institutionsbezogenes Glaubensverständnis signifikant, die behauptete Konsequenz der Kongruenz der Wertsysteme für die persönliche Gläubigkeit dennoch nicht zu entkräften vermag. In der Umfrage im Bereich der VELKD wurde folgende Frage gestellt: „Hier unterhalten

[6] Vgl. z. B. R. Bleistein, Jugend – auf kritischer Distanz zur Kirche, in: KB 152; H. Fleckenstein, Kirchenbesuch und aktive Mitarbeit am kirchlichen Leben – in ihrer Beziehung zum Verhältnis zur Kirche und Gemeinde, in: KB 7 ff.; F. X. Kaufmann, Empirische Sozialforschung zwischen Soziologie und Theologie, in: KB 195 f.; E. J. Lengeling, Fragen des Gottesdienstes, in: KB 108 f.; dazu auch G. Schmidtchen, Rückblick auf das Symposion über Kirche und Gesellschaft, in: KB 271 ff.

sich drei über Jesus Christus. Wenn Sie das bitte einmal lesen und mir dann sagen, welchem Sie am ehesten zustimmen würden." Es wurde ein Bildblatt vorgelegt, auf dem folgende drei Meinungen aufgeschrieben waren: „K: Jesus Christus ist der Sohn Gottes. Er hat den Menschen Gottes Wort verkündigt, und das gilt heute ebenso wie vor 2000 Jahren" – „L.: Jesus Christus war nur ein Mensch. Aber seine Lehren, wie wir leben sollen, enthalten so viel Wahrheit, daß wir uns auch heute noch danach richten können" – „M: Jesus Christus war ein großer Religionsstifter, aber heute, nach 2000 Jahren, kann uns das Christentum nicht mehr viel sagen." Das Ergebnis war folgendes (GU 189):

	Insgesamt	Kongruenzskala Werte				
		5	4	3	2	1
Protestanten, die jeden, fast jeden Sonntag oder ab und zu zur Kirche gehen:	%	%	%	%	%	%
Dem K:	54	80	59	55	41	41
Dem L:	34	13	33	32	45	43
Dem M:	5	–	4	5	7	12
Keinem:	2	–	1	3	1	3
Unentschieden, kein Urteil:	5	7	3	5	6	1
	100	100	100	100	100	100
Protestanten, die selten oder nie zur Kirche gehen:						
Dem K:	17	48	29	24	14	7
Dem L:	38	35	41	46	37	34
Dem M:	28	7	16	19	32	39
Keinem:	7	7	7	4	6	10
Unentschieden, kein Urteil:	10	3	7	7	11	10
	100	100	100	100	100	100

Die Untersuchungen sowohl unter den katholischen wie unter den evangelischen Christen haben auch einige die Rosenbergsche Theorie weiterführende Ergebnisse gezeitigt. Eines der wichtigsten ist das des Nachweises von Moderatoreffekten, die dem Konsistenzdruck der Wertsysteme entgegenwirken und damit die Konsequenzen einer Reorganisation in der Form der Auswanderung, des resignierten Rückzugs oder der institutionsverändernden Entschlossenheit zu weitgehenden Reformen verhindern oder zumindest abschwächen und verzögern. Diese Moderatoreffekte sind zugleich geeignet, die Motivationen des unwahrscheinlichen Kirchenbesuchers, also der Aufrechterhaltung einer Gottesdienstpraxis bei starken Diskrepanzen zwischen dem kirchlichen und dem eigenen Wertsystem, zu erklären. Bei Katholiken waren moderierende Wirkungen vor allem durch frühe religiöse Erziehung und Praxis, durch Bindung an das Sozialisationsgeflecht der Gemeinde, durch ein deutliches Empfinden von Grenzfragen des menschlichen Lebens und durch eine ausgeprägte Orientierung an Ewigkeitsfragen erkennbar (vgl. FB 81, 83, 85, 86). Bei den evangelischen Christen ergaben sich parallele Befunde:

religiöses Elternhaus, gutes Verhältnis zum Pfarrer, Gedanken an den Tod, Suche nach Transzendenz, wobei den einzelnen Zahlen nach der Gedanke an den Tod offensichtlich bei den evangelischen Christen eine etwas schwächere moderierende Kraft hat als bei den Katholiken (vgl. GU 43, 44, 46, 47). Außerdem ergaben sich einige zusätzliche Moderatoreffekte: Aus der oben zitierten Tabelle wird deutlich, daß evangelische Christen, die trotz einer spürbaren Diskrepanz der Wertsysteme mit einiger Regelmäßigkeit am Gottesdienst teilnehmen, in ihrem Glauben an Jesus Christus nicht unerheblich von denen abweichen, die bei gleichem Diskrepanzempfinden selten oder nie zur Kirche gehen. Ferner ergab sich, daß unwahrscheinliche evangelische Kirchenbesucher eine positivere Einstellung zur Institution Kirche haben als solche, die aus Diskrepanzen die Konsequenz der Distanzierung vom Gottesdienst ziehen. Unwahrscheinliche evangelische Kirchenbesucher haben auch eine engere Beziehung zu den Sakramenten, vor allem zum Abendmahl (vgl. GU 48f.). Unmittelbare Vergleichszahlen aus den Befragungen der Katholiken liegen für diese drei Befunde leider nicht vor. Die Daten aus dem Bereich der VELKD können aber wohl in analoger Weise mit zur Interpretation der Momente herangezogen werden, die bei den Katholiken als kirchliche Sozialisationseinflüsse und als Auswirkungen einer spirituellen Grundorientierung erhoben wurden.

Interessant sind im Zusammenhang des Einflusses der Kongruenz der Wertsysteme noch aus beiden Untersuchungen die Abweichungen im Konsistenzanspruch bei den verschiedenen soziographischen Gruppen. Übereinstimmend zeigt sich, daß bei katholischen und evangelischen Christen die Konsistenzansprüche mit der Größe des Wohnorts wachsen und außerdem in der jungen Generation deutlich zunehmen (vgl. FB 74, GU 38). Ein gewisser Unterschied besteht darin, daß bei den Katholiken eine deutliche Korrelation zwischen Konsistenzanspruch und Schulbildung besteht, während bei den evangelischen Christen kaum ein Unterschied zwischen den verschiedenen Bildungsstufen festzustellen ist. Schmidtchen meint, dieser Unterschied könnte möglicherweise ein interessantes Licht auf die unterschiedliche allgemeine Sozialisationspraxis der Konfessionen werfen (GU 136). Wie immer man diesen Unterschied im einzelnen interpretiert, wichtig bleibt die Tatsache, daß sich angesichts der zunehmenden Urbanisierung und des Abnehmens mancher Moderatoreffekte in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Entwicklung künftig das Problem der Konsistenz der Wertsysteme für den pastoralen Dienst verschärfen dürfte. Dazu nur einige Zahlen: Von den über 60jährigen evangelischen Christen haben 39% erklärt, sie hätten ein sehr religiöses Elternhaus gehabt, nur 12% von ihnen sagen, ihre Eltern hätten keine besondere Beziehung zur Religion gehabt. Von den 16–20jährigen evangelischen Christen sagen nur mehr 5%, ihr Elternhaus sei sehr religiös, 39% erklären, ihre Eltern hätten keine besondere Beziehung zur Religion (GU 197). Andererseits gibt es unter den 16–29jährigen evangelischen Gottesdienstbesuchern 48%, unter den 16–29jährigen katholischen Gottesdienstbesuchern 46% „Ritualisten", das heißt Mitglieder der Kirche, die jeden oder fast jeden Sonntag am Gottesdienst teilnehmen, obwohl sie im Glauben wie im Verhältnis zur

Kirche und zu den von ihr geförderten Werten erhebliche Diskrepanzen aufweisen (vgl. GU 207)[7].

III. Kirche und Gesellschaft

In der Darstellung der Zusammenhänge zwischen Glaubensvollzug, Verhältnis zur Institution, Gottesdienstpraxis und der Kongruenz oder Diskrepanz der Wertsysteme ist unartikuliert schon das Thema Kirche und Gesellschaft angesprochen. In der Befragung der Katholiken zur Vorbereitung der Synode kommt der Problemkreis Gesellschaft vor allem unter zwei Aspekten ins Gesichtsfeld: Einmal im Kontext der Erwartungen der Katholiken an die Kirche. Hier ist es das eindeutige Ergebnis der Aussagen, daß die Mehrheit der Katholiken, und auch sehr beträchtliche Teile der nicht an der gottesdienstlichen Praxis teilnehmenden, keineswegs ein auf nur gottesdienstliche Funktionen beschränktes Wirken der Kirche wollen. Die Katholiken wollen, daß die Kirche „die Staatsmänner und Politiker in der Welt zu Gerechtigkeit und Frieden auffordert" (55%), „daß die Kirche sich für ein menschenwürdiges Leben aller einsetzt, für soziale Gerechtigkeit" (48%; vgl. FB 25). Vor allem die kirchenferneren Katholiken neigen zu dem Urteil, von seiten der Kirche geschehe noch zu wenig für Entwicklungshilfe (FB 34). Von der Kirche wird ein breites Engagement in der Sozialarbeit und im Bildungswesen erwartet (FB 36). Die von der Kirche ermöglichte Kindererziehung steht an zweiter Stelle der positiven, zustimmenden Äußerungen zur Kirche (FB 6). 66% der Katholiken finden eine frühe religiöse Unterweisung der Kinder richtig (FB 35).

Der zweite Ansatzpunkt für eine Äußerung zu gesellschaftlichen Problemen waren die Fragen, ob es sich lohne, sich für eine bessere Gesellschaftsordnung einzusetzen und ob diese Veränderung durch friedliche Entwicklung oder durch gewaltsamen Umsturz herbeigeführt werden soll. In der Auswertung wurden die Äußerungen zu diesen Fragen zu den 5 Skalenstufen quergezählt, die aus den Angaben über die Kongruenz der Wertsysteme gebildet worden waren. Das Ergebnis weist auffallende Übereinstimmungen zwischen den Befragungen der katholischen und der evangelischen Christen auf. Die Katholiken, die zur Skalenstufe 5 der Kongruenzskala gehören, sind zu 27% der Meinung, es gebe eine bessere Gesellschaftsordnung als die unsere, die Katholiken der Skalenstufe 1 meinen dies zu 54% (FB 91). Bei den evangelischen Christen, denen ebenfalls die Frage nach der besseren Gesellschaftsordnung vorgelegt wurde, lauten die entsprechenden Anteile 28% und 55% (GU 33). Der Gedanke an eine Veränderung der Gesellschaftsordnung bietet sich also geradezu als Gegensystem an, das eine in der Kirche vermißte Kongruenz zwischen dem eigenen Wertsystem und dem der sozialen Umwelt verheißt. Wie aus der Befragung der Katholiken hervorgeht, wächst mit der Diskrepanz zum kirchlichen Wertsystem auch die insgesamt geringe Bereitschaft, Ver-

[7] Zum Problem des »Ritualismus« der Jugendlichen vgl. die in Anm. 6 genannte Literatur.

änderung durch gewaltsamen Umsturz in Betracht zu ziehen (FB 53). Zu beachten ist freilich, daß die Verbesserung der Gesellschaftsordnung in der Fragestellung nicht eindeutig definiert war. Insofern sind wohl in den 27% bzw. 28% der Skalenstufe 5 auch solche Christen vertreten, die an eine Veränderung der Gesellschaftsordnung in der Richtung kirchlicher Wertnormen denken. Sieht man von dieser Besonderheit, die sich in den Ergebnissen der Katholikenbefragung unter anderem darin dokumentiert, daß nur in der Skalenstufe 5 die regelmäßigen Kirchgänger mehr den Gedanken an eine bessere Gesellschaftsordnung unterstreichen als die übrigen Katholiken, und auch von den sowohl bei den katholischen wie bei den evangelischen Christen höchst aufschlußreichen Zusammenhängen zwischen Kongruenz der Wertsysteme und Nähe zu einzelnen politischen Parteien einmal ab, so sprechen die inhaltlichen Schwerpunkte der Wertdiskrepanzen, über die weiter oben referiert wurde, doch eindeutig dafür, daß sich mehrheitlich im Votum für eine Veränderung der Gesellschaftsordnung ein emanzipatorischer Trend dokumentiert, der sich durch das kirchliche Wertsystem behindert sieht und die Utopie einer besseren Gesellschaft als Gegensystem zum System der von der Kirche geförderten Werte wählt[8].

Der amerikanische Sozialwissenschaftler George Herbert Mead hat auf die dynamischen Wechselbeziehungen zwischen Selbst und Gesellschaft aufmerksam gemacht, die dazu führen, daß jede Veränderung des Selbst immer auch eine Veränderung der Gesellschaft und der Institutionen intendiert, um so eine neue Identität zwischen Selbst und Gesellschaft herzustellen[9]. Da aber die Gesellschaft sich aus den in Veränderungen begriffenen Personen aufbaut, führt die Identitätssuche zu Gestaltungsimpulsen, die ihre Kraft entweder aus Transzendenz oder aus Utopien herleiten. Wie sehr der subjektive Eindruck der Identität nicht nur des Wertsystems des Selbst mit dem kirchlichen Wertsystem, sondern – angesichts der wachsenden Vergesellschaftung des Lebens – zugleich der Identität zwischen kirchlichen und gesellschaftlichen Werten für Kirchlichkeit, religiöse Praxis und Glaube relevant werden, zeigt eine Analyse, die innerhalb der Befragung im Raum der VELKD in Weiterführung der Untersuchungen zur Kongruenz der Wertsysteme durchgeführt wurde. In die Interviews wurde die Frage aufgenommen: „Wie gut paßt die Kirche Ihrer Meinung nach eigentlich in unsere Zeit?" Die Befragten sollten auf einem Bildblatt, in eine Leiter mit den Zahlen 0 bis 10, ihre Abschätzung des Verhältnisses von Kirche und gegenwärtiger Zeit eintragen.

Die Auswertung dieser Frage ergab eine noch bedeutend höhere Korrelation (0.8) zwischen Zeitgemäßheit der Kirche und Einstellung zur Kirche, als dies zwischen dem Maß der Kongruenz der Wertsysteme und der Einstellung zur Kirche (etwa 0.5) zu registrieren war. Zudem zeigte sich eine deutliche Korrelation zwischen dem Urteil über die Kongruenz der Wertsysteme und über die Zeitgemäßheit der Kirche. Die Frage

[8] Zur Frage der Veränderung der Gesellschaftsordnung vgl. auch A. Rauscher, Soziale und politische Orientierungen der Katholiken, in: KB 242–257; W. Weber, Fortschrittsdenken bei Katholiken: Authentisches Glaubensverständnis oder modische Anpassung?, in: KB 209–219.

[9] G. H. Mead, The Philosophy of the Act (Chicago, London ⁶1967) 475 ff.

nach der Zeitgemäßheit der Kirche, die in ihrem Wortlaut mehr ein allgemeines Kongruenzgefühl als inhaltlich definierte Übereinstimmungen oder Diskrepanzen erfaßt, reicht in der Erklärung der Varianten in der Bindung an die Kirche erheblich über die Frage nach der Wertinstrumentalität der Kirche hinaus[10] und deutet auf einen noch allgemeineren Motivationshorizont hin. Bei der Befragung im Raum der VELKD ließen sich neben dem Problem der Wertinstrumentalität vor allem folgende Konfliktzonen ermitteln: Auf die Frage nach den Gründen, warum es Menschen heute schwerfallen kann, an die christliche Botschaft zu glauben, lagen prozentual folgende Antworten an der Spitze: Die Naturwissenschaften erklären die Welt ganz anders als das Christentum (47%), die Kirchen haben zu oft zu den Herrschenden, Besitzenden, also zu den Stärkeren gehalten und nicht zu den Schwächeren (44%), das Christentum hat versagt, die Menschen sind nicht besser geworden, es gibt immer noch Kriege (44%), die Kirche redet nicht in der Sprache unserer Zeit (44% – vgl. GU 186).

Diese Kritik steht in einem sehr engen Zusammenhang mit den Vorstellungen von der Zeitgemäßheit der Kirche. Schmidtchen zieht daraus den Schluß, neben der Diskrepanz in den Wertsystemen gehe es bei der Meinung, die Kirche sei nicht zeitgemäß, insbesondere darum, daß die Kirche ein Deutungssystem repräsentiert, zu dem die Menschen, die die Kirche für unzeitgemäß halten und deren Bindung zur Kirche sehr schwach ist, keinen Zugang haben[11]. Selbstverständlich müßte der Zusammenhang zwischen der subjektiven Meinung über die Zeitgemäßheit der Kirche und der Bindung an sie im Sinn einer differenzierteren Aufgliederung des Urteils über die Unzeitgemäßheit noch näher untersucht werden. Zudem fehlen in den Umfragen unter den Katholiken exakt vergleichbare Daten, da die Fragestellung erst in der Weiterentwicklung der bei den Befragungen der Katholiken zugrunde gelegten Theorie der affektiv-kognitiven Balance entstanden ist.

Immerhin können aus den Ergebnissen der VELKD-Umfrage schon jetzt vorsichtige erste Schlüsse zur Erklärung des in der Befragung der Katholiken bemerkenswerten Tatbestands gezogen werden, daß das Maß der Teilnahme am gesellschaftlichen Kommunikationsgeschehen klar erkennbare Auswirkungen auf das Maß der Kritik an der Kirche hat (vgl. FB 19–23). Es fällt weiter auf, daß mit steigender wöchentlicher Lektüredauer bei den Katholiken, die weniger regelmäßig zur Kirche gehen, die im Durchschnitt nicht stark artikulierten Schwierigkeiten aus behaupteten Widersprüchen zwischen moderner Wissenschaft und christlichem Glauben, die Schwierigkeiten mit den herkömmlichen Formen der Frömmigkeit und mit der kirchlichen Einstellung zu anderen sexuellen Fragen (außer der Einzelfrage der Empfängnisverhütung) sichtlich zunehmen. Insgesamt wird durch die Erkenntnisse über das Gewicht der Kongruenz kirchlicher und gesellschaftlicher Deutungssysteme, die wir der Untersuchung im Raum der VELKD verdanken – wie immer auch die einzelnen thematischen Diskrepanz-

[10] Vgl. G. Schmidtchen, in: GU 140 f.
[11] Ebd.

schwerpunkte bei Katholiken liegen mögen –, die Interdependenz zwischen dem religiösen und dem gesellschaftlichen Orientierungssystem neu bestätigt. Schmidtchen sagt: „Wenn Spannungen im Orientierungssystem auftreten, dann wird von zwei unvereinbaren Teilen das sozial relativ schwächere abgestoßen. Das ist für viele das Orientierungssystem der Kirche." [12] Von hier aus fällt auch ein neues deutendes Licht auf die Tatsache, daß 68% der befragten Katholiken der Meinung sind, der Einfluß der Kirche auf unser Leben werde zur Zeit kleiner, und daß sich nur 17% der befragten Katholiken darüber besorgt äußern (FB 4).

Ebenso ist das Ergebnis der Befragung der katholischen Welt- und Ordenspriester, wonach die auf energische kirchliche Reformen bedachten Priester die Ursachen der gegenwärtigen Krise der Kirche vor allem in einem allzu juridischen Kirchenbild, in veralteten kirchlichen Strukturen, in der kirchlichen Ehe- und Sexualmoral, in Lehräußerungen des Papstes suchen, in diesem Zusammenhang zu sehen (PU 99). Priester können aus einer fehlenden Kongruenz der Kirche mit dem Zeitgemäßen und dessen raschen Veränderungen nicht so leicht die Konsequenz der Auswanderung aus der kirchlichen Gemeinschaft oder des resignativen Rückzugs vom kirchlichen Leben ziehen. Ihre Identitätssuche führt daher, wenn sie die Kirche als Institution als inkongruent zu ihrem sozialen und personalen Selbst empfinden, zu mehr kirchenimmanenten Veränderungswünschen. Diese konzentrieren sich, wie der Forschungsbericht zur Priesterumfrage nachweist, auf eine Verringerung der Unterschiede zwischen Priestern und Laien (Partizipation und Demokratisierung), auf inhaltliche Veränderungen der kirchlichen Lehre (die Predigt sollte nach ihrer Meinung insbesondere Modelle christlichen Verhaltens in der Welt von heute entwickeln und zu kritischen Stellungnahmen gegenüber Kirche und Gesellschaft anleiten), auf eine Neuformulierung der Priesterrolle in der Richtung eines funktionalistischen Verständnisses, auf Änderungen der kirchlichen Institution [13]. Priester, die nicht so stark auf energische Reformen drängen, suchen demgegenüber die Ursachen der Krise der Kirche sehr viel mehr bei der Verwirrung der Theologie, beim Schwinden des Glaubensgeistes, beim Mangel an Gebet, bei der Unsicherheit durch Experimente (PU 99).

IV. Folgerungen für Theologie und Pastoral

Gerhard Schmidtchen weist darauf hin, daß sozialwissenschaftliche Untersuchungen zwar zu einer Reduktion von Handlungsalternativen führen, zugleich aber auch das Spektrum neuer Handlungsmöglichkeiten erweitern. Jede Anwendung transzendiert die sozialwissenschaftliche Diagnose durch etwas Hinzukommendes, „durch jene theoretische und politische Phantasie, in der zugleich Freiheit und Geschichtlichkeit begründet

[12] Ebd. 141.
[13] G. Schmidtchen, PU 117–127.

ist“ [14]. Wenn im Folgenden versucht werden soll, thesenartig einige „Anwendungen“ in die Diskussion um die aktuellen Aufgaben der Theologie und der pastoralen Praxis einzubringen, so ist es unvermeidlich, zu den Befunden neue, die Analysen transzendierende Aspekte hinzutreten zu lassen. Die hier vorzulegenden „Anwendungen“ wollen sich bewußt auf theologische und pastorale Problemkomplexe beschränken, die der Auswahl aus den sozialwissenschaftlichen Befunden komplementär sind. Sie sollen zudem – schon aus Gründen des verfügbaren Raumes – mehr die Reduktion von Handlungsalternativen als die Erweiterung des Spektrums von Möglichkeiten im Auge haben. In dem durch diese Vorbemerkungen abgesteckten Rahmen scheinen folgende Gesichtspunkte der weiteren Überlegung wert:

1. Dem Gottesdienstbesuch kommt nicht nur als einer unter mehreren Möglichkeiten einer Objektivation religiöser Vollzüge Bedeutung zu. Der Gottesdienstbesuch ist vielmehr ein wesentlicher Indikator für das Gesamtverhalten der Gläubigen zur Institution Kirche und für ihre persönliche Glaubensfestigkeit. Jede Bemühung um eine Intensivierung der Kommunikation und Interaktion innerhalb der Gemeinschaft der Kirche kommt nicht an der Frage der Bindung an die Institution Kirche vorbei. Dort, wo es zunächst den Anschein hat, es werde eine weitgehend „institutionsfreie“ Kommunikation und Interaktion gesucht, stellt sich gleichzeitig der Wunsch nach Veränderungen der Institution ein, die eine neue Identität ermöglichen sollen. Die Erneuerung der Kirche kann nicht von liturgischen Experimenten erwartet werden. Die gottesdienstlichen Formen können vielmehr immer nur Ausdrucksgestalten dessen sein, was im Glaubensvollzug und in der Verbundenheit mit der Gemeinschaft und Institution Kirche Wirklichkeit ist. Deshalb muß eine Vielfalt gottesdienstlicher Gestaltungsmöglichkeiten den unterschiedlichen Ausprägungen des Glaubens und der Kirche Raum geben und zugleich die Einheit des Glaubens und der Kirche zum Ausdruck bringen. Zur Exklusivität neigende rationalisierte oder politisierte Sonderformen gottesdienstlicher Gestaltung und pastoralen Dienstes stehen in der Gefahr, sich sektenhaft zu institutionalisieren.

2. Die Tatsache, daß das Verhältnis einer beträchtlichen Zahl von Christen zu ihrer Kirche durch das Empfinden von Diskrepanzen zwischen dem eigenen und dem kirchlichen Wertsystem belastet ist, zwingt unausweichlich zur theologischen Bearbeitung der Normen der Lebensgestaltung, die mit dem Glauben zusammenhängen. Die Entscheidung, welche Diskrepanzen von der Botschaft des Evangeliums her unvermeidlich sind, welche Diskrepanzen nur aus zeitbedingten Vorstellungen der Vergangenheit kommen und darum reformbedürftig sind, welche Diskrepanzen aus einer mangelnden Information der Gläubigen über die in der Kirche gültigen Normen kommen, kann nur theologisch getroffen werden. Sozialwissenschaftliche Analysen können kritische Brennpunkte angeben, nicht aber Lösungen anbieten. Die Konfliktzonen zwischen den einzelnen und der Institution kommen zum großen Teil nicht aus individuellen Spannungssituationen, sondern hängen eng mit der gegenwärtigen gesellschaftlichen Entwicklung zusammen. In den Konfliktbereichen spiegeln sich Vorurteile, die aus überholten Spannungen der Neuzeit etwa im Verhältnis von Glaube und Wissenschaft

[4] G. Schmidtchen, GU 131.

kommen, typisch nachneuzeitliche Tendenzen wie die Überzeugung von der Machbarkeit aller Bedingungen des Lebens oder der Zielsetzung einer emanzipatorischen Befreiung von allen Vorgegebenheiten sowie Protesthaltungen wie die neue Suche nach utopischen Gegensystemen gegen die bestehenden Verhältnisse. In dieser Situation genügt nicht die positive Weiterüberlieferung christlicher Inhalte und kirchlicher Lehren. Wegen der starken Interdependenz zwischen dem Glauben und den Einstellungen zur Kirche einerseits und der sozialen Identitätssuche andererseits ist die kritische Auseinandersetzung mit überkommenen Vorurteilen, gesellschaftlich wirksamen Ideologien und neuen Utopien unerläßlich. Bei aller Eigenständigkeit der christlichen Weltverantwortung sind darum die Formen der gesellschaftlichen Präsenz der Kirche nicht Beiwerk, sondern integrierender Bestandteil ihres Dienstes.

3. Angesichts der offensichtlichen Relevanzkrise des christlichen Lebens ist es notwendig, einen breiten Kommunikationsprozeß innerhalb der Kirche und über die Kirche hinaus in Gang zu setzen. Realistisch betrachtet wird dieser Kommunikationsprozeß zum erheblichen Teil nicht über die allgemeinen Kommunikationsmedien vermittelt werden können. Um so mehr müssen alle Möglichkeiten der Kommunikation in Gruppen und zwischen einzelnen genutzt werden. Es ist in dieser Situation nicht zu verantworten, um eines pastoralen Konzepts willen Kontaktbrücken zu den „Ritualisten" innerhalb der Gemeinschaft der Kirche durch eine rigoristische Sakramentenpastoral oder durch die völlige Zurücknahme des katechetischen Dienstes in den Bereich der Familien und aktiver Kreise in den Gemeinden abzubrechen oder säkularisierte Vermittlungsformen ursprünglich christlich begründeter Werte preiszugeben[15]. Da es im gläubigen Bewußtsein beim Dienst der Kirche nicht nur um deren institutionelle oder gesellschaftliche Selbsterhaltung, sondern um das liebende Heilsangebot Gottes geht, ist ein Abbau der gesellschaftlichen Präsenz der Kirche, auch wenn diese verschiedene Stufen der Nähe und der Vertiefung kennt, vor ihrem innersten Auftrag nicht zu verantworten.

4. Das Ausmaß der Relevanzkrise des christlichen Lebens steht, sosehr sie zu ihrer Überwindung das Engagement aller Glieder der Kirche fordert, niemals in der alleinigen Disposition solcher Bemühungen. Deshalb muß es dem Gang der Geschichte, der Freiheit der Menschen und der Gnade Gottes überlassen bleiben, ob die künftige Existenzweise der Christen die in einem auferlegten Getto, in einer weitverstreuten Diaspora oder in einer sich innerlich erneuernden Volkskirche sein wird[16]. Der vorweggenommenen Option für eine dieser Existenzweisen darf in keinem Fall die Identität

[15] Die repräsentative Befragung der Katholiken hat im übrigen gezeigt, daß sich nur 1% der Katholiken an einen anderen kirchlichen Kreis gebunden fühlen, wenn sie keinerlei Bindung an die zuständige Pfarrgemeinde haben. Vgl. FB 104.

[16] Zum Problem der gefährlichen Alternative Volkskirche – Entscheidungskirche vgl. auch K. Forster, Volkskirche oder Entscheidungskirche?, in: Ortskirche – Weltkirche. Festgabe für Julius Kardinal Döpfner (Würzburg 1973) 488–506; ferner den Überblick, der auch die Entwicklung der Diskussion im evangelischen Bereich einbezieht, von D. A. Seeber, Volkskirche oder was sonst?, in: Herder-Korrespondenz 28 (1974) 61–64.

des christlichen Glaubens geopfert werden[17]. Deshalb kann sich das missionarische Apostolat der Kirche und aller ihrer Glieder weder mit dem Ritualismus noch mit der Nähe „anonymer Christen" als Zielvorstellung begnügen. Erst recht kann das missionarische Apostolat nicht um einer pauschalen Zeitgemäßheit willen auf die Identität des christlichen Glaubens und damit auf die Unterscheidung des Christlichen verzichten. Dieser Verzicht würde das Erstarken ideologischer Gegensysteme fördern und die Relevanz des christlichen Lebens erheblich einengen. Ein Ausklammern von Brennpunkten in den Konfliktzonen zwischen den einzelnen und der kirchlichen Institution würde den Konsistenzdruck aus diskrepanten Wertvorstellungen nicht vermindern, sondern auf weitere Konkretisierungsfelder ausdehnen. Nicht zuletzt müßten die Gefährdung der Identität des Glaubens und die Ausklammerung von Konfliktfragen des Wertverständnisses dazu führen, daß auch die Identität des sozialen und personalen Selbst der Christen in Frage gestellt wird, die bisher eine weitgehende Kongruenz ihrer Wertvorstellungen mit dem Wertsystem der Kirche und die Zeitgemäßheit des kirchlichen Dienstes empfinden. Kriterium für den künftigen Weg der Theologie und des pastoralen Dienstes kann weder ein Konservativismus sein, der die Augen vor neuen Anfragen an die Deutungs- und Sinnantwort aus der christlichen Botschaft verschließt, noch ein Progressismus, der innerkirchliche Spannungen nur unter dem Aspekt eines unterschiedlichen Tempos in der Anpassung an das Zeitgemäße beurteilt, sondern allein der Auftrag Jesu Christi, der in jeder Situation neu aufgenommen werden muß, aber auch dem Glauben jeder Zeit unaufgebbar den doppelten Skandal des Unsichtbaren und des Damals zumutet[18]. Diesen Skandal als Sinnantwort und Herausforderung menschlicher Entscheidung attraktiv zu machen, bleibt die Aufgabe der pastoralen Bemühungen.

[17] Das Begriffspaar Relevanzkrise des christlichen Lebens – Identitätskrise des christlichen Glaubens verdankt der Verfasser J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott (München 1972). Eine kritische Würdigung der Analysen und Gedanken Moltmanns ist leider im Rahmen dieses Beitrags nicht möglich.

[18] Vgl. dazu J. Ratzinger, Einführung in das Christentum (München ^{5}1968) 24–33.

Alphons Silbermann

Über die Bilddarstellung im Judentum

Verbot, Transzendenz und Vorurteil

Wenn im Judentum von der Bilddarstellung gesprochen wird, gilt als Referenz in erster Linie das biblische Gebot, in dem es heißt: „Du sollst dir kein Bildnis noch irgendein Gleichnis machen, weder des, das oben im Himmel, noch des, das unten auf Erden, oder des, das im Wasser unter der Erde ist" (2. Buch Moses 20,4). Etwas spezifischer, wohl auf eine damals praktizierte Kunstform ausgerichtet, heißt es etwas weiter im 2. Buch Moses 34,17: „Du sollst dir keine gegossenen Götter machen."

Beide Verbote – das allgemeine wie das speziell ausgerichtete – versagen jedoch in keiner Weise die Ausschmückung heiliger Stätten. Denn, wie es im 2. Buch Moses 31, 3–6 heißt, hat der Herr Bezabeel mit dem Geist Gottes, mit Weisheit, Verstand, Erkenntnis und mit allerlei Geschicklichkeit erfüllt, damit er in der Lage sei, „kunstreich zu arbeiten an Gold, Silber, Erz; kunstreich Steine zu schneiden und einzusetzen, und kunstreich zu zimmern am Holz, zu machen allerlei Werk". Und zu diesen Ausschmückungen, bei denen das Bildverbot aus den zehn Geboten jegliche andere Unterweisung überragen dürfte, wird noch öfters referiert, so z. B. wenn uns im ersten Buch der Könige 6,29 berichtet wird, daß Salomon an allen Wänden des Tempels Schnitzwerk machen ließ von ausgehöhlten Cherubim, Palmen und Blumenwerk.

Wäre das Wort Gottes wahrlich beim Wort genommen worden, dann hätte auch auf derlei Schnitzwerk verzichtet werden müssen, sicherlich aber auf die Darstellung von Löwen und Ochsen, von denen bei den Königen im ersten Teil 7,29 die Rede ist. Und in der Tat kennen wir aus später entstandenen heiligen Büchern, z. B. aus dem Talmud, Sätze, die da sagen: „Wer sich abwendet vom Studium des Gesetzes, um zu sagen: Wie hübsch ist dieser Baum! Wie gut ist diese Furche gezogen! – der hat den Tod verdient." Ein solcher Ausspruch ist vor allem anderen ein Hinweis auf die Vorherrschaft einer Vertiefung in die heiligen Schriften, anderseits aber auch eine rigorose Verdammung der visuellen Perzeption, sei diese ästhetischer oder gar hedonistischer Art.

Die Auslegung des Bildverbots, seine Einschränkungen sowie seine Ausdehnungen haben in der jüdischen Literatur eine endlose Flut von Kommentaren hervorgerufen. Wird auf der Seite striktester Orthodoxie das Wort Gottes in all seiner Strenge interpretiert und gehandhabt, so wird auf der Seite liberaler Denker für Konzessionen plädiert, bei denen eher der Bildbegriff zur Diskussion steht als das Ab-Bilden als solches. Nicht unähnlich ist es um die Kommentatoren im Kreis der christlich-protestantischen Literatur bestellt, wo die Auslegung des alttestamentarischen Gesetzes eine Fülle von

Varianten hervorgerufen hat, die von der Bilderpracht der anglikanischen High Church bis zur Nüchternheit der Calvinisten und Zwinglianer reichen. Die Rückbeziehung auf das göttliche Verbot endet in seiner Auslegung im allgemeinen auf der Notwendigkeit, einen strengen Strich zu ziehen zwischen den Götzenanbetern und den Verfechtern eines einzigen Gottes. Anders ausgedrückt: im Vordergrund steht nicht ein allgemeines Kunst-Verbot, sondern eher ein Kunst-Praxis-Verbot. Das heißt, religiöse Glaubenssätze haben in einem gewissen Maß die *Praxis* der Kunst eingeschränkt. Denn kommt es zu Kultgegenständen, dann findet sich je nach Ländern, Kulturen und Jahrhunderten eine recht beachtliche Zeremonialkunst, die gemäß der rabbinischen Tradition ihre Rechtfertigung aus dem 2. Buch Moses 15,2 bezieht, wo es heißt: „Das ist mein Gott, ich will ihn verherrlichen", wobei „verherrlichen" mit der Bedeutung von „verschönen" gleichgesetzt wird. Es ist also die Verehrung Gottes in der „Schönheit des Heiligen", die, hier angesprochen, zu einer religiös-ästhetischen Pflicht erhoben wird – jedoch wiederum unter dem Gesichtspunkt der Strenge des alles überragenden Verbots in den Zehn Geboten. So ist man denn geneigt zu sagen, daß das biblische Bildverbot eher ein Menschen-Bildverbot ist als ein generelles Verbot der bildlichen Darstellung, obwohl im Verbot der Zehn Gebote ja auch noch von Dingen auf und unter der Erde die Rede ist.

Transzendentales Lebenskonzept

Doch lassen wir diese Argumentation beiseite und fragen uns, ob die die gesamte heilige Lehre und die die jüdischen Gebetsriten dauernd durchziehenden Aufforderungen, den Glauben nicht zu personifizieren, beziehungsweise kein Menschenbild zu erstellen, nicht auch noch weiterführenden Gedanken entspringt als nur der Abscheidung von der Götzenanbetung. Hier gehen Auslegungen von dem oft geprägten Satz aus, daß das jüdische Volk ein Volk des Wortes sei, ein Satz, der im Verzug der sich entwickelnden Zerstreuung der Juden in der Welt zur Grundlage ihres gemeinsamen Bestehens werden sollte. Was einstens als Gesetzgebung formuliert wurde, wird nunmehr zum täglichen Studienobjekt, das heißt – auf den Menschen bezogen – zu einem Mittel der Durchgeistigung, oder anders ausgedrückt: zur Festigung der Auffassung vom Menschen als einem geistigen Wesen. Wenn dem so ist, dann aber ist das physische Aussehen des Menschen von keinerlei Interesse mehr. Und faßt man die Bibel ebenso wie den Talmud nicht als eine Wissenschaft, sondern als eine Lebenslehre auf und betrachtet dementsprechend mit einem noch so flüchtigen Gesamtblick das Schicksal der Juden seit der Zeit ihres Bestehens bis in die heutigen Tage, dann wird immer wieder deutlich, daß es das Geistige war, welches das Judentum selbst unter den schwersten Leiden hat erhalten können. Weder war es, wie so oft populärwissenschaftlich ausgeführt wird, die Religion per se, die den Juden Standhaftigkeit und Überleben gesichert hat, noch allein eine Auffassung, die da sagt: Geist ist Religion, sondern überdies und alles überragend

die Vertiefung des Satzes, nach dem Religion Geist ist. Wenn aber Religion Geist ist, dann steht demgegenüber die Kunst – denn Kunst ist Materie.

Hier, so glaube ich sagen zu dürfen, setzte auch Pascal an, als er (wenn auch in einem anderen Zusammenhang) schrieb: „Nichts ist so gefährlich, wie etwas, was den Menschen und Gott zugleich wohlgefällig ist, denn die Seinslagen, die Gott und dem Menschen gefallen, gefallen in einer Hinsicht Gott und in einer anderen den Menschen."[1] Ging es doch dem Judentum, ob in Glück oder Not, stets darum, zu einem Glauben zu gelangen, der nicht an die Formen der sichtbaren Welt gebunden ist. Die Vorstellung eines menschlichen Gottes, ja gar die eines beglückenden und schönen Gottes war dem Judentum nicht nur unvorstellbar, sondern auch undarstellbar. Auf die Kunst bezogen bedeutet dies, daß die Idee, in jedem Kunstwerk, in jedem Diesseitigen sei auch schon ein Funke des Jenseitigen enthalten, dem Judentum absolut fernliegen mußte. Mehr noch. Geht man davon aus, daß jede Kunstform eines Kommunikationsprozesses zwischen Schöpfer und Empfänger bedarf, der insbesondere bei der bildenden Kunst mit sinnlicher Perzeption engstens verbunden ist, um ein Bild-Erlebnis gleich welcher Art hervorzurufen, dann wird genau jene Linie der Selbstprojektion des Menschen in ein Jenseits, in ein Geistiges ohne Materie, in ein Aufgehen in Gott unterbrochen, den wir Juden in einem unserer Zentralgebete, dem Kaddisch, „hoch über jedem Lob und Gesang, Verherrlichung und Trostverheißung, die je in der Welt gesprochen wurde," stellen.

Die Transzendenz, das Hinausgehen des Denkens über das den Sinnen Zugängliche, bedurfte für die Juden nie der Marxschen Entlarvung; denn der Jammer der diesseitigen Miseren hat das gesamte Leben des Judentums dermaßen durchzogen, daß er sich bei ihnen, wo immer sie auch sein mögen, internalisiert hat. Diese Transzendenz findet ihren physischen Ausdruck ja auch im jüdischen Gottesdienst, der keines Zelebranten bedarf, dessen Menschenperson zwischen Gott und dem Betenden stehen könnte. Weder dem Rabbiner noch dem Vorbeter haftet irgendwelche Symbolhaftigkeit an. Zwar hat die Kunst als Schmuck Eingang in die Synagogen gefunden; jedoch wenn sie sich dort pracht- und prunkvoll gestaltet, so in erster Linie, um eine gewisse Statusangleichung an die die Synagogen umgebenden, andersgläubigen Religionsstätten zu erzielen. Hier sind es Akkulturationsphänomene, der Erwerb von Elementen einer fremden Kultur, die sich bemerkbar machen. Doch selbst wenn, wie beispielsweise in Rom, eine Synagoge in ihrer Architektur einer katholischen Kirche ähnelt, der Rabbiner dort ein künstlerisch geschmücktes Gewand trägt, das in der Nähe eines Priestergewands liegt, oder in sogenannten fortschrittlichen jüdischen Gemeinden – wie z. B. im Tempel Emanuel in New Yorks Fifth Avenue – kultische Zeremonialgebärden exekutiert werden, deren Ähnlichkeit mit gewissen Handhabungen während der Messe unverkennbar sind – selbst dann verbleiben Kultus und Gebet weit entfernt von erfahrbaren Gegenständen: sie verbleiben bei der Erkenntnisart von Gegenständen, soweit diese vor jeder Erfahrung möglich ist.

[1] Blaise Pascal, Über die Religion, hrsg. v. R. Schneider (Frankfurt 1954) 206 (Pensées Nr. 499).

Es ist sicherlich gerechtfertigt, eine solche Transzendenz auch als eine Haltung gegenüber der Welt anzusehen. Ist es doch eine Haltung, die sich im Judentum durch charakteristische religiöse Erfahrungen motiviert findet, solche nämlich, die letzten Endes die Würdigung grundlegender Aspekte der menschlichen Existenz und der Formen menschlicher Aktivitäten beeinflussen. Ansonsten wäre es wenig glaubhaft, daß der bildenden Kunst – einer Kunstform, die von ihren Anfängen bis zur Renaissance gerade der Interrelation von Religion und Kunst im allgemeinen soviel zu verdanken hat – mit solcher Beständigkeit der Eintritt in die Welt der Ornamentik und der Kontemplation versagt geblieben ist.

Was hier gesagt worden ist, bedeutet weiterreichend, daß der Bilddarstellung auf der einen Seite ein religiöses Verbot, andererseits eine religiöse Haltung gegenübersteht. Das heißt: Die Bilddarstellung ist nicht nur abgegrenzt durch eine Norm, will sagen durch eine ethnisch-moralische Zielvorstellung als Richtschnur des Handelns, sondern überdies durch die Attitüde des einzelnen gegenüber der Gesellschaft, bedingt durch den Einfluß der Religion auf sozio-kulturelle Institutionen, wie es die Kunst ist. Daß dieser Einfluß zum größten Teil von dem Geist abhängt, der die Doktrinen, den Kult und die Organisation einer religiösen Gruppe durchdringt, braucht wohl nicht sonderlich betont zu werden.

Soziale Bedingtheit des Bildverbots

Wir haben uns so lange bei der Darlegung der im religiösen wie säkularen Leben des Judentums vorherrschenden Transzendenz aufgehalten, weil öfters der Gedanke vorgetragen wird, das Verbot der Malerei und/oder Bildhauerei sei doch nichts anderes als „der legalisierte Ausdruck einer grundlegenden Unfähigkeit der hebräischen Natur, Formen und Farben darzustellen": das Gesetz habe also nur eine tatsächliche Gegebenheit legalisiert[2]. Dieses Argument, öfters von diversen antisemitischen Schriftstellern aufgegriffen, wurde von jüdischer Seite in recht primitiver Weise mit der Nennung von Namen bedeutender Maler oder Bildhauer jüdischen Glaubens zurückgewiesen. Wir sagen „in recht primitiver Weise", da wir Glaubensbekenntnisse weder für noch gegen ästhetische Beurteilungen bzw. Werteinschätzungen als relevant anerkennen können. Zweifellos ist das innere Bild eines schöpferischen Menschen durch alles das geformt, was er bewußt oder unbewußt gesehen, erfahren und erlebt hat, aber die Auffassung eines jüdischen Malers von seiner Kunst unterscheidet sich deshalb noch lange nicht ohne weiteres von der eines nichtjüdischen Künstlers. So auch verklingt das Argument, die Behandlung eines jüdischen Themas in der Malerei erlaube von einer „jüdischen Kunst" zu sprechen. Um „jüdische Kunst" kann es sich erst dann handeln, wenn

[2] Vgl. Pierre Jaccard, Kunst und Religion, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, H. 3, 1969, S. 456.

sich das im Kunstwerk enthaltene und durch dasselbe hervorgerufene Kunsterlebnis, um der Sache des Judentums willen, von jüdischer Hand geschaffen, in allererster Linie an Juden wendet. Jedoch lassen wir diese Frage beiseite und fragen uns gerade in diesem Zusammenhang lieber, ob das Verbot der Bilddarstellung im Judentum – neben Gesetzesnorm und transzendentalem Lebenskonzept – nicht auch noch unter den sozialen und ökologischen Bedingungen der Zeit seines Entstehens verstanden werden sollte.

Ausgehend von der kunstsoziologischen Erkenntnis, daß das Kunstwerk vor allem, wenn auch nicht ausschließlich, ein Produkt seiner Umgebung, seines Milieus, wie Hippolyte Taine sagte, ist[3], glaube ich in der Tat, daß zu Zeiten der Entstehung des Bildverbots, also zur Zeit des Daseins des jüdischen Volkes in eintönig bedrückender Wüstenlandschaft, der Festlegung des Gesehenen weder Möglichkeiten noch Inspirationen gegeben werden konnten. Überdies gilt es zu bedenken, daß zu eben diesen Zeiten wir es mit einem wandernden Volk zu tun hatten, mit einer Wanderung, bei der nur das Notwendigste an Hab und Gut des aus Ägypten verstoßenen Völkerstamms zu transportieren war. Welche Funktion sollte denn in einer solchen Umgebung und in einer solchen Situation eigentlich Malerei oder Bildhauerei erfüllen? Es genügte, die von Bezabeel und Oholiab der Bibel zufolge hergestellten Geräte für das Heiligtum zu besitzen, zumal sie dem Volk bei seiner Wanderung durch die Wüste vorangetragen wurden. „Kunst um der Kunst willen" war ebenso unangebracht wie „Kunst als Schmuck", „Kunst als Besitz" oder im Vergleich zu anderen Völkern dieser Zeiten „Kunst als Mythos".

Aber mehr noch. Wir sagten, daß auch soziale Bedingungen es wären, die das Bildverbot im Judentum zu einer Selbstverständlichkeit haben werden lassen, und damit berühren wir ein Problem, das sowohl Sinn und Zweck der Kunst als solcher als auch Sinn und Zweck des schaffenden Künstlers betrifft. Oft genug ist doch schon die Funktionslosigkeit der Künste angeprangert worden, zumindest aber deren Funktionen im Vergleich zur Herstellung und zum Besitz anderer materieller Güter auf ein Minimum reduziert worden. Was heute gilt, nämlich Förderung und Anbetung der Künste als kulturelle Güter; was heute als Erziehung zur Kunst und Erziehung durch die Kunst propagiert wird; was heute die Künste zum Ausbeutungsobjekt literarischer und ideologischer Ergüsse gemacht hat – war damaleinst ein Unding. Und so auch natürlich der Künstler, den unsere heutige Gesellschaft dank seines geräuschvollen Lamentierens mit allen möglichen Mitteln, und zwar im Grund genommen nur ob ihrer Sucht, als Kulturstaat zu gelten, hochpäppelt. Jedoch damals und noch viele Jahrhunderte darauf galt der Künstler als ein „marginal man", als Randpersönlichkeit, galten er und sein Werk als dysfunktional, während im Verlauf der Zeiten selbst seine angebliche Funktionslosigkeit zur Funktion geworden ist. Das gesellschaftliche Vorurteil, bedingt durch Situation und Umstände, indirekt gefestigt durch die Heilige Schrift, konnte in keiner

[3] Vgl. A. Silbermann, Empirische Kunstsoziologie (Stuttgart 1973).

wie immer gearteten Weise der schöpferischen Kraft Impetus und Ansporn sein. Zu stark war das Vorurteil, um sich darüber sowie über die es festigende Norm hinwegsetzen zu können.

Erst in neuerer Zeit, das heißt vor allem in unseren eigenen Tagen, beobachten wir, wenn nicht ein Abgehen vom Bildverbot, so doch eine Umgehung desselben. Damit meine ich die Ausschmückung einiger unserer Synagogen mit non-figurativen Darstellungen. Ohne auf die höchst müßige Frage einzugehen, ob die non-figurative Malerei, sei es als Wand- oder Glasmalerei, sich als Bild oder als Bilddarstellung bezeichnen lasse – der äußerst komplexe Wandel der Malerei des vergangenen halben Jahrhunderts ist auch am biblischen Bildverbot in seiner verallgemeinernden Form nicht vorübergegangen. Die Modernität, von Paul Klee mit der Formulierung umschrieben: „Kunst gibt nicht das Sichtbare wieder, sondern macht es sichtbar", fernerhin der Abbau des sozialen Vorurteils gegenüber dem Künstler und seinem Werk, kurz gesagt, die Erkenntnis und Anerkennung der Funktion der Kunst über das Schmuckhafte hinweg – dies alles zusammen konnte zwar weder das biblische Bildverbot noch das jüdische transzendentale Sein umstoßen, führte jedoch zu geringfügigen Modifikationen im Rahmen einer Gesetzgebung, die trotz ihrer Starre hier oder dort den Folgen einer Kulturanpassung hat weichen müssen.

Wir Juden sind nun mal ein Volk der Bibel, und ob wir orthodox, liberal oder reformatorisch unsere Gebete zum Himmel senden – von uns selbst haben wir uns nie und werden wir uns nie emanzipieren.

Walter Kerber SJ

Christliche Normen im Rechtsbereich?

Gedanken zum „Naturrecht in der Kritik“ [1]

Die Renaissance des Naturrechtsdenkens in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg war in erheblichem Umfang mitgetragen von christlichen Kräften. Unmittelbarer Anlaß für diese „Wiederkehr des Naturrechts“ war zwar sicher die moralische Erschütterung über die Erfahrung des gesetzlichen Unrechts im Dritten Reich. Elementar hat Gustav Radbruch dieser Wende im deutschen juristischen Denken Ausdruck gegeben: „Es gibt also Rechtsgrundsätze, die stärker sind als jede rechtliche Satzung, so daß ein Gesetz, das ihnen widerspricht, der Geltung bar ist. Man nennt diese Grundsätze das Naturrecht oder das Vernunftrecht.“ [2] Bei der Vielfalt der Naturrechtslehren wollten sich zwar weder der Verfassungsgesetzgeber noch die obersten Bundesgerichte auf eine bestimmte rechtsphilosophische Position festlegen. Nach dem Zusammenbruch von 1945 leistete aber die Katholische Soziallehre, wie sie auf dem aristotelisch-thomistischen Naturrecht in seiner neuscholastischen Ausprägung begründet und mit höchster kirchenamtlicher Autorität vertreten wurde, einen wichtigen Beitrag zum Wiederaufbau der deutschen Rechtsordnung. Ihre Grundgedanken konnten in wesentlichen Punkten weit über den Kreis der kirchentreuen Katholiken hinaus akzeptiert werden. Christliche Normen haben nicht nur die Politik der regierenden Unionsparteien, sondern auch das geltende Recht der Bundesrepublik wesentlich mitgeprägt.

Vorbehalte gegenüber dem Naturrecht

Schon 1955 konnte allerdings auch von einer „ewigen Wiederkehr des Positivismus“ geredet werden [3]. Es machte sich ein Unbehagen bemerkbar, ob die obersten deutschen Gerichte mit der Anrufung überzeitlicher und überpositiver naturrechtlicher Einsichten des Guten gelegentlich nicht zuviel getan hätten, vor allem wenn überpositive Normen

[1] Wertvolle Anregungen verdankt dieser Aufsatz dem Sammelband: Naturrecht in der Kritik, hrsg. v. Franz Böckle und Ernst-Wolfgang Böckenförde. Mainz: Grünewald 1973. 324 S. Lw. 39,–. Statt einer eingehenden Besprechung erschien es fruchtbarer, die dort ausgeführten Gedanken in einem anderen systematischen Zusammenhang weiterzuentwickeln.

[2] Gustav Radbruch, Fünf Minuten Rechtsphilosophie (1945), in: Rechtsphilosophie, hrsg. von E. Wolf (Stuttgart 1950) 336.

[3] Peter Schneider, Naturrechtliche Strömungen in deutscher Rechtsprechung, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 42 (1956) 98.

als scharfschneidende Instrumente angesehen werden, denen die Kraft zuerkannt wird, widersprechendes, positives Recht zu vernichten.

Für eine generelle Entgegensetzung von Naturrecht und positivem Recht besteht allerdings im Rechtssystem der Bundesrepublik insofern kaum mehr Anlaß, als das Grundgesetz selbst als positives Verfassungsrecht auf unverletzliche und unveräußerliche Menschenrechte verweist, als es außerdem die Möglichkeit schafft, naturrechtliche Erwägungen unmittelbar in die positive Rechtsprechung einzubeziehen, indem es den Grundrechten den Charakter von unmittelbar geltendem Recht, unantastbar in ihrem Wesensgehalt, zuerkennt und auch Rechtszüge bereitstellt, um ihnen zur Geltung zu verhelfen (Vgl. Art. 93 Abs. 1 (2) GG, Art. 100 Abs. 1 GG, § 10 Abs. 1 BVerfGG). Von einer Trennung von Recht und Moral, einer inneren Abgeschlossenheit der Rechtsordnung und Unabhängigkeit von allen ethischen Normen etwa im Sinn Kelsens[4] kann beim geltenden Recht der Bundesrepublik nicht die Rede sein. Die tragenden Normen, auf die die Obersten Bundesgerichte in ihrer Urteilsfindung und Interpretation der Grundrechte zurückgriffen, waren inhaltlich weitgehend die der christlichen Naturrechtstradition; deren Einfluß war um so entscheidender, je weniger sie als christliche ausdrücklich geltend gemacht wurden. Von evangelischer Seite glaubte man gelegentlich sogar, vor einer „Katholisierung des Rechtes" warnen zu müssen[5].

In den letzten Jahren hat sich die Situation insofern geändert, als die deutsche Öffentlichkeit von der allgemeinen ethischen Verbindlichkeit der traditionellen Naturrechtsnormen nicht mehr so überzeugt ist wie in der Zeit des Wiederaufbaus. Einerseits sind starke geistige Strömungen aufgetaucht, die das geltende Recht einer Kritik unterziehen, zwar nicht im Namen eines ausdrücklichen Naturrechts, aber doch von vorpositiven Gerechtigkeitspostulaten sozialistischer und marxistischer Provenienz. Sie berufen sich teils auf das Grundgesetz, dessen Forderungen noch nicht oder nicht in genügendem Umfang erfüllt worden seien, behaupten also, die Diskrepanz zwischen Verfassungsnorm und Verfassungswirklichkeit müsse endlich überwunden werden, wobei sie dieser Kritik ihrerseits eine bestimmte, von der gängigen abweichende Interpretation der Verfassungsnorm zugrunde legen[6]. Extreme Gruppen halten ihre Forderung nach Systemveränderung und Systemüberwindung auch dann noch für berechtigt, wenn Verfassungsnormen diesen ihren im Namen der sozialistischen Gerechtigkeit vorgebrachten Postulaten entgegenstehen. „Naturrecht bricht entgegenstehendes positives Recht!" – in dieser traditionellen Formel könnten sie ihre Gedankengänge rechtfertigen, wenn sie diese Terminologie gebrauchen wollten. Gegenüber diesen Gruppen bildet sich heute ein Zusammenschluß heraus zwischen jenen Kreisen, die das bestehende Recht auf das traditionelle Naturrecht begründet haben, und jenen Positivisten, die das Recht ausschließlich aus dem legitim zustande gekommenen Gesetz ableiten.

[4] Hans Kelsen, Reine Rechtslehre (Wien ²1960).

[5] Helmut Simon, Katholisierung des Rechtes? Zum Einfluß katholischen Rechtsdenkens auf die gegenwärtige deutsche Gesetzgebung und Rechtsprechung (Göttingen 1962).

[6] Als Beispiel kann die 1973 gegründete Zeitschrift „Demokratie und Recht" dienen.

Aber auch innerhalb der christlichen Kirchen hat die Überzeugungskraft der traditionellen naturrechtlichen Normen abgenommen. Im Bereich der katholischen Kirche konnte man noch vor zehn Jahren davon ausgehen, daß ein Großteil der Gläubigen eine päpstliche oder bischöfliche Verlautbarung zu moralischen, rechtlichen oder auch politischen Fragen als im Gewissen bindend oder doch wenigstens richtungweisend annahm. Daraus ergab sich eine weitgehende politische Geschlossenheit der Katholiken als gesellschaftlicher Gruppe, die auch für das Recht als gelebte Wirklichkeit nicht unerheblich war. Heute wird auch von überzeugten Katholiken, die sich zu ihrer Kirche bekennen, die Autorität kirchlicher Amtsträger, in Naturrechtsfragen bindende Weisungen geben zu können, wie auch die Richtigkeit der vom Lehramt vertretenen ethischen Inhalte vielfach offen in Frage gestellt[7]. Verschiedene Ursachen haben dabei zusammengewirkt.

Äußerer Anstoß und Auslöser der kirchlichen Autoritätskrise waren weniger eigentliche Glaubensfragen als vielmehr eine kirchenamtliche Interpretation des Naturrechts. Indem Papst Paul VI. in der Enzyklika „Humanae vitae" (1968) jede direkte Empfängnisverhütung unter Berufung auf das Naturrecht als unsittlich verwarf, dafür aber keine überzeugenden Gründe vorzubringen wußte und diese Stellungnahme einem großen Teil der Gläubigen wie auch der betreffenden Fachwissenschaftler und Experten unrichtig und der Lebenserfahrung widersprechend erschien, geriet die kirchliche Naturrechtslehre überhaupt ins Zwielicht[8]. Man begann sich zu fragen: Wenn das Naturrecht für ein so verhältnismäßig eng umgrenztes Problem keine eindeutige Antwort zu geben vermag und nicht einmal das oberste kirchliche Lehramt es mit Sicherheit richtig auslegt, welche Überzeugungskraft kommt seinen Normen dann für die viel komplexere rechtliche Gestaltung des modernen sozialen und politischen Lebens zu?

Außerdem läßt sich nicht übersehen, daß nach dem Tod Papst Pius' XII. das kirchliche Lehramt von manchen vorher als naturrechtlich verteidigten Positionen etwas abrückte – trotz gleichzeitiger Betonung der Kontinuität dieser Lehre. Entscheidend sind dabei nicht einmal sosehr die sachlichen Unterschiede in Einzelfragen. Bedeutsamer ist vielmehr ein Wandel im Verständnis des Naturrechts selbst: Seine Normen werden nicht mehr als so unabdingbar und überzeitlich gültig verteidigt wie noch bis zu

[7] Jakob David, Das Naturrecht in Krise und Läuterung. Eine kritische Neubesinnung (Köln 1967).

[8] Die in „Humanae Vitae" vertretene Auffassung ergab sich allerdings nicht mit Notwendigkeit aus dem traditionellen kirchlichen Naturrechtsbegriff. Das neuere, vertiefte Verständnis der Ehe und des ehelichen Aktes, das in der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" (Nr. 47–52) des II. Vatikanischen Konzils seinen Niederschlag gefunden hatte, schloß auch nach traditioneller Naturrechtsargumentation die Möglichkeit nicht aus, eine direkte Empfängnisverhütung unter bestimmten Bedingungen als erlaubt anzusehen. Zu diesem Ergebnis war die von Paul VI. eingesetzte Päpstliche Kommission für Familien-, Bevölkerungsfragen und Geburtenregelung gelangt (Gutachten, abgedr. in: Herder-Korrespondenz 21 [1967] 422–429). „Humanae Vitae" ist also – entgegen weitverbreiteter Meinung – nicht eigentlich der neuscholastischen Naturrechtslehre anzulasten. Von den 13 Autoren des in Anm. 1 erwähnten Sammelbands „Naturrecht in der Kritik" setzt sich denn auch nur noch einer ausführlich mit dem Naturrechtsbegriff von „Humanae Vitae" auseinander, nämlich Stephan H. Pfürtner, der auch im übrigen wohl noch am stärksten von allen in traditionellen Naturrechtskategorien denkt.

Pius XII. Der Anspruch, die Kirche könne „über die gesellschaftliche Ordnung, ihre Wiederherstellung und ihre Vollendung nach dem Heilsplan der Frohbotschaft“ [9] eindeutige, richtungweisende Normen vorlegen, ist erheblich zurückgenommen worden. Johannes XXIII. gab 1961 seiner Sozialenzyklika „Mater et Magistra“ schon sehr viel vorsichtiger die Überschrift: „Über die jüngsten Entwicklungen des gesellschaftlichen Lebens und seine Gestaltung im Licht der christlichen Lehre.“ Paul VI. schließlich rechnet in seinem Brief „Octogesima adveniens“ von 1971 von vornherein mit Meinungsverschiedenheiten unter Katholiken im Einsatz für soziale Fragen, nicht nur über die Zweckmäßigkeit der Mittel, sondern auch über die Entscheidungsziele, und er sieht einen solchen Pluralismus für legitim an [10].

Biblische Rechtsbegründung?

All diese Gründe führten zu einer Verunsicherung der Katholiken darüber, welche Verbindlichkeit den naturrechtlichen Normen denn eigentlich noch zukomme, die sie als Inhalt der Christlichen Soziallehre übernommen hatten. Wäre es nicht vorteilhafter, der Christ würde sich darauf beschränken, spezifisch christliche, d. h. aus der Heiligen Schrift begründbare Normen seinem Handeln zugrunde zu legen und dafür bei der Gestaltung der Rechtsordnung einzutreten, statt sich auf das problematische traditionelle Naturrecht einzulassen? Diese Einstellung wird noch begünstigt durch die ökumenische Bewegung. Bestand doch im Protestantismus von alters her eine tiefe Reserve bis Skepsis gegenüber dem Naturrechtsdenken, genährt von dem Verdacht, im Naturrecht wolle sich der Mensch selbst sagen, was er sich nur von Gott sagen lassen kann, nach welchen Normen er nämlich handeln solle. Diese Ablehnung wird begründet mit der Lehre von dem dreifachen „Sola“:

a) Das evangelische Prinzip „sola gratia“ schließt beim Zustand der verderbten menschlichen Natur die natürliche Theologie als Quelle der Naturrechtserkenntnis aus;

b) das evangelische Prinzip „sola fide“ läßt eine Begründung einer weltlichen Rechtsordnung nur „von oben“ her (durch Glaubensanalogie), nicht „von unten“ her (durch Seinsanalogie) zu;

c) Das evangelische Prinzip „sola scriptura“ macht eine kirchlich-autoritative Lehrtradition des Naturrechts unmöglich [11].

Sollte man nicht versuchen, im Wort Gottes einen jeder menschlichen Willkür und Relativität entzogenen Ausgangspunkt zu finden, sicherer als alle so schwankenden menschlichen Vernunftüberlegungen, gefeit gegen die Gefahren menschlicher Ideologien und Modeströmungen?

[9] Überschrift der Enzyklika von Pius XI. „Quadragesimo Anno“ von 1931.

[10] „Octogesima adveniens“, Nr. 50.

[11] Vgl. Erik Wolf, Art. Naturrecht V. Die evangelischen Stellungnahmen zum Naturrechtsproblem, in: Staatslexikon, Bd. 5 (Freiburg ^{6}1960) 965–971.

Sobald man aber den Versuch ernsthaft unternimmt, christliche Normen für die Gestaltung des Rechts aus der Schrift unmittelbar abzuleiten, stößt man auf noch größere Schwierigkeiten als die der traditionellen kirchlichen Naturrechtslehre. Die rechtlich relevanten Weisungen der Schriften des Alten und Neuen Testaments erweisen sich nämlich als hineingesprochen jeweils in eine bestimmte Zeit, in eine bestimmte Kultur, in bestimmte Situationen, die als Kontext die jeweiligen Antworten vorbestimmen. Die Schrift selber gibt Zeugnis von der tiefgreifenden Wandelbarkeit inhaltlicher ethischer und rechtlicher Normen.

Beispielsweise übertrifft die Kriegsmoral des Alten Testaments an Grausamkeit, an einer nicht nur geduldeten, sondern geradezu geforderten Grausamkeit, das meiste, was wir in unserer Zeit an Kriegsgreueln verabscheuen. Die Eheauffassung des Dekalogs, derzufolge die Frau ähnlich wie das Haus, der Knecht, die Magd, das Rind und der Esel als Eigentum des Mannes betrachtet wird, ist nach heutiger Auffassung unannehmbar[12]. Im Neuen Testament wird die Institution der Sklaverei, obwohl im Philemonbrief thematisiert, nicht unmittelbar angegriffen und überwunden. So gute Erklärungen sich dafür auch finden lassen – es wäre anachronistisch, vom Apostel Paulus ein soziologisches Verständnis für die Wandelbarkeit sozialer Strukturen zu erwarten –, für die Gestaltung der Rechtsordnung ist eine unmittelbare Übertragung der materialen Rechtsinhalte der Bibel auf unsere Rechtsordnung nicht möglich.

Daraus ergibt sich einerseits, daß nicht alle in der Schrift enthaltenen inhaltlichen Weisungen für uns verbindlich sein müssen. Die rechtliche Minderstellung der Frau, ihre Unterordnung in der Ehe unter den Mann, die noch bis in unsere Tage mit biblischen Argumenten verteidigt wurde, kann als Beispiel dafür dienen, wie leicht ein fundamentalistisches Mißverständnis der Schrift zu falschen Folgerungen führen kann. Andererseits kann keineswegs als gesichert gelten, daß wir den Forderungen des Christentums entsprochen haben, wenn wir unser Gewissen nur an den ausdrücklich im Evangelium enthaltenen materialethischen Forderungen bilden. In einer Welt, in der – anders als zur Zeit Jesu Christi – die sozialen Strukturen vom Menschen beeinflußbar, formbar und veränderlich geworden sind und von diesen viel mehr noch als von den unmittelbaren interpersonalen Beziehungen das Wohl und Wehe der Menschen abhängt, kommt den eigentlich sozialethischen Pflichten, also der Verantwortung für eine gerechte politische und soziale Ordnung, gegenüber den traditionellen individualethischen Geboten eine ungleich höhere Bedeutung zu.

Über diese Rahmenbedingungen des gesellschaftlichen Lebens findet sich so gut wie nichts in der Schrift, weil sie außerhalb des Fragehorizonts jener Zeit lagen. Von ihnen her bestimmt sich aber erst der konkrete Einzelinhalt individualethischer Gebote. Diebstahl als moralisches und rechtliches Delikt setzt eine bestimmte Eigentumsordnung, Ehebruch ein bestimmtes institutionalisiertes eheliches Treueverhältnis voraus.

[12] Ex 20,17. – Diese Problematik wird dem Christen gewöhnlich vor allem deshalb so wenig bewußt, weil er die biblischen Texte im Licht seines heutigen Glaubensverständnisses hermeneutisch interpretiert – wenn er sie überhaupt anders als aus Katechismus und Gewissensspiegel kennt.

Wie bei der Vielfalt der heutigen Entscheidungsmöglichkeiten diese gesellschaftlichen Rahmenbedingungen zu gestalten sind, wie die Vermögens- und Einkommensverhältnisse geregelt werden sollen, welches Ehe- und Familienrecht dem wahren Wohl des Menschen dient, auf diese Fragen will die Schrift keine unmittelbare Antwort geben.

Die Frage nach der inhaltlichen Bestimmung des Gerechten, des Wahren, des Gesollten, die für die Gestaltung der Rechtsordnung so bedeutsam ist, wird von der Schrift weitgehend als gelöst vorausgesetzt. Dabei knüpft Paulus in seinen Briefen unbefangen an Elemente der zeitgenössischen heidnischen Philosophie an und macht sie sich zu eigen. Er handelt selber nach der Weisung, die er den Thessalonichern gibt: „Prüfet alles, und was gut ist behaltet" (1 Thess 5,21). Man könnte sogar etwas zugespitzt sagen: In diesem Verweis, das sittlich Richtige erst zu suchen und nicht zu meinen, mit der Erfüllung bestimmter „Werke", die sich in einen festen Katalog gesetzlich zusammenfassen lassen, seien die Forderungen des Christentums schon erfüllt, darin liegt die eigentliche Weisung des Evangeliums. Es setzt ein vernunftmäßiges Erkennen des sittlich Gesollten, also eine „naturrechtliche" Erkenntnis, voraus und will diese nicht ersetzen. Kurz und präzis hat der große Kirchenlehrer Thomas von Aquin die Frage nach den materialen Inhalten der Moral so zusammengefaßt: „Leitlinien für das sittlich gute Handeln gibt uns die natürliche Vernunft, die eine gewisse Regel menschlichen Handelns darstellt . . . Deshalb brauchte Gott uns keine Einzelgebote zu geben über die moralischen Gebote des Gesetzes hinaus, die aus dem Spruch der Vernunft stammen." [13] Wenn dies schon allgemein für die Moral gilt, dann um so mehr für die Normen im Bereich des Rechts.

Recht der Wahrheit oder Recht der Person?

„Christliche Normen im Rechtsbereich" – das kann also nicht bedeuten, daß spezifisch christliche, aus dem Evangelium unmittelbar übernommene inhaltliche Normen rechtsverbindlich zu machen seien. Ein derartiges Recht wäre überdies keine Friedensordnung der Gesellschaft, sondern Anlaß zu dauernden weltanschaulichen Auseinandersetzungen mit den gesellschaftlichen Gruppen, die spezifisch christliche Normen nicht anerkennen. Die tragenden Rechtsnormen müssen für alle Gruppen und Bürger eines Volks annehmbar sein. So mag beispielsweise der Katholik im Glauben überzeugt sein, daß „die Kirche in einem von Gott gewollten Sinne das Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft ist" [14]. Er kann vom Staat oder einer politischen Partei aber nicht verlangen, daß diese seine Glaubenswahrheit zur Grundlage allgemein verbindlicher rechtlicher Normen gemacht wird. Sehr wohl ist die Forderung aber berechtigt, daß die

[13] „. . . ad opera virtutum dirigimur per rationem naturalem, quae est regula quaedam operationis humanae . . . Et ideo in his non oportuit aliqua praecepta dari ultra moralia legis praecepta, quae sunt de dictamine rationis" (S. Th. 1 2 q 108 a 2 ad 1).

[14] Gustav Gundlach SJ, Katholizismus und Sozialismus, in: Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft, Bd. 2 (Berlin 1964) 158.

staatlichen Gesetze auch die religiöse Überzeugung der Bürger berücksichtigen, die in der Kirche das Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft sehen. Diese Forderung läßt sich aber nicht in erster Linie begründen aus dem Wahrheitsanspruch der religiösen Überzeugung, sondern aus dem Recht der menschlichen Person auf religiöse Freiheit, das nicht nur dem einzelnen, sondern auch den religiösen Gemeinschaften zusteht, wie das Zweite Vatikanische Konzil betont hat[15].

Daß es der Kirche also nicht darum gehen kann, spezifisch christliche Normen im Bereich des weltlichen Rechts durchzusetzen, ist noch viel zuwenig in das allgemeine Bewußtsein gedrungen. In der Diskussion um die Reform des Abtreibungsparagraphen herrscht beispielsweise immer noch der Eindruck vor, die Auseinandersetzung gehe um spezifisch katholische Glaubensinhalte. Dies gilt aber auch für viele andere von der Kirche im Namen des Naturrechts erhobene Forderungen. Die kirchenamtliche Sanktionierung wurde zum Handikap der neuscholastischen Naturrechtslehre. „Man behandelte sie nicht als eine wissenschaftliche Richtung, sondern als im präzisen Sinne ‚kirchliche Naturrechtslehre'." [16]

Damit wird ihr Anspruch doppeldeutig:

a) Als *Naturrecht* werden ihre Forderungen als allgemein verbindlich angesehen;

b) als *kirchliches* Naturrecht beansprucht das Lehramt aber die Autorität zur authentischen Interpretation.

Dies wird in dem Augenblick problematisch, als bestimmte, im Namen des Naturrechts verteidigte Einzelinhalte nicht mehr allgemein als verpflichtend anerkannt werden. Dann erscheint die Naturrechtslehre als ein Instrument zur Durchsetzung eines kirchlich-klerikalen Machtanspruchs über das weltliche Recht[17]. Dieser Verdacht wird noch verstärkt durch die Tatsache, „daß die christliche Naturrechtslehre den Kampf für die Freiheit des Geistes dort nicht oder nicht in gleicher Intensität geführt hat, wo sie selbst von der Rechtsordnung vor anderen Auffassungen begünstigt wurde" [18]. Zwar galt die Gewissensfreiheit in der Moraltheologie als zu allen Zeiten anerkanntes Prinzip der Verbindlichkeit des eigenen Gewissensurteils; es wurde ihm aber bis in neueste Zeit keine rechtliche Relevanz zuerkannt[19]. Erst mit der Erklärung über die

[15] Erklärung „Dignitatis humanae" über die Religionsfreiheit vom 7. 12. 1965.

[16] Alexander Hollerbach, Das christliche Naturrecht im Zusammenhang des allgemeinen Naturrechtsdenkens, in: Naturrecht in der Kritik, 29.

[17] Diese Doppeldeutigkeit braucht nicht im Sinn einer bewußten politischen Strategie verstanden zu werden. So erscheint es weit hergeholt, die Entwicklung der Naturrechtslehre mit dem Verlust des Kirchenstaats und dem Kulturkampf in Verbindung zu bringen und die Wirksamkeit des kirchlichen Naturrechtsdenkens deshalb auf den deutschen Sprachraum zu beschränken. Vgl. Franz-Xaver Kaufmann, Wissenssoziologische Überlegungen zu Renaissance und Niedergang des Katholischen Naturrechtsdenkens im 19. und 20. Jahrhundert, in: Naturrecht in der Kritik, 126–164. Die dort verwendete Art von Wissenssoziologie erscheint methodisch noch nicht genügend durchreflektiert, um eindeutige und sichere Ergebnisse zu gewährleisten.

[18] Gerhard Otte, Über geschichtliche Wirkungen des christlichen Naturrechts, in: Naturrecht in der Kritik, 69.

[19] Ebd. 68.

Religionsfreiheit wurde klar das „Recht der Person" über das „Recht der Wahrheit" gestellt[20].

Trotz all dieser Schwierigkeiten wird man der Kirche und ihrem Lehramt das Recht nicht absprechen können, ihren Gläubigen ethische Handlungsnormen mit einer größeren oder geringeren Verbindlichkeit zur Verfügung zu stellen, wenn sie ihrem Auftrag der Verkündigung des Evangeliums gerecht werden soll. Sie kann auch auf den Gedanken des Naturrechts niemals völlig verzichten, wenn man darunter die Auffassung versteht, daß nicht nur dem individuellen Handeln, sondern auch der Gestaltung des Gesellschaftslebens bestimmte Ordnungsinhalte normativ vorgegeben sind, die der Mensch durch seine Vernunft aus der Seinswirklichkeit zu erkennen vermag. Sie wird aber für die heutige Situation in einer weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft versuchen müssen, die von ihr vertretenen ethischen Normen zur Gestaltung des Rechtsbereichs vor allem auf dem Weg der sachlichen Begründung und Überzeugung zunächst ihrer Glieder und darüber hinaus der Öffentlichkeit durchzusetzen. Wieweit vermag aber die traditionelle neuscholastische Naturrechtslehre diese Aufgabe noch zu erfüllen, legitimierender Grund und normierendes Richtmaß positiver Rechtsnormen zu sein? Welche „Natur" bestimmt das Naturrecht, und wie ist methodisch das Gerechte aus dieser Natur abzuleiten?

Die neuscholastische Naturrechtsargumentation

Bekanntlich ist der Naturrechtsbegriff vieldeutig[21]. Auch in die kirchliche Naturrechtslehre sind recht verschiedenartige Elemente eingeflossen, doch lassen sich zumindest für ihre neuscholastische Version, die lange Zeit als kirchenoffiziell galt, gewisse methodische Gemeinsamkeiten herausarbeiten. Sie geht von einer durch den Wandel der gesellschaftlichen Bedingungen sich durchhaltenden Wesensnatur des Menschen aus, die Grundlage für die rechtliche Ordnung und politische Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens ist. Aus dieser gottgewollten Natur des Menschen und der Dinge lassen sich durch die Vernunft die ihr entsprechenden menschlichen Verhaltensweisen erkennen. Alle dem Wesen des Menschen und der Dinge kontradiktorisch entgegengesetzten Entscheidungsmöglichkeiten werden als dem göttlichen Plan widersprechend ausgeschlossen. Innerhalb der durch diese metaphysische Natur des Menschen und ihre Gesetze umschriebenen Grenzen besteht ein Freiheitsraum, wo das sittlich Gesollte nicht mehr mit naturrechtlicher Verbindlichkeit bestimmt werden kann. Dieses so verstandene Naturrecht ist allgemein und überzeitlich gültig bei allen Völkern aller Kultur-

[20] Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, Einleitung zu: Zweites Vatikanisches Konzil. Erklärung über die Religionsfreiheit (Münster 1968) 9.

[21] Vgl. Erik Wolf, Das Problem der Naturrechtslehre. Versuch einer Orientierung (Karlsruhe ^{3}1964), der 12 mögliche Begriffe von „Natur" und 10 Begriffe von „Recht" in den verschiedenen Naturrechtsbegriffen unterscheidet.

epochen. Entgegenstehende Regelungen, etwa durch positives Gesetz oder Gewohnheit, haben keinerlei Verpflichtungskraft, sind auch rechtlich ungültig und nur zu erklären durch Irrtum oder bösen Willen[22].

Der absolute Schutz eines Kernbereichs von Rechten, die dem Menschen auch durch entgegenstehende Gesetzeswillkür nicht genommen werden dürfen, ist zweifellos ein wichtiges Anliegen. Bei näherer methodologischer Prüfung lassen sich jedoch gewichtige Einwände gegen diese Naturrechtskonzeption erheben:

a) Wenn man inhaltlich zu bestimmen sucht, welche Rechte dem Menschen mit Notwendigkeit und unabdingbar aus seiner Natur heraus zukommen, bleibt nur ein sehr enger Kernbereich naturrechtlich geschützt, schmaler noch als die in Artikel 1 – 20 GG umschriebenen Grundrechte. Eine Naturrechtslehre, die nur den Schutz der absoluten Menschenrechte umgreift, überantwortet einen großen Teil der im politischen und sozialen Leben bedeutsamen Aufgaben der Beliebigkeit[23]. Ganz abgesehen von der Schwierigkeit, den Kerngehalt solcher Menschenrechte im einzelnen genau zu bestimmen, die auch bei der Interpretation der Grundrechte unserer Verfassung immer wieder auftritt, besteht Gefahr, daß einzelne wichtige, aber aus dem Zusammenhang des Ganzen gelöste Teilgüter einem naturrechtlichen Unbedingtheitsanspruch unterstellt und zum maßgeblichen, ja ausschließlichen Kriterium politischer Entscheidung gemacht werden, während sich das Handeln in Wirklichkeit an der Gesamtheit der für die konkrete Entscheidungssituation bedeutsamen Gesichtspunkte in einem Abwägungsprozeß orientieren sollte[24]. Zwar gehört auch der Begriff des Gemeinwohls unabdingbar zur Naturrechtslehre. Dieser bleibt aber zu abstrakt und allgemein, wenn man ihn nur von den absoluten Menschenrechten her zu bestimmen sucht. So lassen sich von diesem Ansatz her nicht genügend konkrete Normen für die notwendigen Entscheidungen finden.

b) Tatsächlich hat denn auch die katholische Moral- und Soziallehre den Naturrechtsbegriff über die fundamentalen Menschenrechte hinaus ausgeweitet und versucht, auch ganz konkrete Fragen von diesem Ansatz her zu beantworten. Hierbei trat aber bald die umgekehrte Schwierigkeit auf: Zuvielen und zu konkreten Normen wurde der Anspruch zuerkannt, als „sekundäres Naturrecht" zu gelten, sei es, daß sie sich in einer konkreten Situation zu widersprechen schienen, sei es, daß ihre Begründung nicht allgemein zu überzeugen vermochte. So versuchten maßgebliche Vertreter der katholischen Soziallehre, aus dem Wesen des Eigentumsrechts oder aus der Natur der menschlichen Freiheit die paritätische Mitbestimmung der Arbeitnehmer bei den wirtschaftlichen Entscheidungen des sie beschäftigenden Unternehmens als vom Naturrecht

[22] So etwa Viktor Cathrein, Moralphilosophie I (Freiburg 1890/91). Vgl. auch BGHZ 3, 107.

[23] Vgl. Hermann Josef Wallraff, Die katholische Soziallehre – ein Gefüge von offenen Sätzen, in: Normen der Gesellschaft. Festgabe für Oswald von Nell-Breuning SJ zu seinem 75. Geburtstag (Mannheim 1965) 27–48.

[24] Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, Kirchliches Naturrecht und politisches Handeln, in: Naturrecht in der Kritik, 96–125, der diese Problematik der Fixierung auf bestimmte naturrechtliche bzw. weltanschauliche Gesichtspunkte besonders anhand der Situation des deutschen Katholizismus im Jahr 1933 beleuchtet.

verboten oder geboten zu beweisen[25]. Aus dem recht verstandenen Wesen der Ehe und der geschlechtsspezifischen Natur von Mann und Frau wurde abgeleitet, im Streitfall zwischen den Eheleuten komme dem Mann der Stichentscheid zu[26]. Die Neigung von Vertretern der katholischen Soziallehre, bei juristischen Streitfragen sehr rasch im Namen eines eindeutig geltenden Naturrechts zu argumentieren, hat die Überzeugungskraft dieser Argumente zwar nicht erhöht, dafür das Naturrecht aber in Verruf gebracht. Es geht schließlich nicht an, jede angemessene und sachgerechte Lösung einer Rechtsfrage gleich „Naturrecht" zu nennen.

Übrigens sind auch deutsche Gerichte gelegentlich der Versuchung erlegen, in ähnlicher Argumentationsweise aus der in Art. 1 und 2 GG geschützten Würde des Menschen und aus seinem Recht auf die freie Entfaltung seiner Persönlichkeit die merkwürdigsten Entscheidungen abzuleiten, deren zwingend logische Begründung als natürliches Recht auch nach dem Urteilsspruch nur schwer überzeugen konnte[27]. Oftmals wurde schon nach wenigen Jahren mit anderen Argumenten das Gegenteil als Rechtens erkannt. Dabei ist nicht zu beanstanden, daß die positive Rechtsprechung die Verfassung in einer bestimmten Weise interpretiert, gegen die auch Zweifel möglich sind; der Widerspruch richtet sich auch nicht gegen die Angemessenheit oder Gerechtigkeit der gefällten Urteile, sondern gegen den Anspruch, daß dabei im Namen eines absolut geltenden Naturrechts entschieden wird, daß letzte Prinzipien der Menschenwürde auf dem Spiel stehen, bei deren Verletzung schon die Todeslinie zum absolut Unmenschlichen und Unsittlichen überschritten würde, während es sich in Wirklichkeit doch wohl nur um eine Abwägung der Rechtsgüter handelt.

c) In einer anderen Variante verstand man unter „Naturrecht" die letzten und allgemeinsten formalen Rechts*prinzipien,* denen jede Rechtsordnung mit Notwendigkeit genügen muß, also etwa jedem das Seine zu geben und niemandem Unrecht zu tun. Daraus ergab sich dann die Behauptung von der Einheitlichkeit und Unwandelbarkeit des Naturrechts bei allen Völkern aller Zeiten[28]. Nun gelten gewisse Rechtsgrundsätze allerdings überzeitlich für alle Völker aller Kulturen mit der Unerbittlichkeit logischer Prinzipien. Sie erhalten ihre Anwendbarkeit und eigentliche Rechtsqualität aber erst

[25] Vgl. einerseits etwa die Ansprache von Papst Pius XII. vom 3. 6. 1950, in: A.-F. Utz OP und J.-F. Groner OP, Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens (Freiburg/Schw. 1954) Nr. 3266; andererseits Franz Klüber, Das Naturrecht der Mitbestimmung, in: Normen der Gesellschaft (s. Anm. 23), 92–112.

[26] Albert Ziegler, Das natürliche Entscheidungsrecht des Mannes in Ehe und Familie (Heidelberg 1958).

[27] Vgl. etwa das Kuppeleiurteil BGHSt 6, 46–59. – Die „naturrechtliche" Begründung mancher Urteile untergeordneter Gerichte grenzt gelegentlich ans Lächerliche. So konnte ein Gericht entscheiden, das Recht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit begründe einen Anspruch, den Doktortitel in der Namens- statt in der Berufsspalte des behelfsmäßigen Personalausweises eingetragen zu bekommen (OVG Berlin, DÖV 1956, 670, aufgehoben durch BVerwGE 5, 291). In einem anderen Fall mußte das Bundesverfassungsgericht die Ansicht des vorlegenden Gerichts zurückweisen, daß die mit einem ungekörten Bullen betriebene Viehzucht als „elementare schöpferische Betätigung menschlicher Persönlichkeit" durch Art. 2 (1) GG gedeckt sei (BVerfGE 10, 57).

[28] So etwa Viktor Cathrein, Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit, 3 Bde. (Freiburg 1914).

durch ihre inhaltliche Füllung. Schon Thomas von Aquin machte einen Unterschied zwischen Gesetz und Recht, der auch in unserem Sprachgebrauch zum Ausdruck kommt, wenn wir von „Gesetzgebung" einerseits, von „Rechtsprechung" andererseits reden[29]. Thomas nennt die unveränderlichen Rechtsgrundsätze („principia communissima vel prima principia") nicht Naturrecht, sondern Naturgesetz[30]. Das Recht im eigentlichen Sinn ist die konkrete Rechtswirklichkeit, nicht das abstrakte Gesetz, von dem her die Rechtswirklichkeit normiert wird, und nur in einem noch abgeleiteteren Sinn der noch abstraktere Rechtsgrundsatz.

Darum hängt alles davon ab, woher ein Naturrecht, als Wesensrecht verstanden, seine materialen Inhalte bezieht. Es geht nicht um die allgemeinsten Rechtsprinzipien, sondern darum, wie das „recht verstandene Wesen der Ehe", der „Kerngehalt des Eigentumsrechts", das „Wesen des Staats und seiner unabdingbaren Aufgaben", die „Freiheit der Persönlichkeit", kurz: die „Wesensnatur des Menschen überhaupt" so in einer philosophischen Anthropologie bestimmt werden können, daß sich daraus normative Folgerungen mit rechtlicher Bedeutsamkeit ableiten lassen. Je nachdem, welchen Inhalt man in eine solche Wesensdefinition hineinpackt, ist schon entschieden, was als „naturrechtlich" geboten oder verboten zu gelten hat. Wird beispielsweise die menschliche Sexualität wesentlich von ihrer Zeugungsfunktion her verstanden, ergibt sich daraus mit logischer Notwendigkeit das naturrechtliche Verbot jeder direkten Empfängnisverhütung.

d) In einer etwas anderen Weise lassen sich diese Naturrechtsprinzipien zur Rechtsfindung verwenden, wenn man den normativen Ausgangspunkt von einer bestimmten historisch-faktisch gegebenen Situation nimmt. Wenn Gleiches gleich, Ungleiches ungleich zu behandeln ist, kann ein Rechtsanspruch, der einem bestimmten einzelnen oder einer Gruppe gewährt wird, einem anderen oder einer anderen Gruppe nicht unter den gleichen Bedingungen verweigert werden. So lassen sich im Namen der Gerechtigkeit dann ganz bestimmte konkrete Forderungen erheben und begründen. Hier besteht eher die Gefahr einer Überdetermination des Rechtssystems, daß nämlich unter den gegebenen Umständen nicht alle derartigen im Namen der Gerechtigkeit erhobenen Ansprüche miteinander vereinbar sind, daß also die Ansprüche aller etwas zurückgeschraubt werden müßten, wozu sich aber um der Wahrung legitim erwobener Rechte (des „sozialen Besitzstands") willen kaum einer bereit findet. Man denke beispielsweise an den Kampf um die Anteile am Sozialprodukt bei Lohnverhandlungen, wo nicht mit absoluten Forderungen, sondern mit Vergleichswerten, etwa Prozentzahlen, operiert wird. Sosehr eine solche Argumentation auch in der Linie neuscholastischen Naturrechtsdenkens liegt, so wird sie doch selten im Namen des Naturrechts, sondern nur im Namen der Gerechtigkeit vorgetragen.

[29] Thomas von Aquin, Summa Theologiae II–II q. 57, a. 1 ad 2: „Lex non est ipsum jus, proprie loquendo, sed aliqualis ratio juris – Das Gesetz ist nicht eigentlich das Recht selbst, sondern Rechtsgrund."
[30] Ebd. I–II q. 94.

Eine neue Naturrechtsargumentation

Mit der Übernahme der Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948 in die Friedensenzyklika „Pacem in Terris" hat noch ein anderer Naturrechtsbegriff Eingang in die kirchliche Lehre gefunden. Hier spricht Papst Johannes XXIII. davon, der Mensch besitze allgemein gültige, unverletzliche und unveräußerliche Rechte und Pflichten, die unmittelbar und gleichzeitig aus seiner Natur hervorgingen. Dazu zählt der Papst nicht nur das Recht auf Leben, auf die Unversehrtheit des Leibes und auf die geeigneten Mittel zu angemessener Lebensführung, also auf Nahrung, Kleidung, Wohnung, Erholung, auf ärztliche Behandlung und die notwendigen Dienste, auf Wahrung der Ehre und des guten Rufs des Menschen, sondern es wird ihm auch „kraft des Naturrechts" zugesprochen, an der geistigen Bildung teilzuhaben, d. h. das Recht, sowohl eine Allgemeinbildung als auch eine Fach- und Berufsausbildung zu empfangen, jenen Lebensstand zu wählen, den er für gut hält, seine Arbeit frei zu übernehmen, im Bewußtsein eigener Verantwortung wirtschaftliche Unternehmungen zu betreiben und schließlich seinen Wohnsitz innerhalb eines Staats frei zu wählen oder auszuwandern[31].

Diese hier als „natürliche Menschenrechte" deklarierten Forderungen, sosehr man ihre Verwirklichung für erwünscht halten muß, konnten bisher in keinem Industriestaat allen Staatsangehörigen gegenüber erfüllt werden, von den Entwicklungsländern ganz abgesehen. Sie stellen also nicht eigentliche subjektive Rechte dar, weil sie nicht einklagbar sind – nicht nur mangels eines Gerichtshofs und eines Verfahrens, sondern auch eines unmittelbaren Adressaten, der sie gewähren könnte. Sie sind vielmehr als ein Katalog von Zielen anzusehen, die bei aller staatlichen Aktivität, insbesondere der Gesetzgebung, im Auge behalten werden müssen.

Diese neue Naturrechtskonzeption erscheint gegenüber der neuscholastischen für die heutige Situation einer pluralistischen, sich wandelnden Gesellschaft als die fruchtbarere, weil sie nicht neben das geltende positive Gesetz ein „in sich selbst geltendes" absolutes Naturrecht stellt, sondern nur normative Leitlinien für die Gestaltung einer gerechten sozialen und politischen Ordnung bietet. Sie ermöglicht allerdings nur in gewissen Grenzfällen eindeutige Urteile darüber, was im einzelnen als naturrechtswidrig anzusehen ist. Wenn sich nämlich unter bestimmten Bedingungen nicht alle sogenannten „Menschenrechte" gleichzeitig verwirklichen lassen, so erlaubt und fordert diese Konzeption ein Abwägungsurteil, welchem zu verwirklichenden Wert der Vorzug gebührt, ein Urteil, das einen gewissen Ermessensspielraum einschließt und nur solche positive Gesetze als naturrechtswidrig verbietet, die sich gar nicht auf die Verwirklichung dieser Gerechtigkeitsforderungen ausrichten, sondern als reiner Ausdruck des politischen Machtwillens gelten müssen.

Dabei ist aber ein grundsätzlicher methodischer Unterschied nicht zu übersehen: Die neuscholastische Naturrechtslehre geht ähnlich wie die positive Rechtsprechung zur Be-

[31] Enzyklika „Pacem in Terris" vom 11. April 1963.

stimmung des Gesollten nach der sog. *deontologischen* Methode vor, nach der bestimmte Handlungen (negativ) als gesetzeswidrig und deshalb in sich schlecht ohne Rücksicht auf die Folgen verworfen werden. Entscheidendes Kriterium ist die Übereinstimmung mit einer irgendwie erkannten Wesensnatur, gegen die unter keinen Umständen verstoßen werden darf. Wenn nach der neueren Naturrechtskonzeption ohnehin nicht alle „Menschenrechte" zugleich gewährt werden können, kann hier für die Bestimmung des Richtigen nur die sog. *teleologische* Methode verwandt werden, die sich übrigens auch sonst in der Moraltheologie immer mehr durchsetzt[32]. Hier wird eine bestimmte Handlung nach ihren Folgen bewertet: Eine bestimmte Handlung ist dann als verwerflich anzusehen, wenn ihre negativen und schädlichen die positiven Folgen an sittlicher Bedeutsamkeit eindeutig überwiegen[33].

Damit scheint das Problem zunächst nur verschoben: Nach welchem Kriterium soll die sittliche Bedeutsamkeit der Folgen einer Handlung bewertet werden? Hierfür lassen sich aber leichter gewisse Entscheidungsregeln angeben. Es handelt sich um eine Wertung, ob etwas als nützlich oder schädlich, als noch zumutbar oder unerträglich, als der menschlichen Entfaltung förderlich oder als ein Übel anzusehen ist. Niemand wird leugnen, daß die in „Pacem in Terris" angeführten Menschenrechte nach Möglichkeit verwirklicht werden sollten. Schwierig wird die Frage erst beim Zielkonflikt, welchen Werten die Priorität gebührt, welcher Wert zugunsten eines anderen eingeschränkt oder geopfert werden darf. Durch das positive Gesetz muß ein Ausgleich gefunden werden, der allen wenigstens die fundamentalen Rechte sichert. Darüber hinaus ergibt sich eine Ordnung der Gerechtigkeit nach den formalen Prinzipien, von denen früher die Rede war, daß jeder unter gleichen Umständen auch gleich behandelt wird.

Ein derartig nach der teleologischen Methode konzipiertes Naturrecht wird zwar in vielen Fällen zu ähnlichen Ergebnissen kommen wie das traditionelle, doch unterwirft es mehr Entscheidungssituationen einem flexibleren Maßstab. Dies gilt sowohl für die Normierung bestimmter Einzelhandlungen, etwa im Strafrecht, als für die Handlung des Gesetzgebers selbst. Das traditionelle, deontologisch argumentierende Naturrecht führte in bestimmten Grenzfällen zu Härten, die seine Verpflichtungskraft zweifelhaft erscheinen ließen. Beispielsweise verlangt ein deontologisch konzipiertes Naturrecht von einem Arzt, hilflos die werdende Mutter und ihr Kind sterben zu lassen, wenn das Leben der Mutter anders als durch die direkte Tötung des Kindes nicht gerettet werden kann, weil eine solche direkte Tötung nach deontologischer Moral als immer unsittlich anzusehen ist und deshalb durch nichts gerechtfertigt werden kann. Eine teleologisch argumentierende Moral würde eine Tötung des Kindes rechtfertigen, weil als Folge wenigstens das Leben der Mutter gerettet wird.

[32] Zu dieser Unterscheidung vgl. Bruno Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie (Düsseldorf 1973).

[33] Selbstverständlich bleiben Handlungen, in denen als Folge ein sittlicher Unwert unmittelbar angezielt wird, auch nach der teleologischen Methode immer unsittlich, z. B. die bewußte und beabsichtigte Verführung.

In ähnlicher Weise konnte sich auf der Ebene der Gesetzgebung ein dem traditionellen Naturrecht verpflichteter Politiker strenggenommen zu keinem Kompromiß bereitfinden, der eine Aufweichung des unbedingten Abtreibungsverbots beinhaltet hätte etwa im Sinn einer noch so streng formulierten Indikationslösung. Dabei darf dann keine Rolle spielen, daß diese klare und unerbittliche Haltung unter Umständen dazu führt, daß bei den bestehenden Mehrheitsverhältnissen im Parlament das werdende Leben durch ein schlechteres Gesetz noch weniger geschützt wird. Nach teleologischer Auffassung wäre der Politiker verpflichtet, sich für seine Entscheidung an den voraussehbaren Folgen der verschiedenen Gesetzesalternativen zu orientieren und jenem Kompromiß zuzustimmen, durch den das werdende Leben am wirksamsten geschützt und das Rechtsbewußtsein am besten wachgehalten wird, auch wenn das so zustande kommende Gesetz nicht allen an sich berechtigten Ansprüchen genügt.

Aus diesen Überlegungen versteht man den Vorwurf, die neuscholastische Naturrechtslehre habe versäumt, „die Folgen zu bedenken, die sich bei möglichen Diskrepanzen zwischen der hinter dem Gesetz stehenden moralischen Forderung und dem moralischen Niveau des Normadressaten ergeben. Wurden Gesetze nicht befolgt, weil sie diesem Niveau nicht gerecht wurden und auch nicht zwangsweise durchgesetzt werden konnten, so suchte kirchliche Lehre, anstatt ihre eigene Rechtsquellenlehre in Frage zu stellen, stets Trost in dem Gedanken, wenigstens nicht dem ‚Zeitgeist' zu entsprechen" [34]. Der zumindest grundsätzlich rigorose Anspruch, für bestimmte Einzelprobleme des Rechts im Naturrecht die einzig mögliche Lösung zu besitzen, hat Katholiken in der Öffentlichkeit nicht selten als intolerant erscheinen lassen und stand gerade der wirksamen Durchsetzung der eigenen Wertvorstellungen im Weg.

Der Einfluß des Christlichen

Aus all diesen kritischen Überlegungen dürfte deutlich geworden sein: Die neuscholastische Naturrechtslehre, wie sie lange Zeit das kirchenoffizielle Denken in Moral- und Rechtsfragen bestimmte, stellt nur eine Möglichkeit unter mehreren dar, christliche Normen für den Rechtsbereich systematisch zu begründen. Diese sind christlich in dem Sinn, daß sie unter dem Einfluß des Glaubens und in der Kirche entstanden sind. Sie können aber nicht in allen ihren Anwendungen den ethischen Absolutheitsanspruch erheben, als unveränderliches und dazu noch durch den christlichen Glauben gesichertes Naturrecht zu gelten. In seiner Personwürde bleibt zwar der Mensch durch allen geschichtlichen Wandel hindurch wesensgleich. Er ist aber nicht in dem Sinn Naturwesen, daß er sich nicht in jeder Epoche wieder neu entwerfen und diesem seinem veränderten Selbstverständnis in konkreten Normen Ausdruck geben könnte und müßte.

[34] Gerhard Otte, Über geschichtliche Wirkungen des christlichen Naturrechts, in: Naturrecht in der Kritik, 67f.

Welche besondere Aufgabe kommt dem Christen bei dieser Rechtsentwicklung zu? Eine Orientierung des positiven Rechts an sittlichen Werten ist unumgänglich. Recht ist mehr als nur eine Summe technischer Regeln menschlichen Zusammenlebens; in ihm verbirgt sich immer schon ein Sinnentwurf menschlicher Existenz überhaupt. Die christliche Offenbarung bietet zwar keine Rechtsnormen, die unmittelbar als christliche verteidigt und positiviert werden könnten, wohl aber einen solchen letzten Sinnhorizont menschlichen Daseins: Den Glauben, daß diese Welt, von Gott geschaffen, durch menschliche Schuld gezeichnet und in Jesus Christus erlöst ist. Die Überzeugung, daß jeder Mensch als Person für ein jenseits dieses Lebens liegendes Heil bestimmt ist, wird ebenso wie das Gebot der christlichen Nächstenliebe zwar vielleicht nicht zu Rechtsnormen führen, die nicht auch von einem Nichtchristen gefunden und anerkannt werden könnten, aber dennoch einen Einfluß ausüben. Verzichten die Christen darauf, diesen ihren Beitrag zur Rechtsfindung einzubringen, werden sich vielleicht andere weniger humane Weltanschauungen durchsetzen. Der Ort, an dem die Christen die der jeweiligen Zeit entsprechende sittliche Wahrheit finden, ist aber die Kirche[35]. Trotz mancher kritischer und auch konstruktiver Ansätze besitzt die Kirche heute noch keine moderne Naturrechtslehre, die den Erfordernissen und dem Bewußtseinsstand der Gläubigen unserer Zeit entspräche. Auch hier muß das Aggiornamento weitergehen.

[35] Vgl. Heinz Schürmann, Die Gemeinde des Neuen Bundes als der Quellort des sittlichen Erkennens nach Paulus, in: Catholica 26 (1972) 15–37.

Johannes Niemeyer

Zur Reform des Ehe- und Familienrechts

Bemerkungen über Grundlagen und Grenzen staatlicher Rechtsetzung

Wir leben in einer Zeit vielfältiger Reformen. Ob man sie bejahen oder verneinen, ob man überhaupt allen Änderungsvorhaben diesen anspruchsvollen Namen zuerkennen will – beides sei hier dahingestellt. Daß Reformen nicht schon a priori etwas Unterstützungswürdiges oder Beklagenswertes sind, daß es vielmehr auf Ziel und Inhalt ankommt – das sei hier behauptet. Es sei auch festgestellt, daß Änderungsbestrebungen umfassender Art nichts Neues sind; der Ruf, dies oder jenes sei „semper reformandum", wird nicht erst heutzutage erhoben.

Seit vielen Jahren bemüht man sich in der Bundesrepublik um eine Änderung der zentralen Rechtsnormen über Ehe und Familie[1]. Das offizielle Anfangsdatum der staatlichen Reformbestrebungen auf diesem Rechtsgebiet ist in dem Beschluß des Deutschen Bundestags vom 28. November 1967 zu sehen, durch den die Bundesregierung ersucht wird, eine Kommission zur Vorbereitung einer umfassenden Reform des Ehe- und Familienrechts einzuberufen. Dies geschah im Januar 1968. Gremien und Kommissionen der Kirchen und gesellschaftlicher Gruppen begleiteten die Arbeit[2].

Die Kommission legte eine Reihe von Teilberichten in Form von Thesen und Begründungen vor. Es folgten verschiedene Gesetzentwürfe, unterschiedlich nach dem Verbindlichkeitsgrad (Referenten- und Regierungsentwürfe) und nach dem Gegenstand der Regelung (Scheidungsrecht und allgemeines Eherecht sowie Scheidungsverfahrensrecht), bis alle diese Änderungsvorstellungen in dem Entwurf eines „Ersten Gesetzes zur Reform des Ehe- und Familienrechts (1. EheRG)" zusammengefaßt wurden[3]. Der Entwurf wird nach erster Lesung im Bundestag von einem eigens gebildeten Unterausschuß des Rechtsausschusses beraten, welcher hofft, seine Arbeit vor der parlamentari-

[1] Einzelne Normen und Normenkomplexe des Ehe- und Familienrechts sind Gegenstand verschiedener Änderungen gewesen. Es sei nur an das Gesetz über die Gleichberechtigung von Mann und Frau und an die Reform des Nichtehelichenrechts erinnert.

[2] So hat der Arbeitskreis für Eherecht beim Kommissariat der deutschen Bischöfe in Bonn in drei Schritten Stellung bezogen: Erwägungen zur Reform des zivilen Scheidungsrechts in der Bundesrepublik Deutschland (März 1970) (vergriffen); Thesen zur Reform des staatlichen Scheidungsrechts in der Bundesrepublik Deutschland (Dezember 1970); Elemente eines zeitgemäßen Ehe- und Familienrechts (Juli 1973), jeweils herausgegeben vom genannten Kommissariat, Bonn, Kaiser-Friedrich-Str. 9. – Die Stellungnahmen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken sind in der Reihe „Berichte und Dokumente" abgedruckt, herausgegeben vom Generalsekretariat des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Bonn-Bad Godesberg, Hochkreuzallee 246.

[3] Bundestagsdrucksache 7/650 vom 1. 6. 1973.

schen Sommerpause 1974 abzuschließen. Es ist noch unklar, wann das neue Recht in Kraft treten wird.

In engem Zusammenhang mit diesem Gesetzentwurf ist der „Entwurf eines Gesetzes zur Neuregelung des Rechts der elterlichen Sorge" zu sehen, den die Bundesregierung im November 1973 den gesetzgebenden Körperschaften vorgelegt hat[4].

Stellt man auf die Bedeutung beabsichtigter Änderungen ab, wird man den Entwurf des 1. EheRG zusammen mit dem Sorgerechts-Entwurf in der Tat als eine Reform bezeichnen können – wie auch immer seine Ziele und Inhalte zu bewerten sind. Mit Recht haben die in ihm angesprochenen Fragen eine breite öffentliche Diskussion hervorgerufen. Diese Fragen gehen jeden Bürger an: Wie sieht die staatliche Rechtsordnung den Inhalt der Ehe? Unter welchen Voraussetzungen, mit welchen Folgen für Ehepartner und Kinder und in welchem Verfahren kann eine Ehe staatlich geschieden werden? Wie wird das Rechtsverhältnis zwischen Eltern und Kindern zukünftig gestaltet?

In diesen Rahmen, so weit gesteckt er erscheinen mag, ist die beabsichtigte umfassende Umgestaltung des Jugendhilferechts und die in Kürze zu erwartende Herabsetzung des Volljährigkeitsalters einzubeziehen. In einem zwar nicht unmittelbar rechtspolitischen, aber doch eminent politischen Zusammenhang sind die – hier nicht näher zu behandelnden – brennenden Fragen etwa der Familienförderung, der eigenständigen sozialen Sicherung der Frau und des Abbaus der Kinderfeindlichkeit zu sehen bis hin zu einem umfassenden Beratungs- und Hilfssystem für schwangere Frauen.

Gesellschaftspolitische und rechtliche Grundfragen

Eine solche Vielfalt von einzelnen Reformen und Änderungen im eigentlichen Rechtsbereich, eine solche Fülle von ungelösten sozialen Fragen im Umkreis der Familie müssen alle Gruppen und Kräfte auf den Plan rufen, die überhaupt gesellschaftspolitische Verantwortung tragen. Es muß begriffen und gesagt werden, daß das Kaleidoskop geplanter Neuerungen nur sachgerecht diskutiert und bewältigt werden kann, wenn ein fundamentaler Zielpunkt, ein ordnender Maßstab vorhanden ist, mag man ihn „familienpolitisches Gesamtkonzept" oder wie immer nennen.

Das Beziehen solcher Grundpositionen wird immer dringender. Stückweise kommen die Reformvorstellungen in die Öffentlichkeit, stückweise werden sie diskutiert. Plausibilität von Einzellösungen erspart nicht die Frage nach einer Gesamtwirkung in 10 oder 20 Jahren; denn hier geht es um Umgestaltungen mit ausgesprochen langfristigen Wirkungen.

Gesellschaftspolitische Grundfragen müssen gestellt werden, präzise und laut. Kann die Familie auch 1990 noch in etwa das für den einzelnen Menschen und das Gemeinwesen leisten, was sie früher bewirkte? Kann sie es heute noch? Wo liegt ihr „Stellen-

[4] Bundesratsdrucksache 690/73 vom 8. 11. 1973.

wert" im Verhältnis zu Individualität, Freiheit, Emanzipation, zu staatlicher Bildungs- und Sozialtätigkeit, zu Arbeitsmarkterfordernissen? Hätten wir eine „intakte" Gesellschaft ohne Kinderfeindlichkeit, Drogengefahr, Altenprobleme, Abtreibungsseuche, Scheidungswaisen, Jugendkriminalität, wenn unsere Familien intakt wären?

Dieser Fragenkatalog ließe sich verlängern; er kann aber vielleicht auch auf eine – zugegebenermaßen holzschnittartige – Gesamtfrage reduziert werden: Ist es für heute und für 1990 besser, die verfügbaren personellen, politischen, rechtlichen und finanziellen Mittel des Staats und der Gesellschaft zur Förderung der Familie einzusetzen oder sollte man einen beträchtlichen Teil dieser Kräfte im außerfamiliären Bereich verwenden, da die Familie doch tendenziell leistungsschwächer werden müsse?

Verfassungspolitisch geht es darum, wie ernst die Staatsorgane Art. 6 des Grundgesetzes nehmen, nach dem Ehe und Familie „unter dem besonderen Schutze der staatlichen Ordnung" stehen. Man kann Ehe und Familie als „Objekt" des Schutzes und der Förderung durch den Staat ansehen und stellt sie damit in eine Reihe etwa mit dem Mittelstand, der Landwirtschaft, den Kriegsopfern. Man kann aber, über solche Objektstellung weit hinausgehend, die Familie auch als eine dem Staat immer schon vorgegebene Einrichtung werten, deren eigenständige Gesetzmäßigkeit und Dynamik es so zu respektieren gilt, daß sie einen sich selbst bestimmenden Ausgangspunkt (ein „Axiom") gesellschaftspolitischen Handelns bildet.

Der historische Befund dessen, was Familie ist, und auch die Einordnung des Familienartikels in den Grundrechtskatalog des Grundgesetzes sprechen für die zuletzt genannte Betrachtungsweise. Wenn das klar ist, dann kann ohne die Gefahr eines funktionalistischen Mißverständnisses festgestellt werden, daß die Familie nach ihrer Geschichte und nach der positiven Verfassungsordnung der Bundesrepublik nicht primär ein Objekt staatlicher Fürsorge, sondern zuvörderst eine von Staat und Gesellschaft vorgefundene eigenständige Ordnung darstellt, ohne die der Staat gar nicht in der Lage wäre, ein menschenwürdiges Dasein zu ermöglichen, ein Instrument zur Humanisierung des zwischenmenschlichen Zusammenlebens allerersten Ranges.

Das Versagen der Familie: Regel oder Ausnahme?

Von denjenigen, die stärkeren behördlichen Zugriffsmöglichkeiten das Wort reden, wird auffallend häufig auf das Versagen von Familien hingewiesen: Eltern mißhandeln ihre Kinder, lassen sie verwahrlosen oder engen ihre Entfaltungsmöglichkeiten und Rechte in unvertretbarer Weise ein. Solche und andere Ausfallserscheinungen gibt es, zum Teil mit steigender Tendenz. Das konkrete Versagen einer Familie muß durch außerfamiliäre – auch behördliche –, gesetzlich umschriebene Handlungsmöglichkeiten kompensiert werden. Dies ist im geltenden Recht vorgesehen und wird seit Jahrzehnten von freien und behördlichen Trägern der Sozialhilfe, der Jugendpflege und der Jugendhilfe praktiziert.

Das Gesamtbild der Reformbestrebungen gibt aber zu der Frage Anlaß, ob aus dem Versagensfall auf die Dauer der Regelfall gemacht werden, ob der Mißbrauch von Recht und Verantwortung durch einzelne langfristig den Entzug der Rechte und Verantwortungen bei allen legitimieren soll. Hier ist ein Punkt, an dem sich die Geister scheiden. Die einen nehmen die Fälle des Versagens zum Vorwand, die Weichen stärker in Richtung auf die Wahrnehmung familiärer Aufgaben durch außerfamiliäre Instanzen zu stellen, während die anderen rechtsstaatlich umschriebene, begrenzte Ausnahmeregelungen wünschen und im übrigen mehr darauf vertrauen, daß die Familie prinzipiell ihre Angelegenheiten selbst am besten zu regeln imstande ist.

Radikale Tendenzen

Es wird hier davon abgesehen, eine Auseinandersetzung mit den Thesen jener zu führen, die aus Gründen der Ideologie oder der Systemüberwindung die „bürgerliche" Ehe und Familie weitgehend abschaffen möchten. Diese Kräfte haben bisher keinen bestimmenden Einfluß auf die legislativen Reformarbeiten nehmen können. Dies festzustellen gebietet die Objektivität. Der umfassende Charakter der interdependenten Reformvorhaben fordert aber auch eine empfindsame Wachsamkeit gegenüber „Einstiegsmöglichkeiten" für eine „Umfunktionierung" der Gesetze durch die Praxis.

Es ist zum Beispiel in der Sache irreführend und politisch unklug, in dem Regierungsentwurf über das Sorgerecht zu schreiben: „Nach geltendem Recht steht das minderjährige Kind . . . unter der ‚elterlichen Gewalt'. Diese ‚Gewalt', die zum Wohle des Kindes auszuüben ist, knüpft an ein Gewaltunterworfensein des Kindes an. Das Kleinkind ebenso wie der Heranwachsende ist damit Objekt elterlicher Fremdbestimmung." Warum verschweigt man, daß die so diskriminierte elterliche Gewalt in die „Sorge" für die Person und diejenige für das Vermögen des Kindes aufgeteilt wird? Was für ein Familienbild wird suggeriert, wenn das Verhalten der Eltern gegenüber ihren eigenen Kindern als „*Fremd*bestimmung" bezeichnet wird? Und vor allem: ist die Bestimmung des Jugendamts oder des Vormundschaftsgerichts über das Kind nicht viel eher eine Fremdbestimmung? Es diskreditiert Reformvorhaben, wenn sie in ihrem eigenen entscheidenden Ansatzpunkt davon leben, den bisherigen Zustand zu diffamieren. Gegenüber solch rechtshistorischen Verfälschungen muß festgehalten werden, daß der Kern der rechtlichen Regelung des Verhältnisses der Eltern zu ihren Kindern nie im willkürlichen Belieben der Eltern bestand, sondern vielmehr von der Sorge und der Verantwortung der Eltern bestimmt war.

Im Zusammenhang mit radikalen Tendenzen soll nicht überbewertet, aber auch nicht übergangen werden, daß die Berliner Senatorin für Familie, Jugend und Sport in einer Stellungnahme vom 29. 10. 1973 zum Diskussionsentwurf eines Jugendhilfegesetzes folgende Fassung von § 5 Abs. 4 vorschlägt: „Familien im Sinne dieses Gesetzes sind auf Dauer angelegte Lebensgemeinschaften mehrerer oder eines Erwachsenen mit

einem Kind oder mehreren Kindern." Als Begründung für diesen „Familienbegriff" führt die Senatorin in dem Schreiben an: „Die vorgeschlagene Formulierung vermeidet eine der gesellschaftlichen Wirklichkeit nicht mehr entsprechende Beschränkung dieses Begriffs auf standesamtlich getraute Ehepaare mit Kindern ebenso wie die Herausnahme alleinstehender Elternteile mit Kindern." Man möchte hoffen, daß hier eine Klarstellung von dazu berufener Stelle noch erfolgen wird.

Bedeutung und Rechtsstellung der Familie

Man könnte die These aufstellen, es gebe manche Probleme in unserem Gemeinwesen nicht, wenn mehr für die Familie getan worden wäre. Statistiken über drogengefährdete und straffällig gewordene Jugendliche könnten dafür eine zahlenmäßig greifbare Stütze sein. Aber die Ursachenforschung sozialer Erscheinungen ist ein schwieriges Unterfangen, insbesondere dann, wenn sie auf die Frage antworten soll: was wäre geworden, wenn . . .?

Immer verläßlicher wird jedoch die Behauptung, die Familie leiste – oder leiste im konkreten Fall eben nicht – den entscheidenden und unersetzbaren Beitrag zur Einübung eines zwischenmenschlichen Verhaltens, das auf gegenseitige Hilfe, Stärkung der personalen Kräfte im Massenzeitalter, faire Konfliktlösung und Herstellung sozialen Friedens gerichtet ist. Für den jungen Menschen ist die Familie *die* Stätte der freien, individuell geförderten Entfaltung seiner Persönlichkeit in all ihren Bereichen und Bezügen (was man heute so blaß und eigentlich lieblos als „Sozialisationsfeld" umschreibt, als wenn es sich um eine Art Exerzierplatz handle). Wer heute Chancengleichheit und Chancengerechtigkeit wirklich herstellen und nicht etwa mit solchen Forderungen nur bildungspolitische Umwälzungen garnieren will, der kommt in der Schule, ja sogar im Kindergarten zu spät: Er muß primär bei der Familie ansetzen, da die entscheidenden Grundlagen der „Sozialisation" des einzelnen Menschen in seinen ersten Lebensjahren gelegt werden.

Es macht die Stärke und zugleich die Gefährdung von Ehe und Familie als ursprüngliche zwischenmenschliche Einrichtungen aus, daß sie auch Gegenstand des Normensystems einer Rechtsgemeinschaft sind. Vielleicht ist die Frage nicht müßig, ob die Familie zwar überleben werde, wenn staatliches Recht sie ignorieren würde, die Rechtsordnung jedoch in einem solchen Fall Schiffbruch leiden müßte. Jedenfalls kann auch der Staat des zwanzigsten Jahrhunderts um seiner selbst willen nicht auf die Setzung von Recht für Ehe und Familie verzichten.

So sicher ihm diese Befugnis allgemein zusteht, so eindeutig ist der Staat an äußere Grenzen und inhaltliche Auflagen gebunden, die sich aus der ihm vorgegebenen Eigengesetzlichkeit (der „Struktur") von Ehe und Familie ergeben. Die Gesetzgebung darf nicht als Instrument des Staats benutzt werden, um ein „neues Verständnis" von Ehe, ein bestimmtes Rollenverständnis der Ehepartner, ein umgestaltetes Verhältnis zwischen

Eltern und Kindern mit Rechtswirkung aufzuerlegen. Er hat die Lebensgemeinschaft von Mann, Frau und Kindern vielmehr so zu stärken und zu fördern, daß diese sich selbst bestimmend, „autonom" entfalten kann. Man sollte Goethes Wort über die „geprägte Form, die lebend sich entwickelt" hier zitieren dürfen, um zu fordern, daß sich die Familie „nach dem Gesetz, nach dem sie angetreten", entfalten kann.

An diesem Punkt scheiden sich abermals die Geister, doch ist hier die geistige Landschaft schlagwortverhangen. Man sagt: Um der Freiheit für Ehe und Familie willen solle das Gesetz von jeder inhaltlichen Bestimmung über sie absehen, könne man den scheidungswilligen Partner nicht durch das Recht an eine zerbrochene Ehe ketten, müßten den Kindern mehr Rechte gegenüber ihren Eltern eingeräumt werden. Das schaffe gerade den gewünschten Freiraum für die Familie.

Es schafft ihn nicht. So plausibel jene Argumente klingen – man muß näher zusehen: Zum Inhalt der ehelichen Lebensgemeinschaft enthält das geltende Recht in der Normierung der Ehescheidungsgründe zwar negative, aber doch aussagekräftige Richtpunkte. Die Rechtsprechung hat darüber hinaus die Formel entwickelt, das Recht setze voraus, daß die Ehegatten jedenfalls „eine einigermaßen normale Durchschnittsehe führen". Die Scheidungsgründe sollen in Zukunft entfallen und durch die Feststellung der Zerrüttung einer Ehe ersetzt werden. Die Formel der Rechtsprechung soll nach einer ausdrücklichen Feststellung in der Regierungsbegründung zum 1. EheRG ebenfalls wegfallen[5]. Die Vorschrift über die Namensehe[6] soll ersatzlos gestrichen werden.

So will der Gesetzgeber künftig mit der Ehe umgehen: Was sie im Inhalt ausmacht, läßt er im unklaren, wie sie aufgelöst werden soll, normiert er neu. Hier ist zu fordern: Wenn das staatliche Gesetz die Scheidung grundsätzlich neu regelt und dabei fundamentale Rechtsaussagen über den Inhalt der ehelichen Lebensgemeinschaft abschafft, muß er, der ihm vorgegebenen Gesetzmäßigkeit dieser Lebensgemeinschaft gemäß, auch im Recht wenigstens annäherungsweise dem Ausdruck verleihen, was die Ehe ausmacht. Darin liegt auch das Fundament der Forderungen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, im Gesetz zu sagen: „Die Ehe ist auf Lebenszeit angelegt", und die eheliche Lebensgemeinschaft wenigstens – wie andere europäische Rechte – dahin zu umschreiben, daß sie auf gegenseitige Treue und Beistand gegründet ist.

Damit wäre Freiheit geschaffen: Für die Ehepartner untereinander, weil ihre Lebensgemeinschaft in ihrer personalen Ganzheit und damit in ihrer Würde vom Recht respektiert wird, und für die Ehegatten im Verhältnis zu Staat und Gesellschaft, weil eine so gestaltete Rechtsinstitution eine klare Grundlage für den Anspruch auf Schutz, Förderung und Wahrung der Selbstbestimmung durch die Rechtsgemeinschaft darstellt.

[5] Bundestagsdrucksache 7/650, S. 105.

[6] § 19 Abs. 1 des geltenden Ehegesetzes lautet: „Eine Ehe ist nichtig, wenn sie ausschließlich oder vorwiegend zu dem Zweck geschlossen ist, der Frau die Führung des Familiennamens des Mannes zu ermöglichen, ohne daß die eheliche Lebensgemeinschaft begründet werden soll."

Grenzen des Zerrüttungsprinzips

Ob ein Ehepartner künftig die Scheidung erreichen kann, soll nicht mehr vom Verschulden des anderen Ehegatten, sondern nur davon abhängen, ob seine Ehe „gescheitert" ist. Dieser Übergang vom Verschuldens- zum Zerrüttungsprinzip wird vornehmlich damit begründet, daß der Richter nicht in die höchstpersönliche Sphäre eindringen solle und auch kaum zur sicheren Feststellung eines Verschuldens in der Lage sei; ferner widerspreche es dem Wesen der Ehe und verschütte alle Versöhnungsmöglichkeiten, wenn das Recht die Ehegatten zwinge, gegeneinander Schuldvorwürfe zu erheben.

Vor allem das zuletzt genannte Argument hat auch in kirchlichen Stellungnahmen dazu geführt, am Verschuldensprinzip nicht festzuhalten. Aber niemand täusche sich darüber hinweg, daß das Schuldigwerden des einen Gatten gegenüber dem anderen seine Bedeutung auch für das Recht und das Gerechtigkeitsempfinden behalten wird. Frei eingegangene Bindung einerseits und Entlassen aus dieser Bindung wegen des Schuldigwerdens des Partners andererseits stehen einander als personale Kategorien auch für das Recht gleichartig gegenüber. (Für den Christen wird diese Gleichartigkeit transzendiert durch die sakramentale Gnade und Verheißung – Kategorien, die dem weltlichen Recht des pluralen Staats nicht zugänglich sind.)

Wenn die Rechtsordnung in dieses personale Gefüge von Freiheit, Bindung und Schuld an einer Stelle eingreift, so kann sie das in legitimer Weise nur unter Respektierung der Eigenart ehelicher Lebensgemeinschaft tun. Das bedeutet: Die Ehe als Rechtsinstitut so auszugestalten, daß sie leichter als ein Mietverhältnis aufgelöst werden kann, unterwirft die frei eingegangene personale Gemeinschaft zweier Menschen der willkürlichen Entschließung eines Partners, gefährdet das vertrauensvolle Sich-Aufeinander-Einlassen, schwächt den Willen zum fairen Ausgleich oder zum geduldigen Aushalten von Gegensätzen und Spannungen. Zur menschlichen Freiheit gehört zutiefst das Sich-Verlassen-Können auf das frei gegebene Wort des anderen. Beliebigkeit und Willkür schaffen nicht Freiheit, sondern Unsicherheiten und Abhängigkeiten (um es gängig auszudrücken: sie schaffen die Herrschaft des einen Menschen über den anderen).

Wenn es für die Rechtsordnung unmöglich sein soll oder sich um der Ehe willen als untunlich erweist, Verschulden festzustellen, so muß um so entschiedener und peinlicher darauf geachtet werden, daß die Fundamente der Ehe und die elementaren Gerechtigkeitserwartungen gewahrt werden. Die Möglichkeit, daß sich ein Ehegatte auf sein eigenes Versagen – und Verschulden! – berufen kann, um seinen Vorteil gegen den anderen Ehepartner mit Billigung der Rechtsordnung durchzusetzen, ist schlechthin unerträglich. Sie stellt die Ehe, die doch kraft Verfassung unter besonderem Schutz steht, unter ein „Sonderrecht", sie normiert die Ausnahme von einem Grundsatz, der das private und öffentliche Recht von Kulturnationen ausnahmslos beherrscht. Wie sollte eine „Freiheit" beschaffen sein, die der Gesetzgeber in solch widerrechtlicher Weise zu gewähren unternimmt?

Diese Zusammenhänge werden in der Fachdiskussion leider unter dem im Vergleich

zu ihrer elementaren Bedeutung nichtssagenden Stichwort „Härteklausel" behandelt. Das Wort „Verstoßungsscheidung", von mancher Seite nicht gern gehört und diffamiert, nennt für die Diskussion unter Nichtspezialisten die Dinge eher beim Namen. Der Katholische Arbeitskreis für Eherecht erhebt deshalb mit gutem Grund die Forderung, die Berufung auf eigenes unverantwortliches Verhalten müsse ausgeschlossen sein[7].

In dieselbe Richtung gehen Forderungen der Evangelischen Familienrechtskomission und des Katholischen Arbeitskreises für Eherecht, eine klare, auch wirtschaftliche Folgen einschließende Härteklausel vorzusehen. Die enge, verklausulierte Fassung des Regierungsentwurfs genügt den Erfordernissen der Ehe und der Gerechtigkeit nicht[8].

Das Wohl der Kinder

Es bleibt unverständlich, daß der Regierungsentwurf des 1. EheRG, in dem immerhin frühere Unerträglichkeiten wie die Unwiderleglichkeit der Zerrüttungsvermutung nach dreijähriger Trennung der Ehegatten („Kalenderscheidung") nicht mehr enthalten sind, über die Belange der Kinder im Fall eines Scheidungsantrags vollständig hinweggeht. Es wird nicht verlangt, keine Ehe zu scheiden, aus der Kinder hervorgegangen sind. Aber es gibt eine ins Gewicht fallende Zahl von Fällen, in denen das Wohl der Kinder einer rechtlichen Trennung der Ehepartner eindeutig entgegensteht. Das Gesetz muß den Richter verpflichten, zu prüfen, ob dies im vorliegenden Fall zutrifft, und gegebenenfalls die Scheidung zu versagen. Sonst verletzt der Gesetzgeber Verantwortlichkeiten, die in der Ehe bestehen und die er in seinem Recht zu respektieren hat.

Engagement der Christen

Die bedeutsamen weiteren Fragen der anstehenden Reformen – etwa der fortwirkenden Verantwortung der Ehegatten füreinander nach der Scheidung, der behördlichen Eingriffe im Streit zwischen Eltern und Kindern, des Entzugs des elterlichen Sorgerechts auch ohne Verschulden der Eltern, der Berücksichtigung des elterlichen Erziehungsrechts bei der Jugendhilfe – sollten sich nach den hier erörterten Grundlagen für die staatliche Rechtsetzung über Ehe und Familie beantworten lassen. Auch sie gehen jeden Bürger an, bedürfen intensiver öffentlicher Diskussion und erfordern das Enga-

[7] „Thesen" (vgl. Anm. 2), S. 12, Anm. a) zu These 2.

[8] Die Härteklausel lautet in der Fassung des Entwurfs des 1. EheRG – Bundestagsdrucksache 7/650, S. 8: „§ 1568: Die Ehe soll nicht geschieden werden, wenn der Antragsgegner die Scheidung ablehnt und außergewöhnliche Umstände geltend macht, nach denen die Scheidung für ihn eine so schwere Härte darstellen würde, daß die Aufrechterhaltung der Ehe auch unter Berücksichtigung der Belange des Antragstellers geboten erscheint, obwohl sie gescheitert ist. Wirtschaftliche Umstände bleiben außer Betracht."

gement gesellschaftlicher Gruppen und gerade der Christen. Die bisherige Diskussion hat gezeigt, daß sachbezogene Beiträge mit klaren Grundlagen und Konturen Wirkungen haben können. Bei Stellungnahmen aus christlicher Sicht geht es nicht darum – dies sei gegenüber leichtfertigen oder böswilligen Unterstellungen hier wiederholt –, die Bundesrepublik zu einem christlichen Weltanschauungsstaat zu machen oder „katholische Dogmen" Andersdenkenden über die staatliche Gesetzgebung aufzuzwingen. Als Grundlage für das Mit-Ringen der Christen um eine das menschenwürdige Zusammenleben fördernde Gestaltung des staatlichen Ehe- und Familienrechts sei hier mit dem katholischen Arbeitskreis für Eherecht[9] die Denkschrift der anglikanischen Kommission zur Beratung des englischen Scheidungsrechts zitiert: „Die einzig christlichen Belange, die (hier: im staatlichen Recht) behauptet werden müssen, sind der Schutz der Schwachen und die Erhaltung und Stärkung jener Elemente im Recht, die eine dauerhafte Ehe und ein beständiges Familienleben begünstigen, und das sind Ziele, die keineswegs allein Christen für sozial wichtig halten."

[9] „Erwägungen" (vgl. Anm. 2), S. 9.

Albert Brandenburg

Rückkehr aus der Emigration?

Luther neu gesehen – und die Katholizität

In dem Bemühen, die wichtige Frage der Ökumenik nach Ziel und Verwirklichung christlicher und kirchlicher Einigung zu beantworten, wird eine große Vorfrage wach: Welches ist eigentlich der Ursprung unserer kirchlichen Gespaltenheit? Elementar ist damit das Problem „Luther und Reformation – damals und heute" in den Vordergrund gerückt. Mit der bloßen Feststellung von Fakten aus der Kirchengeschichte kommen wir ökumenisch nicht aus, obschon der Kirchengeschichte das Verdienst zukommt, die erste Conversio zum Neuverständnis Luthers vollzogen zu haben. Es war ein bedeutendes, aber doch schon wieder geschichtliches Ereignis, als Joseph Lortz vor 40 Jahren Luther einen Homo religiosus nannte.

Mit altüberkommenen Klischeevorstellungen kann nicht weiter operiert werden. Im Gegenteil, die in den letzten Jahrzehnten bis zur Gegenwart erarbeiteten Denk- und Erkenntnismethoden müssen auch für die Aufhellung dieses so schwierigen und doch ungemein bedeutsamen Problems verwandt werden. Einer Neuorientierung über den bis in unsere Gegenwart hinein reichenden Ursprung unserer konfessionellen Gespaltenheit dienen die folgenden Analysen, an deren Anfang eine thesenhaft verdichtete Konzeption gesetzt wird:

In einer sehr langen Entwicklung hat sich katholische Theologie der mit modernen hermeneutischen Methoden vollzogenen denkerischen Durchdringung und dem Verstehen des Wortes Gottes, wie sie in der reformatorischen Theologie schon früher war, geöffnet. Es vollzog sich eine Begegnung mit reformatorischer, besonders lutherischer Denkweise. Im letzten Jahrzehnt geschah die Begegnung konzentrierter bis zur deutlich hervortretenden Konvergenz. Die Impulse lutherischen Denkens, oft undeutlich und ebensooft unwirksam aufbewahrt in der lutherischen Kirche, traten immer unverkennbarer im Raum der sich von Grund auf erneuernden katholischen Kirche auf, weiteten diese in ihre zukünftige Gestalt der Katholizität. Das Katholische ist nicht eine Konfession, sondern Aufnahmegrund kontrastierender Gegensätzlichkeiten. In der versöhnenden Annahme lutherischer Theologie, in der Rezeption der wirklich dem Evangelium dienenden Anliegen kommt die katholische Kirche, aber auch Luthers Theologie, partnerschaftlich zur Eigentlichkeit ihres Wesens. Diese Begegnung ist Muster und Vorbild für andere Rezeptionen. Der genannte Vorgang stellt das wirklich bedeutende ökumenische Ereignis dieses Jahrhunderts dar.

Damit dieses Ereignis, in dessen Vollzug und Geschehen wir gegenwärtig stehen, in

der Tiefe zeitgeschichtlicher Bedeutung durch alle Dimensionen und Perspektiven hindurch aufgehellt wird, ist dreierlei zu unternehmen: Die heutige Hermeneutik Lutherscher Theologie, also das bejahend aufnehmende Verstehen der Uranliegen des Reformators, ist auszubauen (das erweist sich als dringend notwendig angesichts der apologetisierenden, methodenschwachen bloßen Faktenaufzählung einiger katholischer Kirchenhistoriker). Zweitens ist das ökumenische Prinzip der Katholizität zu beschreiben, und schließlich ist die geheimnisvolle Begegnung der beiden Partner begrifflich zu erfassen.

Über die Notwendigkeit eines solchen Vergleichs muß nichts gesagt werden. Beide Begriffe und Namen sind abgegriffen, mehr vielleicht noch. Sie sind übel zugerichtet. Für viele junge Menschen ist das Wort „katholisch" ein Wort von Enge und Unzumutbarkeit. Daß für „Luther" ähnliches gilt, wird später gesagt.

Werdende Konvergenz zwischen Luther und Katholizität

Es ist im einzelnen nachzuweisen, wie die innere Zuordnung, die Konvergenz Luthers zu einer sich von innen her erneuernden Katholizität steht. Damit ist ein Programm ausgesprochen, das aufzugliedern ist.

Luther muß geschichtlich gedeutet werden. Geschichtlich ist mehr als historisch; im Geschichtlichen wird gleichsam Vergangenes und Zukünftiges in die Gegenwart versammelt. Das heißt, die vergangenen Ereignisse, Gedanken und Worte müssen mit den Mitteln heutigen Verstehens gedeutet werden, nachdem vorgängig die notwendigen historischen Fakten bearbeitet sind. Die Situation ist so: Der Wittenberger Mönch ist in das Schwindende hineingesunken, man nennt es „Luthervergessenheit" oder spricht seine zerbröckelnde historische Gestalt anders aus. Er, der Maßlose, der Vulkan, der in die Welt voller Teufel Geworfene, der Mann der Niederbrüche, der Anfechtungen und Resignationen, der rabiat Schimpfende und abgründig Hassende, er wird – so sein Wappenspruch – nicht sterben, sondern leben und die Großtat Gottes, das Evangelium verkünden. Die Lutherdeutung sagt uns, daß jede Zeit ihr eigenes Lutherverständnis und ihr eigenes Lutherbild gehabt hat: die lutherische Orthodoxie sah in ihm das Vorbild rechter Lehre, der Pietismus den Bewahrer und Hüter frommen Glaubenslebens, die Aufklärung nahm ihn wie selbstverständlich für sich in Beschlag. Luther wurde als Befreier vom Papsttum gefaßt und weiterhin von Autorität und Aberglauben für Vernunft und Gewissensfreiheit.

Wie sollte es im bürgerlichen 19. Jahrhundert anders gewesen sein, als daß er Urbild bürgerlichen Familienlebens war. Der deutsche Nationalismus pries ihn als Heros aller Deutschen, der den Bann römischer Knechtschaft gebrochen hatte. Nach dem Ersten Weltkrieg führte die Lutherrenaissance und die dialektische Theologie uns neu in die geheimnisvollen Tiefen der reformatorischen Theologie. Der Neomarxismus witterte in Luther einen Verräter an der sozialen Sache. Er allein habe die Revolution, die längst

fällig war, aufgehalten. Man denke an das auf deutschen Bühnen aufgeführte Schauspiel von Dieter Forte. Im übrigen müßte noch die Deutung Luthers durch bestimmte Vertreter lutherischer Konfessionalität angeführt werden. Dazu gehören mehr oder weniger viele der namhaften Luthertheologen der Gegenwart und Vergangenheit. Von einer anderen Gruppe kann hier nicht gesprochen werden, obschon sie vielleicht die stärkste ist, von den Theologen nämlich, die aus Luther zitieren ohne jede feste Methode und ohne auf den Stellenwert der einzelnen Zitate im Rahmen der ganzen Theologie Luthers zu achten. Aus Luther kann man bekanntlich alles beweisen. Darum muß eine ernst zu nehmende Lutherinterpretation zuvor die Methode abklären.

Eine katholische Lutherdeutung, die nicht zu verwechseln ist mit einem Beitrag zur historischen Lutherforschung, gab es bisher noch nicht, obschon Joseph Lortz entscheidende Schritte zu einer solchen katholischen Interpretation getan hat. Auch Hubert Jedin verdanken wir unvermutet moderne Sätze zu einem neuen Verstehen Luthers. Einige andere systematisch arbeitende Theologen kreisen um das Problem zeitgemäßer Lutherdeutung. O. H. Pesch ist hier zu nennen.

Wir sehen in Luther den Durchbruch zu einer Erneuerung des Evangeliums, besser zu einer Neuorientierung des religiösen Lebens am Evangelium. Das ist vor dem Konzil so auch schon gesagt, aber wir verstehen es heute ganz anders. Weltweit war sein Ruf in den ersten Tagen und Jahren seiner reformatorischen Tätigkeit, das Evangelium neu zu entdecken. Die ersten sieben Jahre bis zur Bildung etwa von Landeskirchen sind der unverwechselbare, unvertauschbare und unaufgebbare Bestand des Anrufs eines Charismatikers zur Erneuerung der Kirche.

Die Formierung der Landeskirchen, die Bekenntniskirchen und Konfessionen sind der zeitbedingte Versuch, den Ruf Luthers festzuhalten. Indem wir diese Zeitbedingtheit sehen, abstrahieren wir von solch hinfälligen Formen, allein sein Fingerzeigen auf das Evangelium ist das Bleibende. Konfessionen haben als Eigenwirklichkeit von Kirche unter Ausschluß und Abkehr von anderen keine zukünftige Bedeutung mehr. Nicht gemeint ist damit, daß ein Eigenleben eigener kirchlicher Gruppierungen, die aus dem besonderen Erbe Luthers leben, geleugnet werden soll, also etwa aus den Gründen des Evangeliums. Da ist für uns anzusetzen. Hier ist das bleibend Eigentliche an Luther. Dieser oft höchst einseitige Ruf zum Evangelium sollte immerfort gesehen werden als das Vermächtnis des Wittenberger Mönchs. Es ist ein Ruf in die katholische Kirche hinein. „Wir alle müssen katholisch bleiben" („Nos omnes catholici esse debemus"), bekannte Luther mit den anderen Reformatoren. Längst ist die Zeit vorbei, daß wir Luther als den Begründer einer Reformatio ansehen: Er wollte eine neue Revelatio evangelii, eine Neuenthüllung des Evangeliums, wie Peter Brunner mit Recht gesagt hat. Keine Zukunft dürften die Konfessionen als isolierte Selbstände mit dem Anspruch auf Kirche haben.

Die Konvergenz – vom anderen Partner aus gesehen

Der andere Beziehungspunkt, das immer deutlicher in Konturen sich abzeichnende kirchliche Wesensmerkmal der Katholizität, wird auch unter verschiedenen Aspekten zu sehen sein. Das Katholische war – Widerspruch in sich – Konfession geworden. Der Begriff der Konfession streift nun immer mehr die historisch überkommenen Elemente ab. Schon wird die Formel ausgegeben: Kirche ohne Konfessionen – als Kirche der Zukunft. Diese Formel ist nur legitim, wenn den Konfessionen die historisch bedingte Eigenart genommen wird, Gebilde der Trennung und der Aufsplitterung darzustellen. Natürlich müßten sie als Impulse der Lebendigkeit der Kirche, als Zeichen einer intensiven Fruchtbarkeit des Christlichen unter bestimmten Akzenten und als Symptome der Ökumenizität der Gesamtkirche in Geltung bleiben. Zugleich sollen sie das Gespenst einer sterilen und unfreien Uniformität (hinter der sich heimlicherweise Machtstreben verborgen halten könnte) verscheuchen.

Konfessionen als protestantisch-reformatorische Gebilde verlieren in dem Maß an Geltung, als die katholische Kirche immer mehr lebendig aus dem Evangelium lebt. Ist das der Fall, was sollen dann noch reformatorische Konfessionen? Wer die Entwicklung des Konzils, die neue liturgische Orientierung an der Verkündigung und die zentrale Stellung der Heilsmacht des Wortes sieht, kann daran nicht zweifeln. Weiterhin verliert das reformatorische Konfessionsprinzip an Bedeutung, wenn sich immer mehr die Erkenntnis durchsetzt, wie es jetzt bei Pannenberg geschieht, daß sich in der Kirche eine Einheitsspitze durchaus als notwendig erweist, sich aber in keiner Weise als unapostolisch herausstellt: Das Petrusamt kann auch von evangelischen Christen im Rahmen eines neuen Kirchenverständnisses recht gedeutet werden, zumal wenn die anderen Erkenntnisse des Konzils wie etwa Kollegialität der Bischöfe und auch die Stellung der Hierarchie zum Wort Gottes im Sinn des Zweiten Vatikanums und später erfolgender Verlautbarungen des Papstes gedeutet wird.

Der Begriff der Katholizität könnte immer mehr an Kraft gewinnen, wenn die Fragwürdigkeit von „katholisch" als Konfessionsbezeichnung offenkundig wird – weil katholische Konfession, an sich schon ein Widerspruch, zugleich das unmögliche Bild verschiedener, gegeneinander rivalisierender Katholizismen dem Beobachter darbietet.

Das Katholische wird aus der Frühzeit der Kirche bis zu Augustinus hin neu entdeckt: als Sinnbild der allen Provinzialismus überwindenden Weite des Christentums, als Symbol der alles überwölbenden universalen Vaterliebe Gottes. Katholisch ist der Inbegriff der Wahrheit, der Orthodoxie. Das Katholische als Prinzip der Freiheit und Offenheit, überwindend die doppelte Gefahr einerseits eines unchristlichen Synkretismus, andererseits die nicht geringere Gefahr der Engführung, wie sie dem Protestantismus drohte, wird heute gesehen als Prinzip einer Selbsttranszendenz der eigenen Bestimmtheit. Das hat wieder folgende mögliche Aufgliederung: Zum Katholischen gehört nicht das Beschränkende, das Abgrenzende und nicht das Ausschließende. So ist die Katholizität ein steter Hinweis auf das Endgültige im Eschatologischen. Das

Katholische wird zum Hinweis auf das nahende Reich Gottes. „Das Reich Gottes liegt aber außerhalb der Begrenzungen einer jeden geschichtlichen Verwirklichung der christlichen Gemeinde" (W. Pannenberg, in: Kirche ohne Konfession?, 126). Diese Katholizität ist zugleich das Bild einer Einheit nicht nur der Christen untereinander, sondern, wie das Zweite Vatikanum ausdrücklich sagt, ein Bild der Einheit der Menschheit.

Die Katholizität ist die Offenheit auch für kontrastierende Aussagen, sie läßt im Raum und Rahmen der zu wahrenden Identität ihres Auftrags von Christus an die Apostel und deren Nachfolger verschiedenste Deutungs- und Denkmöglichkeiten zu. Sie bietet Raum auch für den Denkansatz Luthers. Luther ist – was schon den Ansatz betrifft – ein ganz anderer Denker als Thomas von Aquin. Die Radikalität des Unterschieds zwischen Thomas und Luther wurde in Augsburg im Gespräch mit Cajetan offenkundig. Dieser erschrak förmlich und glaubte, Luther wolle eine neue Kirche bauen. Luther hat den Denkansatz im Noch-Nicht des Glaubens in der Dunkelheit und in den Anfechtungen des Glaubens. Von hier aus läßt sich durchaus eine legitime Weiterentfaltung des Glaubens vollziehen.

Luther spricht vom abwesenden Gott, vom verborgenen Gott, Gedanken von der schrecklichen Majestät Gottes, die im übrigen unsere Zeit ansprechen. Er spricht vom Gott, der unter dem Widerspruch handelt, Zeichen dafür ist das Kreuz. Kreuzestheologie ist der katholischen Theologie leidvoll zum Bedenken und zur tiefen Regeneration aufgetragen. Die Notwendigkeit und heilbringende Kraft der Buße wird von Luther – keineswegs aber nur von ihm allein – verkündigt. Luther, der Theologe des Wortes, erweist sich immer mehr als im guten Sinn zeitgemäß, da wir immer mehr das Dialogische, das Gemeinschaftsbindende des Wortes erleben, auch bedenken, daß zum Wort in rechter Weise der Mythos gehört und die Efficacitas, die Heilsmächtigkeit des Wortes, die zum Sakrament hinweist.

Luther, der ohne Amt und Auftrag ist, ist Zeichen für das Element des Prophetischen und des Charismas in der Kirche. Die Kirche besinnt sich auf die Charismen, grenzt sie aber zugleich ab zur Amtlichkeit des in der Kirche weiterlebenden Auftrags Christi. In der Lehre vom Amt sind entscheidende Fragen an Luther zu stellen.

Es wird gefragt nach Luther in der Katholizität der Kirche. Luthers legitime Anliegen, seine Lehre von der Verborgenheit Gottes und vom Handeln Gottes unter dem Gegensatz, seine Kreuzestheologie und sein Wortverständnis, seine Gewissenslehre – um nur diese zu nennen – sind ein nicht zu übersehender, zeitnotwendiger Bestandteil der Katholizität. Keineswegs sind Luthers neue Predigten mit ihren Implikationen aber deckungsgleich mit der Fülle der Katholizität. In der katholischen Fülle ist Luthers Lehre *ein* leuchtender Bestandteil. Andere Reformatoren bringen anderes in die Fülle des Katholischen ein: Das Umgreifend-Umspannende ist das Prinzip des Katholischen, die Fülle vieler in sich selbst kontrastierender Einheiten.

Die Partner in ihrer Eigentlichkeit

Die Begegnung Luthers in seiner Theologie mit der neuen, vom Konzil ausgehenden und von der ökumenischen Bewegung unerwartet neu in Geltung gebrachten Katholizität ist wie jede echte Begegnung – nach Congar – ein Geheimnis: Ein Vorgang, undurchdringlich in der Seinstiefe, undefinierbar in der Beziehung zu Gott.

Solche Begegnung ist schöpferisch, sie weckt neue Kräfte und führt beide Partner zu einer gesteigerten Entfaltung. Sie schafft eine neue Gemeinschaft und nähert die neu Verbundenen zu einer Höhe, die letztlich der Gipfel der Eigentlichkeit ist. Eigentlichkeit heißt, daß die immanente Angelegtheit möglicher Wirksamkeit zur höchsten Aktualität geführt wird. Das ist näher zu erläutern.

Der Prozeß der Integration von Luthers Lehre in die katholische Einheit ist Abschluß und Höhepunkt lutherischer Lehrintentionen überhaupt. Es wurde eingangs gesagt, daß Luthers Lehre, wie alle geistigen Erzeugnisse, dem Gesetz des Verstehens und der Interpretation unterliegen. Diesem Gesetz kann man nicht ausweichen mit Berufung auf Faktenforschung. Wer möchte Luther deuten, ohne daß er sich auf Fakten beruft und stützt? Gerade die von der marxistischen Ideologie geführten Interpreten sprechen am meisten von Fakten, durch die sie zu den Aussagen bestimmt wurden. Vergangenes kann man nur durch heute zeitgemäße Interpretationen gegenwärtig machen, nachdem natürlich eine Faktenforschung vorausgegangen ist.

Es gibt eine ganze Geschichte der Verständniswandlung. Jede Zeit hat ihr eigenes Lutherbild gehabt, oder vielleicht besser gesagt, in jeder Zeit wurde ein eigenes Lutherbild geprägt. Es ist von besonderem Reiz, allein in den letzten hundert Jahren den verschiedensten Typologien in der Lutherdeutung nachzugehen. Alle Typologien sehen Luther unter einem oft sogar philosophisch getönten Aspekt. Gedacht ist hier etwa an die Interpretation der beiden Seeberg oder vorher an Ritschl. Wie gänzlich anders und konstruktiv neu ist gegenüber diesen die Deutungsweise von Karl Holl, der von der Paradoxie des christlichen Gottesgedankens ausging und damit das Grundeigentümliche des Christentums überhaupt zu erfassen vermochte: die fordernde Heiligkeit Gottes in ihrer ganzen Strenge und doch unmittelbar mit ihr verbunden die vergebende, schenkende Liebe, beides ineinander und miteinander verwoben. Die Kette der Variationen in der Lutherdeutung reißt aber nicht ab; es wären Werner Elert, Paul Althaus, Rudolf Herrmann, neuerdings auch Gerhard Ebeling zu nennen. So sehr die bisher genannten Interpreten voneinander abweichen, so ist doch eine gewisse Vorprägung konfessionsorientierter Art nicht zu übersehen. Das soll besagen, die Deutungen geschehen nicht aus dem gesamtkirchlichen Aspekt, sie sind nicht ökumenisch, am ehesten noch bei Holl, dem die lutherisch-calvinische Spannweite anzumerken ist.

Unsere These besagt nun: eine letzte gültige, legitime und eigentliche Deutung Luthers erfolgt aus dem Verhältnis zur Katholizität. Wird Luther gesehen im Zusammenhang mit der Katholizität, kommt er zum Eigentlichen seiner Berufung, seiner Existenz und Essenz.

Diese Aussagen haben zwei Seiten, die miteinander verknüpft sind: a) Luther kommt – bestmöglich – zum Ziel seines endgültigen Verstandenseins. Wer könnte hier aber bei solch unauslotbarer Tiefe von Ziel reden? Man muß sich klar sein, daß solchen nach Perfektionismus aussehenden Sätzen niemand mehr widersprechen würde – als der Prediger des Evangeliums Martin Luther selbst. Das hindert uns nicht, der inneren Teleologie Luthers nachzugehen. b) Seine Lehre erreicht in der katholischen Fülle ihre tiefstgreifende Geltung.

Das Katholische – eigentlich

Aber auch das Katholische selbst entfaltet sich, indem es neue Möglichkeiten – etwa den Glaubenssatz Luthers – in sich ausbaut. Glaube und Verborgenheitslehre Luthers tragen dazu bei, die Selbsttranszendenz des Katholischen als Möglichkeit zu einer unvergleichlichen Offenheit zu realisieren.

Was ist die wechselseitige Eigentlichkeit von Luther in der Begegnung mit der zukünftigen Katholizität? Er erreicht seine höchste Wirkmächtigkeit in der Kirche, für die er sich berufen fühlte, die er zum Evangelium führen wollte. In der Sprache heutiger Soziologie: Er kehrt zurück aus der Emigration, die ihn – wie jeden Ausgewiesenen – beschädigt hat (Adorno), will sagen: nicht zur vollen Intensität geführt hat.

Luther wird er selbst in seiner unverwechselbaren Eigentlichkeit erst in der Ecclesia catholica. Das hat Folgerungen, die noch zu bedenken sind:

1. Katholizität der Kirche bedeutet möglichst Unabgrenzbarkeit der christlichen Gemeinschaft. Das Prädikat der Katholizität ist einmal gewonnen von der Unbegrenztheit der Erlöserliebe Gottes in Jesus Christus, die sie wirksam versinnbildet, und ist dann ein Hinweis auf ihre eschatologische Erfüllung; denn die Kirche bewegt sich auf das Reich Gottes zu. „Das Reich Gottes aber liegt außerhalb der Begrenzungen einer jeden geschichtlichen Verwirklichung der christlichen Gemeinde" (W. Pannenberg, a.a.O. 126).

2. Aus alledem ergibt sich, daß die Konfessionen bei dieser neuen Begegnung zwischen Luther und der Katholizität insofern verschwinden, als sie historisch-reformatorische Gebilde sind und Faktoren der Trennung und Aufsplitterung darstellen. Als Impulse der Lebendigkeit von Kirche, Zeichen ihrer Dynamik, ihrer Aktualität und ihrer Freiheit werden sie natürlich bleiben, als Realisierung möglicher Formen des Verstehens christlicher Botschaft. Sie wollen auch die sterile Uniformität der Kirche negieren.

3. Die Katholizität der Kirche ist nicht nur, wie schon das Zweite Vatikanum sagt, auf die christliche Einheit bezogen, sondern sie ist ein Hinweis über die Grenzen der Kirche hinaus auf die Einheit der Menschheit. Dieser Punkt muß gerade auch in der Auseinandersetzung mit der Theologie der Welt lebhaft bedacht werden.

4. Zum Abschluß muß dieses gesagt werden: Immer deutlicher wird ausgesprochen, daß das Evangelium die Kraft, das Symbol und der Ort der Einheit ist. Unter dem

Evangelium geschieht die Einigung in der weltweit und zeitweit ausgedehnten Katholizität. Dazu noch die weitere Erkenntnis: Luther in der Kirche in und mit dem Evangelium mit der Überwindung der reformatorischen Konfession bedeutet ganz sicher das Ende des „Protestantismus". Das klingt zwar schockierend, ist aber längst schon von Protestanten wie Paul Tillich und anderen ausgesprochen worden, und Hermann Dietzfelbinger sprach von der lutherischen Kirche als einer Kirche auf Abruf. Diese Aussage vom Ende des Protestantismus bedarf einer Erläuterung.

Der Protestantismus behauptet, aus dem prophetischen Protest gegen ein hierarchisches System entstanden zu sein, das sich mit dämonischem Absolutheitsanspruch zwischen Gott und Mensch stelle. So lautet von alters her die Formel der Selbstrechtfertigung des Protestantismus. Im Blick auf einzelne Fehlgriffe mag dieses Wort stimmen, aufs Ganze der Kirchengeschichte gesehen sicher nicht. Träger dieses Protests war ein einzelnes Gewissen, das auf dem normalen kirchlichen Weg nicht zur Ruhe gekommen war. Der Protest stellte den grundsätzlichen Bruch mit der kirchlichen Autorität dar. An ihre Stelle trat die gewissensmäßig gebundene individuelle Schriftauslegung, für die es keine Autorität gibt. Einer solchen bedarf es ohnehin nicht, weil das Wort Gottes in sich selbst interpretiert heilswirksam ist und auch die Schrift sich interpretiert. Dieses alles ist ausgesagt und einbeschlossen in dem Wort „Reformation". Man kann sagen, das ist das Ereignis Luther, so wie viele ihn verstehen.

Welches aber sind nun die geschichtlichen Folgerungen aus diesem Protest? Der Gewissensprotest mit individueller Schriftauslegung konnte in Geltung bleiben, solange eine religiöse und exegetische Opinio communis von kirchenbildender Kraft existierte. So konnten auf diesem Protest protestantische Kirchen entstehen mit eigener Lehre und eigener Gestaltung.

Aber dieser Protest holte, nach einem Wort Tillichs, sich selbst einen Gegner in seinen Kreis, dem er nicht gewachsen war: den Humanismus. Ohne die humanistische Quellenforschung hätte der Protestantismus sich nicht so lange gegen den Katholizismus behaupten können. Ohne den Humanismus hätte es keine protestantische Kultur und Ära gegeben. An Stelle der Scholastik trat die autonome Wissenschaft, zu der sich erst als führendes, dann als geführtes Glied die protestantische Theologie rechnet. Es ist unmöglich, den Schicksalsweg der Auseinandersetzung der protestantischen Theologie mit dem modernen Denken zu beschreiben. Immer mehr wird der Protestantismus bedroht von den Konsequenzen der Aufklärung und des Liberalismus. Niemand kann die Augen verschließen vor den Tatsachen eines immanenten protestierenden Widerstands innerhalb der evangelischen Christenheit gegen die moderne Theologie, die sich von der Kirche löste und im Gefolge moderner Wissenschaft Interpretation vollzog.

Zugleich aber gilt, daß auch nur der Verdacht gegen eine hierarchische Anmaßung der katholischen Hierarchie gegenüber dem Wort Gottes redlicherweise nicht mehr ausgesprochen werden kann. Mit welcher Demut sprechen Konzil und Papst vom Stehen unter dem Wort. Man darf sagen, der Urprotest des Reformatorischen endete in der Ausweglosigkeit einer neuen Aufklärung in den Raum der Bibeldeutung, zugleich be-

kennt die katholische Kirche sich zur „viva vox evangelii". Sie tut es aber nicht zuletzt in der anregenden Kraft lutherischer Kirchenwirklichkeit. Ist es nicht so, daß das Evangelium rein und unverfälscht in dieser Kirche verkündet wird?

Es ist darum mit Recht vom Ende dieses Protestantismus zu sprechen. Wenn man so spricht, muß man sich der gefährlichen Ambivalenz bewußt bleiben, als ob nun doch wieder ein sieghafter Triumphalismus des „Katholischen" durchschaute. Wer von der neuen Katholizität spricht, meint nicht mehr das konkurrierende Nebeneinander der Konfessionen. Eine neue Zeit der Einigung der Christen unter dem Gebot der Verkündigung des Evangeliums hat manche Formen und Begriffe wie etwa Reformation, Gegenreformation (was heißt das eigentlich?) und Protestantismus nicht mehr mit wirklichem schöpferischem Sinngehalt zu erfüllen vermocht.

Und wie ist es mit dem letztlich unüberwindlichen Hindernis des Papsttums? Wir zitieren hier ein Wort von W. Pannenberg, das wir nicht ohne Vorbehalt uns zu eigen machen: „Die Einheit einer neuen universalen Kirche ist vielleicht sogar auf die Manifestation in einem einzigen höchsten Amt angewiesen. Geist und Amt brauchen sich gegenseitig nicht auszuschließen. Die vereinte Kirche der Zukunft ist aber weder auf der Basis einer uniformen Lehre möglich, noch kann sie zulassen, daß ihre Ämter sich so überlegen gebärden, als ob sie sich jeder Kritik entnommen fühlen. Der Geist beurteilt alles" (a.a.O. 35). Der Vorbehalt betrifft die Einheit der Lehre. Wir glauben an die Einheit der Lehre und auch an ein letztes einheitliches Lehramt. Aber möglicherweise obwalten auch hier wieder sprachliche Verschiedenheiten.

Die vorgelegten Gedanken sind zu durchdenken, zu diskutieren und damit abzuklären. Sind sie zukunftsträchtig, werden sie von den Kirchen von selbst rezipiert. Rezeption ist immer das Letzte: Das Evangelium in der Kirche ist die Kraft der Einheit der Christen.

Karl H. Neufeld SJ

Fortschritt durch Umkehr

Zu Karl Rahners bußgeschichtlichen Arbeiten

Entschiedenes Nein zu persönlichen oder gemeinsamen Fehlern und ernsthafter Versuch zu einem Leben in neuer Richtung: so begleitet die Buße den Weg der Menschheit. Spuren solchen Neuanfangs von einzelnen oder Gruppen kann der Historiker in verschiedensten Zeiten und Kulturkreisen aufdecken. Es ist nicht schwierig, hinter der Fülle konkreter Kurskorrekturen die Absicht zu erkennen, sich von einer als verfehlt beurteilten Vergangenheit abzukehren und neu zu beginnen. Trotz weiter historischer, sozialer und kultureller Unterschiede gleichen sich diese Versuche so erstaunlich, daß sich schon von daher ein starkes Argument für die fundamentale Einheit aller Menschen ergibt. Selbst die neueren Ideen und Experimente gesellschaftlicher und politischer Gestaltung verzichten keineswegs auf die Möglichkeit zur „Buß"-Korrektur, sondern räumen ihr eher gesteigerte Bedeutung ein.

Hinter der kulturgeschichtlichen Erscheinung zeichnet sich als Voraussetzung die gemeinsame Hoffnung ab, daß echte Erneuerung möglich ist. Mit Recht darf das nur dann erwartet werden, wenn der Mensch den Schritt über die jeweilige Situation hinaus tun kann, wenn ihn die Gegenwart nicht nur als Gefangenen hält. Was sollte die Hoffnung dort, wo jeder Ausweg, jede neue Richtung grundsätzlich versperrt wäre? Historisch gesehen erinnern die meisten Zeugnisse der Umkehr an den Gedanken der Wiederherstellung eines früheren, besseren Zeitalters, an eine verlorene Unschuld oder an eine „heile Welt", die zerbrach. Ist darum Bußgesinnung als Absicht zur Restauration zu deuten und nicht als Wille zu schöpferischem Neuwerden? Das „goldene Zeitalter" oder der paradiesische Urstand drücken nicht nur der allgemeinen Denkgeschichte der Menschheit ihren Stempel auf; auch für christliche Wahrheiten wirken diese Vorstellungen prägend. Beide Verständnismöglichkeiten – Restauration wie Kreation – haben am christlichen Zeugnis einen Anhalt; der Mensch möchte durch seine Umkehr die eigene Situation geändert sehen und fühlt sich in diesem Sinn von der Hoffnung auf Erneuerung getragen.

Christliche Buße bei Karl Rahner

Diese Hinweise beschreiben Ergebnisse religionsgeschichtlicher Forschung, die vor etwa vierzig Jahren langsam in der Theologie zur Auswirkung kamen. Vorher be-

handelte man die Bußfrage stark apologetisch, um Angriffen zu wehren, die im Sakrament der Umkehr die geistliche Autorität der Kirche treffen wollten. Nach dem ersten Weltkrieg wuchs das Interesse an der Religionsgeschichte und führte eine junge Generation katholischer Theologen zu einer neuen Betrachtung der systematischen und historischen Probleme christlicher Buße. Die Gesamtdarstellungen aus den dreißiger Jahren – z. B. P. Galtier, E. Amann, J. Hoh und B. Poschmann – bekunden diese Entwicklung. Historisch-positiv betrachtet öffnete der Gedanke der christlichen Umkehr damals auch für Karl Rahner den Zugang zu der persönlichen und eigenständigen Art seines theologischen Denkens. Andere wichtige Elemente seines Werks, vor allem der philosophische Einschlag, die konkrete Fassung des Gnadengedankens, das pastorale Interesse und die reichen spirituellen Anregungen fesselten bisher die Aufmerksamkeit der Theologen so sehr, daß der historisch-theologische Ansatz Rahners fast vergessen wurde. Gerade er aber faßt als gemeinsamer Keim das sich später vielfältig verzweigende theologische Denken ursprünglich zusammen. Darum ist das Werk Rahners nicht voll zu verstehen, wenn man von diesem Ansatz nichts weiß.

Ob der Mensch hoffen darf, wirklich neu anfangen zu können, das ist so aktuell wie je; ob dieser Beginn echtes Neuland erschließt oder zu einer in glücklicher Erinnerung aufbewahrten Vergangenheit zurückfinden läßt, das interessiert vielleicht stärker noch als früher. Über diese Fragen hinaus verspricht die Beschäftigung mit den bußgeschichtlichen Forschungen Rahners weiteren Aufschluß für die je neue Aufgabe, einen Zugang zu lebendiger Theologie zu finden. Das Nachdenken über den christlichen Glauben hängt entscheidend davon ab, wie man beginnt.

Im Denken K. Rahners gehört die Buße nicht nur zu den frühesten, sondern auch zu den beständigsten Themen. Vor vierzig Jahren meldet es sich deutlich im Interesse an der Andachtsbeichte, wo für den ernsten Christen persönliche Frömmigkeit und theologische Überlegungen zusammenkommen. Schon vorher hatte sich der Gedanke in Bemerkungen zum Gebet und zum geistlichen Leben angekündigt. Heute beschäftigt sich K. Rahner unter Rückgriff auf die lange Reihe seiner früheren Arbeiten vor allem mit der praktischen Neugestaltung der Buße. Aus der historischen Kenntnis der vielfältigen Möglichkeiten christlicher Umkehr konnte er manchen Vorschlag auch für unsere Zeit entwerfen und die freie, offene Haltung gewinnen, die Wesentliches und Unwesentliches unterscheidet. Wie Rahners umfangreiche Bibliographie bezeugt, gibt es kaum ein Jahr, in dem er sich nicht unter verschiedensten Rücksichten für die Frage der Buße in solcher Unterscheidung geübt hätte; vieles davon ist in den Bänden der „Schriften zur Theologie" gesammelt.

Die Untersuchungen zur frühen Bußgeschichte wurden als elfter Band dieser „Schriften" vor kurzem thematisch zusammenhängend veröffentlicht (Köln 1973). Wiederholt hat K. Rahner diese Arbeiten als den Teil seines theologischen Bemühens bezeichnet, der am ehesten als streng wissenschaftlicher Beitrag zu werten wäre[1]. Bei diesem

[1] Vgl. den Brief K. Rahners zur Einleitung von: P. Eicher, Die anthropologische Wende. Karl Rahners

Urteil dachte er an die minuziösen Einzeluntersuchungen der Kirchenvätertexte des 2. und 3. Jahrhunderts von Hermas bis Origenes. Aus diesen Zeugnissen hatte Rahner nach den im 19. Jahrhundert ausgebildeten Normen geisteswissenschaftlicher Arbeit die Entwicklung von Bußpraxis und Bußlehre in der alten Kirche erhoben. Sollten ihm diese historischen Forschungen nur die notwendige Rückendeckung schaffen, weil er dann in Ruhe ein ganz neues theologisches Gebiet bearbeiten wollte? Das könnte das Vergessen dieses Teils im Werk Rahners erklären. Abgesehen von seinen lexikographischen Zusammenfassungen der ganzen Bußgeschichte – 1956 im „Religionswissenschaftlichen Wörterbuch", 1958 im „Lexikon für Theologie und Kirche", 1967 in „Sacramentum mundi" – sind die Einzeluntersuchungen alle in den Jahren zwischen 1948 und 1955 entstanden. Damals hatte Rahner die großen Arbeiten noch nicht veröffentlicht, die seinen Namen bekannt machten – die „Schriften zur Theologie", die Reihe „Quaestiones disputatae" oder Nachschlagewerke und Handbücher –, er war aber doch seit Jahren theologischer Lehrer und kein Anfänger mehr.

Sein Zugang zur Theologie läge darum kaum in den Untersuchungen zur Bußgeschichte, verwirklichten diese nicht ein Programm, das schon in der Studienzeit des jungen Theologen formuliert wurde. Mit Recht darf der Aufsatz „Sünde als Gnadenverlust in der frühchristlichen Literatur" aus dem Jahr 1936 als die erste theologisch selbständige Stellungnahme K. Rahners gelten. Bis dahin war der Gedanke von der Sünde als Gnadenverlust weder in der dogmengeschichtlichen Forschung noch in der Dogmatik genügend beachtet worden. Neben der gesetzlich-sittlichen und der endzeitlichen Betrachtung der Sünde wollte Rahner diese Idee in ein deutliches Licht stellen, indem er ihre Entwicklung von Paulus bis zu Origenes im 3. Jahrhundert verfolgte. In der Sammlung von Rahners bußgeschichtlichen Forschungen im 11. Band seiner Schriften steht diese frühe Arbeit deshalb mit Absicht vor den späteren Einzelstudien. Die „gnadenhafte Betrachtungsweise", wie Rahner sie nennt, bestimmte als hermeneutisches Vorzeichen die Untersuchung der Einzelzeugnisse. Alle ihre Autoren haben in der Skizze von 1936 schon ihren Platz. Doch wie ist K. Rahner damals auf dieses Thema gekommen?

Buße und Geschichte

In einer kurzen, persönlich packenden Erinnerung hat Karl Rahners älterer Bruder, der Ende 1968 nach längerer Krankheit verstorbene Hugo Rahner, über die Jahre meditiert, in denen er mit seinem jüngeren Bruder ein gutes Anfangsstück des Wegs in die Theologie gemeinsam zurücklegte. Sein „Eucharisticon fraternitatis"[2] läßt diese Anfänge zwischen 1932 und 1938 noch einmal eindringlich lebendig werden.

philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz (Freiburg 1970) XII, und das „Werkstattgespräch" mit R. Bleistein in: Canisius. Mitteilungen der Jesuiten, Weihnachten 1971.

[2] In: Gott in Welt, Festgabe für Karl Rahner, Bd. 2 (Freiburg 1964) 895–899.

Die brüderliche Rückschau entdeckt zunächst das Bemühen um die Weisheit der Kirchenväter. Sie enthüllte den jungen Jesuiten nach den Jahren scholastisch-theologischer Grundausbildung eine ungeahnte Einheit von Leben, Frömmigkeit und wissenschaftlicher Theologie. Ihr eigenes geistliches Suchen wollte sich auch theologisch entfalten; hier standen sie vor den Meistern, deren lebendiger Glaube sich unmittelbar in lebendiger Theologie ausdrückte. Frömmigkeit und Gelehrsamkeit fielen nicht auseinander; sie bedingten und befruchteten einander.

Diese Entdeckung vertiefte auch den zweiten Ansatzpunkt ihrer Zusammenarbeit. Das gemeinsame Anliegen, das Problem „Gott in Welt" nach der geistlichen Theologie des Ignatius von Loyola verständlicher zu erfassen, regte sie unter dem neuen Elan zu spirituellen und theologischen Einsichten von bleibender Bedeutung an. Hugo Rahner erwähnt die wichtige Arbeit „Die ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis", in der K. Rahner Ergebnisse eigener geistlicher Erfahrung mit seinen religionsphilosophischen Erkenntnissen in fruchtbarer Weise aufzuschlüsseln wußte. So versuchten die beiden Brüder – später in verschiedenen Richtungen, aber vom gleichen Anliegen getrieben – die gelebte Frömmigkeit auch theologisch einzuholen und einsichtiger zu deuten.

Hugo Rahner läßt seine Erinnerung noch weiter zurückgehen bis auf eine 1928 geschriebene Festschrift der beiden Brüder für den Vater. Die darin gesammelten Versuche kreisten schon damals um das Thema des Menschen in der Zeit, um die Fragen nach Geschichte, Werden und Erfüllung sowie um das konkrete Gottgeheimnis und die persönliche Gemeinschaft des Menschen mit dem liebenden Gott. Diese Stichworte markieren für den Kundigen schon die wichtigsten größeren Arbeiten auf dem weiteren Weg der beiden Jesuitengelehrten.

Ihr späteres Werk wurzelt in der Zusammenarbeit dieser frühen Jahre, im Gedanken christlicher Heiligung und Heiligkeit. Das Nachdenken über den glaubenden Menschen, über den lebendigen Christen[3] verweist an die eigene geistliche Erfahrung, und diese kennt keinen anderen Anfang als die persönliche Umkehr. Sie lebt vom dauernden Versuch umzudenken.

Mit der Buße beginnt christliche Heiligkeit. Durch die erneuerte Gemeinschaft mit Gott und den Mitmenschen ändert die Gnade den Sünder. Jede Geschichte eines Christen fängt mit der Metanoia an, nicht nur einmal, sondern immer wieder; denn der Christ soll sich auch weiterhin für das Heilstun Gottes offenhalten. Darum ist Buße die historische Bedingung der Möglichkeit, überhaupt Christ zu sein, die Voraussetzung dafür, daß im Wandel und in der Gefährdung unserer Welt christlicher Glaube praktisch und auch theoretisch lebendig sein kann.

Nähme Gott den begnadeten Menschen aus Raum und Zeit heraus, könnte man die Buße als einen Punkt des Wegs sehen, der, einmal durchschritten, nicht mehr interessiert.

[3] Den Abschluß dieses Wegs bildet die Veröffentlichung von „Geist in Welt" (Innsbruck) und „Aszese und Mystik der Väterzeit" (Freiburg) im gleichen Jahr (1939). In K. Rahners Bibliographie stehen diese beiden Bücher nebeneinander.

Bekehrung wäre ein Wendepunkt, aber keine Geschichte. In unserer Welt ist die Buße ständig notwendig, damit christlicher Glaube Frucht trägt. Das Sakrament der Buße soll Veränderung und Wandlung sogar institutionalisieren; es verwirklicht in seiner Art, wovon moderne Revolutionäre träumen, nämlich den alten Menschen in einen neuen umzuformen, indem man ihn – wie es der christliche Bußruf vom Evangelium her tut – immer wieder in Frage stellt. Die wirksame Umkehr schenkt zugleich die Kraft für die weiteren Schritte. Für die Kirchenväter war solches Leben geistlicher Kampf, d. h. letztlich die Anstrengung der ganzen Kirche für den Menschen und gegen die Sünde, als „ecclesia militans", die sich im Vertrauen auf die endzeitlichen Verheißungen des Erfolgs ihrer eigenen Geschichte sicher ist.

Buße und Geschichte sind ebensowenig zu trennen wie Buße und Gemeinschaft. Darum hat die Kirche in diesem Zusammenhang bei K. Rahner ein so starkes Gewicht. Christliche Umkehr ist immer Aussöhnung mit der Kirche, eine Einsicht, die für das theologische Denken im Lauf der Zeit in den Hintergrund getreten war. Vergessen hatte man auch die verschiedenen Gestaltungsmöglichkeiten, welche die alte Kirche zum Ausdruck von Reue und Bekehrung anbot. Buße war ihr das Geschehen, „in dem sich Gott und Mensch begegnen: der Mensch als Sünder, Gott als die erlösende und heiligende Liebe"[4]. Es kam ihr dabei jedoch nicht in den Sinn, das ereigne sich nur in der Seele des einzelnen Christen. Vielmehr war der gemeinsame Weltort betroffen, wo sichtbar und greifbar geschieht, was Christus am Anfang des Markusevangeliums als Zusammenfassung seiner Botschaft verkündet: daß die königliche Herrschaft Gottes in ihm nun da sei für den Menschen, der im Glauben die Verwandlung seines Daseins erfahren und gleichzeitig selbst vollziehen soll. Die Buße entläßt weder den einzelnen Christen noch die Kirche aus der Geschichte. Als Gabe und Aufgabe macht sie zukünftige Menschengeschichte sinnvoll und möglich und wertet selbst die Vergangenheit zu einer „felix culpa" um.

Buße schließt die Geschichte und ihre realistische Betrachtung und Beurteilung ein; so versteht es der Christ. Wo sie als Möglichkeit zur Flucht aus Zeit und Welt gesehen wird, wo das Werden übersprungen und Vollkommenheit in direktem Zugriff herbeigezaubert werden soll, beherrschen fremde religionsgeschichtliche Vorstellungen das Feld. Die Buße des Christen orientiert sich nicht an einem ewigen Weltgesetz und der Rache der Götter, nicht an magisch heiligen Normen und kultischer Reinigung. Sie macht dem Sünder im Gegenüber zu Gott seine Würde und Freiheit bewußt. Ihre Mitte ist das Liebesangebot des Vaters, der den Menschen in seiner Welt ernst nimmt.

Nicht zufällig stoßen sich darum der Einzelchrist und die Kirche mit ihrem gelebten Glauben immer wieder am Aufruf zur Umkehr. Er zwingt zur Prüfung einer Haltung, die oft in Gewohnheit stumpf wird, er verlangt Umdenken, wo alles klar und logisch scheint. Nicht selten erschwert die vertraute Institution die nötige Korrektur, die Routine des Sakraments wird zum Hindernis. Dann muß sich der Aufruf zur Buße ge-

[4] K. Rahner, De paenitentia (Vorlesungsmanuskript, Innsbruck [4]1960) 1.

wissermaßen gegen sich selbst richten, und ehrliche theologische Überlegung wird nach Ausdrucksmöglichkeiten für eine erneuerte Entfaltung der Kraft christlicher Bekehrung suchen. Die persönliche und gemeinsame Glaubenserfahrung braucht ihren klaren Spiegel, der die Wirklichkeit des suchenden Menschen nicht verzerrt. K. Rahner konnte in seinen historischen Untersuchungen zeigen, wie an dieser Stelle kirchliche Praxis und theologische Lehre einander stärker als anderswo gefordert und ergänzt haben. Die Kirche und ihre Geschichte wurde von der Aufforderung zur Umkehr geprägt.

Der Akzent auf der Buße sichert dem Denken K. Rahners einen ursprünglichen Bezug zur Geschichte, der christliche Offenbarung wesentlich charakterisiert. Selbst unter philosophischen Vorzeichen konnte der Mensch von hier aus Gegenstand des Nachdenkens werden, ohne daß sich das Geheimnis Gottes und des Menschen in abstrakte Begriffe oder in ein starres System hätten auflösen können; die theologische Grundsicht schützte die konkrete Geschichte. Darum stieß Rahners Denken in der Fülle seiner Fragen immer wieder auf konkrete Anhaltspunkte und konnte soviel wirksame theologische, pastorale und geistliche Hilfe schenken. Alle Antworten stehen auf diesem Grund miteinander in Verbindung. Sie erhalten ihre Kraft aus der gleichen Quelle persönlicher geistlicher Erfahrung und theologischen Umdenkens.

K. Rahner entdeckte seinen Zugang zur Theologie nicht durch die rein „archäologische" Erforschung der Formen altchristlicher Buße, sondern durch ihre Zentralidee von der Sünde als Verlust der Gnade. Damit hatte er sich auf den ungeheuren Ernst eingelassen, der die alte Kirche zu ihrem Bemühen um die Gnade trieb und sie immer wieder zum theologischen Nachdenken zwang. Es ging um das Heil der Menschen, das durch die Sünde nicht zunichte werden durfte. Soweit das Christentum von sich aus zu theologischer Entfaltung fand und diese nicht unter dem Druck äußerer Kräfte notwendig wurde, war das Ringen um die Verwirklichung christlicher Heiligkeit die vorzüglich treibende Kraft. Schon Paulus ist in den Briefen nach Thessalonich und Korinth durch die Abwehr der Sünde zu theologischen Aussagen motiviert worden. Es läßt sich sogar mit guten Gründen behaupten, die Entstehungsgeschichte christlicher Buße und christlicher Theologie sei ein und dieselbe. Keine andere Frage hat in der Frühzeit so sehr zur Theologie gezwungen wie diese.

Zugang zur Theologie

Theologie hat es immer mit dem Ganzen des Verhältnisses von Gott und Mensch zu tun. Das macht den Anfang schwierig. Trotzdem ist es nicht einfach gleichgültig, wo einer den theologischen Weg beginnt; der ganze weitere Weg hängt von diesem Ausgangspunkt ab. War es Zufall, daß K. Rahner seinen theologischen Ansatz in der Geschichte der Buße entdeckte? Darüber muß der Ernst entscheiden, mit dem K. Rahner den eigenen Glauben in sein theologisches Denken einzubringen suchte. Für diesen Ernst bot ihm die Geschichte christlicher Umkehr das eindeutigste Beispiel: der Mensch läßt

sich durch die Begegnung mit Gott immer wieder in Frage stellen. Ob „Geist in Welt" oder „Hörer des Wortes", er existiert angerufen von draußen, in der Möglichkeit, über sich selbst hinauszugehen, sich erneuern und umkehren zu können. Das ist der theologische Ansatz für K. Rahners Denken, der ihm, beginnend beim Traktat über die christliche Bußlehre, den Übergang von der ererbten Form theologischer Unterweisung zu einer persönlichen Betrachtung der Themen der Theologie ermöglichte[5]. Von diesem Ansatzpunkte fragte er in die Mitte der christlichen Botschaft zurück. Hier liegt – bei aller Vielfalt oft peripher scheinender Themen – die substantielle Einheit seines Denkens.

Bei seiner Beschäftigung mit der alten Bußgeschichte ging ihm auch der Gedanke des verlorenen und erlösten Menschen auf, der in der Gnade des von Jesus Christus geoffenbarten Vatergottes erkennbar wird. Ein neues und reicheres Gottesbild – K. Rahner hat es in seiner frühen Untersuchung „Theos im Neuen Testament"[6] festgehalten – klärt im Gegenüber auch das menschliche Selbstverständnis. Erst in der Begegnung mit Gott sieht sich der Mensch als Sünder und Begnadeter. Umdenken und Zurückfragen auf die Mitte des Glaubens sind dasselbe; der Mensch setzt sich dabei im Angesicht Gottes aufs Spiel. Das ist für eine Theologie unentbehrlich, der es um den Menschen und sein Heil zu tun ist. Darum muß sie den Theologen einschließen; sie kennt keinen unbeteiligten Wissenschaftler. Wer sich heute ehrlich auf christliche Theologie einläßt, muß zuerst über sich selbst umdenken; das ist das Geheimnis der „anthropologischen Wende", von der K. Rahner spricht.

Um Rahners „anthropologisch gewendete Theologie" wird noch gestritten; man wirft ihr vor, nicht der ganzen Fülle christlicher Tradition gerecht zu werden, wichtige Punkte in der Theologie nicht zur Sprache kommen zu lassen und von einer einseitig abendländischen Überlieferung abzuhängen. Konkret bestimmen diese Reserven neben anderen die Auseinandersetzung um den „anonymen Christen". Man hat den Gedanken für unbiblisch erklärt, ihn als lähmend für den Missionsauftrag empfunden, als Ergebnis einer schiefen und unvollständigen Vorstellung vom Heil und vom Menschen gedeutet. Bewegt sich Rahners grundlegende Auffassung von der Gnade nicht in einer abendländisch-augustinischen Perspektive, die dem Blick einen wichtigen Teil christlicher Überlieferung und theologischer Möglichkeiten entzieht? Die Antwort auf solche Vorwürfe läßt sich nicht in zwei Zeilen geben; für unsere Skizze genügt vielleicht die Gegenfrage: welche Haltung könnte diesen Gefahren besser entgehen als die Offenheit christlicher Bußgesinnung? Zudem gab sich gerade K. Rahner besondere Mühe, die Buße aus ihrer traditionell individualistischen Vereinseitigung zu befreien und die in der

[5] Der Traktat „De paenitentia" entstand in den ersten Nachkriegsjahren und hängt eng mit Rahners dogmenhistorischen Einzeluntersuchungen zusammen. Seine besondere Bedeutung liegt darin, daß K. Rahner hier von vornherein die klassische Form durch eine umfangreiche historisch-dogmatische Einleitung ergänzte. Die damit gewonnene Eigenständigkeit gegenüber der schultheologischen Darstellung hat Rahner später nach und nach auch auf die übrigen Traktate ausgedehnt.

[6] Zschr. f. kath. Theol. 66 (1942) 71–88; überarbeitet (1950/51) jetzt in: Schriften zur Theologie I (Einsiedeln 1954) 91–167.

frühen Bußgeschichte entscheidende soziale Seite christlicher Metanoia auch für unsere Zeit zur Geltung zu bringen. Doch konnte er nur am gegebenen Platz weiterbauen, d. h. von der Welt und dem Denken aus, wie sie in einer bestimmten christlichen Geschichte geworden sind. Was daran beschränkt und einseitig war, nahm er in Kauf; anders müßte verantwortliches Nachdenken über den christlichen Glauben überhaupt verboten sein.

Anthropologisch gewendete Theologie, verstanden als Umdenken, kann durchaus auf die alten Wahrheiten etwa der östlichen Tradition hören, wenn sie auch zurückfragt, um den lebendigen Zusammenhang zu erfassen. Viele Verbindungen gingen gerade durch sterile Wiederholung der Formulierungen verloren, und die großen Grundwahrheiten blieben oft als isolierte Einzelblöcke zurück. Dem suchte K. Rahner durch die Verlebendigung der alten dynamischen Gedanken abzuhelfen. Über die Idee der Heilsökonomie fanden die trinitarischen und christologischen Wahrheiten wieder ihren Platz in einem lebendigen theologischen Gesamtprozeß. Auch die aktuelle Bedeutung dieser Wahrheiten trat jetzt deutlicher und fordernder an den Christen heran.

Im Denken Rahners ist der Mensch kein abstraktes Wesen von Erkenntnis und Freiheitsentscheidung, nicht nur das Subjekt, dem Gott nur seine Gnade mitteilen will. Solche Vorstellungen sind zu stark den Kategorien einer klassischen Gnadenlehre verhaftet. Bei K. Rahner sind die geistliche Erfahrung des Menschen aus der Begegnung mit Gott und der theologische Gedanke der Sünde als Verlust der Gnade ursprünglich verknüpft. Frömmigkeit, christliche Überlieferung und theologische Wissenschaft fallen in diesem Ansatz zusammen. Von hier aus gelang es Rahner, die Bedeutung der übrigen christlichen Wahrheiten lebendig zu machen.

Wie jeder ernsthafte Christ macht auch der Theologe die Erfahrung, dauernd unterwegs zu sein; sein letztes Ziel ist in dieser Welt nicht zu finden. In der Betonung des Bußgedankens hat K. Rahner diese Erfahrung als Ansatz theologischer Bemühung aus der christlichen Wahrheit heraus geklärt; das dürfte nicht sein geringstes Verdienst sein. Wer meint, über das Ziel von Glaube und Theologie zu verfügen oder es schon zu besitzen, unterliegt einer Illusion. Was Theologie unter der Forderung des Umdenkens dennoch erreichen kann, das hat K. Rahner für die Praxis und Lehre der kirchlichen Frühzeit in seinen bußgeschichtlichen Untersuchungen herausgearbeitet.

Der Gedanke von der Sünde als Verlust der Gnade erschließt die substantielle Einheit in Rahners Theologie und Philosophie, in seiner Predigt und seinen geistlichen Unterweisungen. Hier kreuzen sich alle wichtigen theologischen Fragen; die Fragen nach Gott, nach dem Menschen, seinem Erkennen und Entscheiden, nach Offenbarung und Erlösung, nach Kirche und Welt. Hier treffen sich Glaubenserfahrung und wissenschaftliche Arbeit, überlieferte Lehre und neue Hypothesen, Theologie und Spiritualität. Darum ist in diesem Kern ein Ganzes angelegt. Karl Rahner ist nicht der erste, der das entdeckt hat. Aber sein Denken erweist einmal mehr, daß die Buße und ihre Geschichte als Voraussetzungen christlichen Glaubens auch die Voraussetzungen lebendiger Theologie sind.

UMSCHAU

Geschichte und Geschichten aus Rom

Die Faszination, die vom Vatikan ausgeht, ist offensichtlich ungebrochen. Das Zentrum der katholischen Weltkirche, die Atmosphäre von Disziplin, Höflichkeit und Verschwiegenheit, die Jahrhunderte alte Tradition, die Aura des Geheimnisvollen – das reizt immer von neuem, das Unbekannte zu durchforschen, Hintergründe aufzudecken und zu analysieren.

Sosehr das Interesse geblieben ist, die Darstellungsformen und die Urteilskriterien haben sich geändert. Josef Bernharts bekanntes Papstbuch erschien 1929 unter dem Titel „Der Vatikan als Thron der Welt". Die Neuauflagen (die letzte 1951) hießen „Der Vatikan als Weltmacht". Solche Formulierungen sind heute kaum mehr denkbar. Die fast ehrfürchtige Bewunderung, von der vielgelesene Werke wie Silvio Negros „Der unbekannte Vatikan" (1937) oder Heinrich Scharps „Wie die Kirche regiert wird" (1937, 3. Auflage 1950) geprägt waren, ist einer größeren Distanz gewichen, die nüchterner, kritischer urteilt. Aber nach wie vor lohnt es sich, sich mit der Welt des Vatikans zu befassen. Die beiden neuesten, fast gleichzeitig erschienenen Vatikan-Bücher[1] beweisen es wiederum. Sie zeigen auch, auf welch verschiedenem Niveau man dieses Thema behandeln kann.

Raffalts geistvolle Analyse der kirchlichen und kirchenpolitischen Entwicklung besticht durch die große Konzeption, durch das Engagement des Autors und durch die Konzentration auf Papst Paul VI. „Im Geiste fortschrittlich, im Herzen aber konservativ, folglich als Regent ein Janus mit zwei Gesichtern" (70): Raffalt macht deutlich, daß Paul VI., dem man so oft Entscheidungsschwäche vorwirft, in der Tat ein „Regent" ist, alle Fäden in der Hand hält. „Wohin steuert Paul VI.?" wäre der angemessenere, genauer den Sachverhalt treffende Titel, wie überhaupt die Passagen über die Persönlichkeit Pauls VI. zu den besten des Buchs gehören. Obwohl die Titelfrage in die Zukunft weist, formuliert Raffalt durchweg in der Vergangenheitsform: sieht er die Ära Montini im Prinzip schon als abgeschlossen an?

Raffalts Interesse gilt vorrangig der Kirchenpolitik des Papstes. Paul VI., „ein von Grund aus politischer Mensch" (56) mit einem „unleugbaren Hang zur sozialistischen Ideenwelt" (28), sei schon seit langem überzeugt, die Welt der Zukunft könne nur sozialistisch sein. Diese Entwicklung betrachte er keineswegs als unabwendbares Schicksal, mit dem man sich nolens volens abfinden müsse. Er begrüße sie geradezu: „Die Immoralität kapitalistischer Lebensform verursachte ihm Widerwillen, die eingeschränkte Freiheit des Kollektivs schien ihm ein geringer Preis für die höhere Sittlichkeit des Sozialismus" (158). Für diese Zukunft suche er die Kirche zu rüsten.

Nach Raffalts Interpretation schweben dem Papst zwei große Ziele vor, die beide ohne das Einverständnis der Sowjetunion nicht erreicht werden können: die Wiedervereinigung mit der Orthodoxie und die „Vermittlerposition des Vatikans in den Konflikten einer friedensbedürftigen Welt" (155). Als eine Art „geistliche UNO" (112) solle die Kirche die „Friedensutopie" (111) Pauls VI. verwirklichen: „Dort eine Menschheit, international organisiert zu größeren sozialistischen Gemeinschaftsformen, die das Überleben ermöglichen. Hier eine die Gerechtigkeit und den Frieden vertretende Kirche mit demokrati-

[1] Reinhard Raffalt, Wohin steuert der Vatikan? Papst zwischen Religion und Politik. München: Piper 1973. 298 S. Lw. 28,–; Hieronymus, Vatikan intern. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1973. 283 S. Lw. 26,–.

schen Umgangsformen und hierarchischem Rückgrat. Dort eine kleine Anzahl von Personen im Besitz der wirklichen Macht. Ihnen gegenüber der Papst als Vertreter der christlichen Liebe" (295).

Diese Ziele erklären für Raffalt die politische und die innerkirchliche Linie des Papstes. Politisch: eine Politik, die sich „immer mehr zugunsten eines eher radikalen Sozialismus engagierte" (50); die Bereitschaft zu einer „fast endlosen . . . Kette der Goodwillaktionen" (157) gegenüber Moskau; die Parteinahme im Vietnam- und im Nahostkonflikt.

Innerkirchlich: Damit die Kirche im Sinn der Zukunftsvision des Papstes handlungsfähig wird, braucht sie ein Höchstmaß an Geschlossenheit: einen Klerus, der „den Charakter einer veralteten Hierarchie" abwirft und statt dessen den Stil einer „straffen Funktionalität" annimmt (51); eine Kurie mit einer streng zentralistischen Organisation, in der die Kardinäle mit ihrer bisherigen Eigenständigkeit keinen Platz mehr haben und deswegen „entmachtet" werden müssen; ein Papsttum, das sich immer mehr in „eine Art Kirchenpräsidentschaft" (273) mit universalen Vollmachten umformt.

Hier sieht Raffalt das Grunddilemma des Pontifikats Pauls VI. Die Katholiken, die Priester, die mit seinen politischen Zielen übereinstimmen, verlangen eine Kirchenstruktur, „die den Papst unfähig machen muß, gegenüber der Welt mitbestimmend aufzutreten" (117). Der Teil des Klerus jedoch, der an der kirchlichen Disziplin festhält und die Autorität des Papstes achtet, mißbilligt die politische Linie. In der Kirche konservativ, in der Welt fortschrittlich – darin folgen Paul VI. weder die einen noch die anderen. Raffalt: „Warum verstanden sie (die Progressisten) nicht, daß er zur Verwirklichung seiner prosozialistischen Politik disziplinierte Priesterkader brauchte, die nur in konservativem Gehorsam funktionieren konnten? Und weshalb begriffen die Konservativen nicht, daß nur die Hinwendung der Kirche zu der Weltidee des Sozialismus den alten römischen Gedanken der Universalität mit neuem Leben erfüllen konnte?" (247)

Ist Raffalts Analyse richtig? Trifft seine Interpretation die Absichten Pauls VI.? Er nennt zahlreiche Fakten, bekannte und unbekannte. Die Quellen der unbekannten nennt er allerdings nicht. Überprüfen lassen sie sich in den meisten Fällen nicht. Sie sind weder beweisbar noch widerlegbar, ebensowenig wie die detaillierte Erklärung der Motive, die Paul VI. zu den einzelnen Initiativen seines Pontifikats, zu seinen Reisen, zu seinen Verhandlungen mit dem Osten, zu seinem Verhalten und seiner Strategie im Konzil und in den Bischofssynoden und überhaupt gegenüber dem Episkopat bewegt haben sollen. Was nicht in die These von der „Hinwendung Roms zum russisch-modellierten Sozialismus" (288) paßt, wird verschwiegen. Im Nachwort gesteht Raffalt: „Das Gestrüpp von Nachrichten und Hypothesen zu lichten, das den Lebensraum des Vatikans heute ausmacht, bringt kein handgreifliches Resultat" (296). Trotzdem schreibt er, als ob er mit den innersten Antrieben und Überlegungen Pauls VI. vertraut wäre. Zweifel an der Zuverlässigkeit mancher Quellen äußert er kaum. Was ursprünglich vielleicht ein Gerücht war, eine Kombination von Einzelereignissen, die auch anders hätten gedeutet werden können, wird bei Raffalt mit einer solchen Sicherheit berichtet, als ob man es mit allseitig belegten Fakten zu tun hätte.

Dennoch: Zahlreiche Beobachtungen stimmen und werden zutreffend analysiert. Die Bereitschaft, dem Ostblock mit Zugeständnissen entgegenzukommen, ohne genügende Gegenleistungen zu erhalten, kennzeichnet weithin die vatikanische Ostpolitik, bis hin zu den jüngsten Ereignissen um Kardinal Mindszenty, die Raffalts Argumentation in diesem Punkt stärken. Der Wille Pauls VI., in der Weltpolitik eine aktive Rolle für den Frieden zu spielen, ist vielfach dokumentiert. Die Straffung der Organisation der obersten Kirchenleitung ist erklärtes Ziel des Papstes und Leitidee der bisherigen Reformen.

Aber Politik zugunsten eines radikalen Sozialismus? Ein „kollektiv verstandenes Christentum" (289) als Ziel? Das sind Hypothesen. Sie stützen sich auf Indizien, aber auf wenige Beweise. Sie zeigen einen Trend, aber

keine eindeutig belegbare Richtung. Raffalt mißbilligt diesen Kurs, er sieht ihn scheitern: daher wohl die Einseitigkeit seiner Argumentation. Betrachtet man Wort und Werk des Papstes in seiner Gesamtheit, erscheint ein differenzierteres Bild, nicht so eindeutig prosozialistisch, wie es Raffalt sieht.

Daß der Vatikan in der Weltpolitik nicht untätig bleiben kann und darf, daß dem Papst im politisch-diplomatischen Spiel der Mächte eine Rolle zukommt und daß er sein Wort für die Gerechtigkeit, den Frieden, die Freiheit einbringen muß, in dieser Überzeugung trifft sich Raffalt mit Paul VI. Dieses Verständnis des Papsttums ist durchaus traditionell, gar nicht „links" und „progressistisch". Raffalt widerspricht nur der Richtung, die der Papst seiner Meinung nach einschlägt, nicht dem politischen Engagement überhaupt. Einen Rückzug aus der Politik propagiert er nicht.

Ebensowenig skizziert er einen Gegenentwurf zur Linie Pauls VI. Er beschränkt sich auf die Analyse. Das ist das gute Recht dessen, der beobachtet, aber nicht zum Handeln gezwungen ist. Nachdem er jedoch mehrmals betont, es genüge nicht, nur am Hergebrachten festzuhalten, möchte man gern wissen, wie der Papst die Tradition hätte weiterentwikkeln sollen, um vor den Aufgaben der heutigen Zeit zu bestehen. Trotzdem: Seine scharfsinnige Analyse stellt Fragen, die einen Nerv der heutigen Kirchenpolitik treffen und so präzis selten formuliert wurden.

Nicht viel erfreulicher präsentiert sich in Raffalts Sicht die innerkirchliche Situation. Hier ist er allerdings nicht darauf angewiesen, mit Vermutungen und nicht nachprüfbaren Berichten zu arbeiten. Die Fakten liegen auf der Hand: Die Furcht vieler – auch im Vatikan –, „nicht genügend modern zu sein" (14) oder gar als reformfeindlich zu gelten; die Abkehr von der Geschichte; die Verwerfung der kirchlichen Vergangenheit (zumindest seit Konstantin) als „Zeitalter der Irrtümer" (15); die „Faszination des Fortschritts"; die „Macht traditionsfeindlicher Schlagworte" (14); die Rationalisierung und Verintellektualisierung der Liturgie (63 ff.); der Rückgang des gesamtkirchlichen Denkens; die „Gefahr lokaler Abkapselung" (261); die Anpassungstendenz auf weiten Gebieten des kirchlichen Lebens: das alles läßt sich nicht bestreiten, auch nicht der Satz: „Die päpstliche Autorität, einstmals souverän gehandhabt und aus Glaubensgründen hingenommen, wurde von den Mitgliedern der Kirche selbst überall in der Welt mit steigender Heftigkeit angegriffen. Der Vatikan steuerte dagegen einen schwankenden Kurs zwischen dem Willen zur Brüderlichkeit und dem Recht auf Gehorsam" (14).

Die Frage ist, wie man das Ganze interpretiert. Auch wer nicht „progressistisch" denkt und daher nicht zu denen gehört, die diese Entwicklung begrüßen, kann in ihr ein Phänomen des Übergangs sehen, die Krise einer Zeit, in der sich Altes in Neues verwandelt. Nicht so Raffalt. Er malt schwarz in Schwarz. Für ihn spielt sich hier ein gigantischer „Verfall der römischen Tradition" ab (wie er ein ganzes Kapitel überschreibt), eine „Absage der Kirche an die Kultur, die sie selbst geschaffen hatte" (36), und zwar durch die Schuld nicht der Fortschrittlichen, denen „die Vergangenheit einfach hinderlich war" (91), sondern der Konservativen. Sie hätten in „totaler Immobilität" (101), in „unbeweglicher Verzweiflung" dem Verfall zugesehen, den sie selbst durch ihre „Phantasielosigkeit" (91) gefördert hätten; denn ihre Aufgabe sei es gewesen, die Tradition angesichts der modernen Welt schöpferisch zu verwandeln, statt sie zerstören zu lassen.

Raffalt argumentiert in diesem Bereich seiner Analyse nicht theologisch, sondern historisch und vor allem ästhetisch. Ihn fasziniert die kulturschöpferische Kraft der Kirche. Er bewundert die „zeitlose Schönheit" (64) der Liturgie, das „Gesamtkunstwerk" der alten katholischen Messe, das „heitere und feierliche Bild" (15) des päpstlichen Hofs. Es schmerzt ihn, daß er dieses alte Kulturgut nicht mehr oder nur entstellt findet.

Also larmoyante Klage eines Ästheten? Es ist eine Schwäche von Raffalts Buch, daß es ihm nicht gelingt, diesen Vorwurf zu entkräften.

Wer statt Geschichte Geschichten sucht,

wer der Analyse von Entwicklungen den Blick durchs Schlüsselloch vorzieht, der vertraue sich den beiden Autoren an, die sich unter dem Pseudonym „Hieronymus" verstecken. Sie berichten über den Aufbau des Vatikans und den Verlauf seines Alltags. Sie wissen, wer dort arbeitet, und sagen, was man von diesen Männern zu halten hat. Wo sie aus ihrer römischen Zeit Privatfehden auszutragen haben, erteilen sie entsprechend schlechte Zensuren. Es fällt auf, daß die Urteile mit dem höheren Rang der Persönlichkeiten wohlwollender werden. Dazwischen zahlreiche Geschichten und Geschichtchen: eine Fundgrube für jeden, der vatikanischen Klatsch kennenlernen will.

Also der herkömmliche Typ von Vatikan-Literatur? Nicht ganz: denn weil der Geist der Zeit seinen Tribut fordert, sind die bewundernden Untertöne von einst durch eine Prise Kritik ersetzt, die sich progressiv gibt. Und weil das Buch, nach dem Verlagsprospekt, aus dem Material für eine „Spiegel"-Serie entstand, fehlt nicht die für solche Zwecke als nötig erachtete Zugabe an Schnoddrigkeit.

Warum flüchten sich die Verfasser in die Anonymität? Fürchteten sie Repressalien des Vatikans, den Ausschluß von Informationsquellen? Dann wäre die Vorsicht umsonst gewesen, denn ihre Namen konnten nicht verborgen bleiben. Ohnedies hatten sie Rom längst verlassen. Oder hofften sie, das Buch werde sich besser verkaufen, weil zu dem geheimnisumwitterten Vatikan geheimnisumwitterte Verfasser besser passen, jedenfalls solange sie noch nicht genügend eigene Publizität erworben haben? Eine Empfehlung für das Buch ist die Anonymität nicht.

Geschichte oder Geschichten? Jeder wähle, was ihm zusagt. Oder er nehme beides und urteile selbst.

Wolfgang Seibel SJ

BESPRECHUNGEN

Politische Theologie

Zur Kritik der Politischen Theologie. Beiträge von Gustav E. Kafka und Ulrich Matz. Paderborn: Schöningh 1973. 46 S. (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft. NF 11.) Kart. 4,80.

In seiner „Verteidigung der Politik gegen die Politische Theologie" (9–23) sucht Matz jene theologische Strömung (J. B. Metz, J. Moltmann, D. Sölle) als Produkt marxistischer Theorie zu entlarven und ad absurdum zu führen. Denn der Marxismus sei nichts anderes als die säkularisierte christliche Heilslehre, und es sei klar, „daß die Theologie von einer säkular depravierten Form ihrer selbst nichts zu lernen hat" (20). Gleichviel wie man dieser Ableitung gegenübersteht, der Hinweis ist beachtenswert, daß die Theologie, zumal in ihrer sozialen Bedeutung, primär Reflexion auf den Glauben der Gemeinde in seiner Realisation durch „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit und Besitzkommunismus" (17) sei. Dagegen müsse die Politik der Tatsache Rechnung tragen, daß „der Staat", da er auch von Ungläubigen gebildet wird, „als Folge der Sünde und unter der Kraft des Gesetzes der Sünde" (15) anzusehen ist. Politik könne mithin den Glauben nicht fraglos voraussetzen – oder, wie auch immer, ersetzen. Indes, kann man generell sagen, daß die Politische Theologie dies behaupte?

Im zweiten Beitrag „Ziviltheologie – heute?" (25–46) zeichnet Kafka die Diskussion um jenen andern, von C. Schmitt, E. Peterson und E. Voegelin konzipierten Begriff einer Politischen Theologie nach, um schließlich nach ihrer Legitimation heute zu fragen. Das zentrale Problem, die gesellschaftliche Repräsentanz, sieht er von Platon und Aristoteles gelöst: „das Maß der Gesellschaft" sei der Mensch, wobei heute hinzuzufügen sei, sowohl christlicher als auch atheistischer Daseinsorientierung. Aufgrund der Interdependenz der Charaktere der Repräsentierten und der Repräsentanten der Gesellschaft habe die Ziviltheologie als „philosophische Anthropologie", als „politische Ethik" vor allem die Tugenden der Repräsentanten zu normieren. Die Kirche aber sei politisch am effizientesten, wenn sie „wie in den ersten drei Jahrhunderten . . . ihr eigenes Geschäft, die Verkündigung des wahren Gottes ohne Kompromisse mit dem Zeitgeist betreibt" (46). *G. Bleickert*

Berdesinski, Dieter: *Die Praxis – Kriterium für die Wahrheit des Glaubens?* Untersuchungen zu einem Aspekt politischer Theologie. München: Don Bosco 1973. 181 S. Kart. 24,80.

Die zentrale, indessen biblisch kaum einmal reflektierte Aussage politischer Theologie – als ihre maßgeblichen Vertreter werden F. Kerstiens, J. B. Metz, E. Schillebeeckx, J. Moltmann, D. Sölle und W.-D. Marsch in knappen Umrissen skizziert – sieht der Verfasser in der „Bewahrheitungsthese", welche besage, daß verantworteter Glaube sich immer nur durch Praxis realisieren könne und sich eben darin auch zu „bewahrheiten" habe. Gegenstand seiner Kritik wird diese These, deren Wurzeln er über Marx und Hegel bis zur Aufklärung (Lessing) zurückverfolgt, insofern, als sie die Frage nach der Wahrheit des Glaubens letztlich ausschließlich in den jedenfalls anfänglich unentschiedenen und ungesicherten Freiraum menschlicher Verfügbarkeit einhole: die Wahrheit des Glaubens werde von seiner Verwirklichung durch die Menschen abhängig gemacht.

Nach Ausweis des neutestamentlichen Befunds sei es jedoch kein anderer als Gott selbst, der die Wahrheitsfrage nach den Verheißungen in seiner Offenbarung, zumal aber in Jesus Christus, immer schon eindeutig ent-

schieden habe, in einer Weise freilich, die nur dem Glaubenden zugänglich und einleuchtend sei. Im Grund geht es dem Autor um eine Begriffserklärung: den Glauben „bewahrheiten" könne, streng genommen, nur Gott selbst – was aber dem Menschen aufgegeben sei und bleibe, sei nicht die Wahrmachung, sondern die Glaubwürdigmachung seines Glaubens. Daß diese heute mehr denn je durch die Glaubenstat geschehen muß, wird von Berdesinski ebenso für richtig gehalten wie daß solche Praxis ihren Ort vor allem auch im Sozialen hat.

Dennoch bleibt zu fragen, ob Gott die Bewahrheitung seiner Offenbarung nicht gerade durch den gläubigen Existenzakt der Menschen in der Geschichte vollziehe, wobei die Liebe und all das, was sie getan hat, als das bleibende Band zwischen dem im verborgenen bereits angebrochenen Gottesreich und seiner noch ausstehenden endgültigen Offenbarwerdung zu gelten hat. Nichts wäre für die Menschen nämlich frustrierender als tatenlos wie „auf Godot" nur zu warten auf das, was kommt. Zu warten ist vielmehr in der den Glauben beseelenden, gerade auch zur geschichtlichen Tat drängenden Hoffnung. Solches Tun, das entschieden vom Glauben ausgeht, „daß Gott das, was er in Jesus begonnen hat, auch vollenden werde" (82), würde freilich sogleich wieder desavouiert, wenn die Menschen dabei nur, wie der Autor meint, „gleichsam Gottes ‚*Werkzeug*' bei seinem Heilshandeln" (88) wären. *G. Bleickert*

Dogma und Politik. Zur politischen Hermeneutik theologischer Aussagen. Mit Beiträgen von Helmut Feld, Günter Kehrer, Friedhelm Krüger, Josef Nolte, Hermann-Josef Vogt. Mainz: Grünewald 1973. 144 S. Kart. 17,80.

Die fünf inhaltlich und der fachlichen Kompetenz der Autoren entsprechend ziemlich unterschiedlichen Beiträge ergeben nicht nur ein interessantes Panorama wechselseitiger Bedingtheit von Dogma und Politik; auf exemplarische Weise bestätigen sie zugleich, daß es auch für die Theologie „politische Unschuld und Situationslosigkeit" (Metz) nicht geben kann. Dennoch verbleiben sie gegenüber der Politischen Theologie in meist kritischer, bisweilen spöttischer Distanz. Ihr Reiz liegt teilweise gerade darin, daß sie sich mit Paulus, Erasmus und Pascal Persönlichkeiten zuwenden, denen weitgehend das Odium politischer Abstinenz anhaftet.

H. Feld arbeitet in seinem Beitrag „Paulus als Politiker" (9–34) dessen „grundsätzlichen Pessimismus gegenüber den Weltdingen" (32) heraus. Von größter politischer Bedeutung seien jedoch das Selbstverständnis des Apostels – den Juden ein Jude, den Heiden ein Heide zu sein – und sein Verhalten beim Streit um die Heidenmission, wobei er die Weltmission legitimierte und den Bruch mit den Judenchristen vermied.

H.-J. Vogt untersucht die „Politische Erfahrung als Quelle des Gottesbildes bei Kaiser Konstantin d. Gr." und gelangt zur Überzeugung, daß Konstantin das „homoousios" für den Logos deshalb reklamierte, weil er seine Herrschaft nicht auf einen „Gott zweiten Ranges" (60) begründet wissen wollte. Merkwürdiges Argument dafür: „Die christliche Religion . . . mußte in irgendeiner Weise eine Reichs- und Herrschaftsideologie liefern können" (59).

F. Krüger versteht seine Arbeit über „Das Engagement des Erasmus für den Frieden" (62–90) als historischen Beitrag zur Friedensforschung. Wichtig sind vor allem die Reduktion des Feindbilds auf die innere Überworfenheit des Menschen mit sich selbst, die Aufdekkung der Manipulierbarkeit der Aggressionsmechanismen und die stets theologische Motivation seiner Friedenskonzeption, „die in Christus geschenkte Gemeinschaft mit Gott in der Gemeinschaft der Menschen fruchtbar zu machen" (90).

J. Noltes Reflexion über „Pessimismus und Politik nach Blaise Pascal" (91–118) führt den bezeichnenden Untertitel: „Anstatt einer politischen Theologie". Auch Pascal sucht die Wurzeln für die gesellschaftlichen Mißstände im Innern des einzelnen, dem „hassenswerten Ich", das kraft seines Machthungers Recht und Politik, die gleichwohl notwendig bleiben,

korrumpiere. Fazit: „Der Politik spotten, das ist wahrhaft Politik."

G. Kehrer geht es im letzten Beitrag um die „Gesellschaftlichen Bedingungen und Konsequenzen einer politischen Theologie" (119 bis 144). Die Bedingung, ja Notwendigkeit, daß die Theologie sich politisch artikuliere, liegt dem Autor zufolge in der zunehmenden Politisierung des allgemeinen Bewußtseins. Lassen sich die Kirchen und Gemeinden darauf ein, drohen ihnen Parteilichkeit und Gettoexistenz, im Glücksfall der „Versöhnung des Religiösen und des Politischen" das Implikat, daß „die Freiheit des einzelnen realiter keinen Raum mehr fände" (143 f.).

Sämtliche Beiträge nehmen sich somit gegenüber der Politischen Theologie wie kritische Korrektive aus! Vielleicht könnte man sie in erneuter Abwandlung des sarkastischen Pascal-Worts über die Philosophie aber auch unter das Motto stellen: Der Politischen Theologie spotten, das ist wahrhaft Politische Theologie.

G. Bleickert

ZU DIESEM HEFT

Aufgrund des Ergebnisses der Umfragen unter den lutherischen und den katholischen Christen untersucht Karl Forster Fragen des Verhältnisses zur Kirche und Gesellschaft und weist auf Folgerungen für Theologie und Pastoral hin. Karl Forster, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Augsburg, hat bei der Vorbereitung und der Auswertung der katholischen Umfragen maßgeblich mitgewirkt.

Alphons Silbermann, Professor für Soziologie der Massenkommunikation an den Universitäten Köln und Lausanne, befaßt sich mit Sinn und Bedeutung des jüdischen Bildverbots. Es solle nicht nur von der Götzenanbetung abgrenzen, sondern sei vor allem Zeichen eines transzendentalen Lebenskonzepts.

Viele fragen heute nach dem spezifischen Beitrag des Christentums zur Gestaltung des sozialen Lebens. Walter Kerber, Professor für Ethik und Sozialwissenschaften an der Hochschule für Philosophie in München, untersucht im Hinblick auf die Rechtsnorm, was angesichts der Kritik am Naturrecht in der traditionellen katholischen Soziallehre Geltung behält und wie diese weiterentwickelt werden kann.

Johannes Niemeyer, stellvertretender Leiter des Kommissariats der deutschen Bischöfe in Bonn, setzt sich mit dem Entwurf eines ersten Gesetzes zur Reform des Ehe- und Familienrechts auseinander. Die Familie sei nicht primär Objekt staatlicher Fürsorge, sondern eine vorstaatliche, eigenständige Ordnung.

Albert Brandenburg, Professor für Konfessionskunde des neueren Protestantismus in Paderborn und Sektionsleiter am Johann-Adam-Möhler-Institut, sieht in der Rezeption der wesentlichen Impulse lutherischen Denkens durch die katholische Kirche den Höhepunkt lutherischer Lehrintentionen. Er wird die Überlegungen seines Aufsatzes in dem Buch „Die Zukunft des Martin Luther" weiterführen, das noch in diesem Jahr erscheint.

Alter Kirchenbau - moderne Liturgie

Das Bemühen der modernen Theologie, die Konfessionen und die Religionen, selbst nichtreligiöse Weltanschauungen wie den Sozialismus theoretisch und praktisch der Kirche näherzubringen, hat einen bemerkenswerten Konflikt heraufbeschworen. Die überkommenen Kirchenbauten, Basiliken, Kathedralen, barocke Sakralräume und neugotische Pfarrkirchen geraten in Widerspruch zu einer Religiosität, die das Personale und Gesellschaftliche zur Grundlage der Liturgie macht. Dieser Konflikt liegt in der Natur der Sache; denn eine Theologie, die das „anonyme Christentum" nichtchristlicher und unreligiöser Weltanschauungen nach Art einer dogmatischen Entspannungspolitik herausarbeitet, tendiert zur Innerlichkeit, das heißt, sie zeigt auf, daß die personale Grundhaltung und das soziale Engagement das Wesen des Christentums ausmachen, nicht die Konventionen äußerer Formen oder Formulierungen und Symbole. Christ wäre demnach, wer den Glauben im Sinn einer ethischen Grundhaltung besitzt: der Mensch des guten Willens.

Gemessen an dieser existentiellen Norm erweist sich der alte Kirchenbau mit seiner Dreiteilung in Vorhof, Langhaus und Chor als sekundär. Diese alte religiöse Struktur der Kirchen entspricht nicht mehr den Anforderungen unseres demokratischen Bewußtseins. Wir wollen in der Kirche die Trennung von Klerus und Volk überwinden. Nicht das, was man in alter Zeit dachte, sondern das „Selbstverständnis" der Kirche, ihre heutige Geistigkeit, will man bewußtmachen. Ein propagiertes Ideal des modernen Kirchenbaus ist denn auch der „Neutralraum", das heißt, eine Versammlungsstätte, die durch keine äußere Formgesetzlichkeit einen religiösen Charakter bekundet. Um das, was sich damit anbahnt, zu illustrieren, denke man sich aus der Innenstadt Münchens den Dom, St. Peter, Heilig Geist, St. Michael und die Bürgersaalkirche weg und an ihre Stelle Sakralbauten im Stil des Kaufhofs an der Ecke des Marienplatzes gesetzt. Sozial und praktikabel wäre eine solche Architektur als Kirchenbau zweifelsohne. Ob sie auch menschlich wäre, bleibt dahingestellt. Auf jeden Fall wäre die Innenstadt Münchens durch diesen Austausch der alten Kirchen mit den neuen Neutralbauten religiös und anthropologisch zerstört. Das gleiche gilt auch für die Innenräume der Kirchen. Man kann ihre Ausstattung nicht beliebig verändern und sie zu Versammlungsräumen umfunktionieren, ohne damit zugleich ihr religiöses und menschliches Programm zu liquidieren.

So hat die liturgische Idee der „circumstantes", der „Zusammenstehenden", einen Gemeinschaftsraum entworfen, der in Widerspruch zur überkommenen Sakralarchitektur gerät. Niemand wird das soziale und ökumenische Bemühen, das sich in den neuen Gottesdienstformen ausspricht, abwerten. Niemand kann jedoch die Schwierigkeiten übersehen, die sich aus dem neuen Ansatz der Liturgie ergeben. Wesentliche Ele-

mente des alten Kirchenbaus erscheinen aus der Perspektive einer „demokratischen Liturgie" überflüssig: Nebenaltäre, Reliquienschreine, Kanzeln, Kommuniongitter, Choraltäre und Grabdenkmäler werden verändert oder entfernt. Bei einem „politischen Nachtgebet" oder einer „Multimedien-Messe" wirken barocke Reliquienschreine und romanische Dämonenkapitelle tatsächlich wie surrealistische Dekorationen. Haben sie eine entsprechende ästhetische Qualität, läßt man sie als Kunstwerke gelten. Man restauriert sie, hebt sie heraus oder räumt ihnen einen besonderen Platz ein. Ihre Bedeutung als sinndeutende Werke in einem religiösen Ganzen haben sie verloren. Die entfremdeten Sinnbilder der Religion werden unverständlich. So gibt es selbst Geistliche, die das überkommene Ausstattungsgut der Kirche mit dem Verdikt des Abergläubischen oder der Magie, d. h. der Zauberei, abqualifizieren. Der Verweis Papst Pauls VI. in einem jüngst erschienenen Rundschreiben wiegt schwer: „Dazu haben viele ungeachtet der Ermahnungen und Regelungen des Heiligen Stuhls die Ausführungen der Liturgiereform zum Vorwand genommen, unpassende Änderungen an heiligen Stätten vorzunehmen und Werke von unschätzbarem Wert zu verderben und zu zerstreuen." Was noch mehr beunruhigt: Die Unkenntnis der alten Symbolik wächst. Denn ein Christentum, das sich auf „das Wesentliche", auf eine „dritte Konfession" oder auf „Kurzformeln des Glaubens" einschränkt, braucht keinen barocken Himmel mehr. Die Bildwelt der Bibel, die eine überkommene Kirchenkunst kultivierte, muß nicht mehr restauriert werden, wenn es auf personale Haltungen und soziales Engagement ankommt.

Inzwischen verstärkt sich in den Geisteswissenschaften die Einsicht, daß in den uralten Bildern der Bibel, in den Plastiken und Glasfenstern der Kathedralen und in den barocken Wandmalereien die unaufgebbaren Grundvorstellungen der Anthropologie weitergegeben werden. Die Psychologie erkennt mit C. G. Jung in der alten Symbolik die Archetypen. Die Religionsgeschichte sieht mit Mircea Eliade in der biblischen Bildwelt die elementaren Erkenntnisse des Menschen in den Sinn des Seins. Die Kunstgeschichte definiert mit der Schule von Aby Warburg den Menschen der mittelalterlichen Kultur als Inbegriff von Welt und Zeit („mundus – annus – homo"). Selbst die Naturwissenschaft erklärt mit Werner Heisenberg: „Schon früher habe ich zu formulieren versucht, daß es sich bei den Bildern und Gleichnissen der Religion um eine Art Sprache handelt, die eine Verständigung ermöglicht über den hinter den Erscheinungen spürbaren Zusammenhang der Welt, ohne den wir keine Ethik und keine Wertskala gewinnen können ... Diese Sprache ist der Sprache der Dichtung näher verwandt als jener der auf Präzision ausgerichteten Naturwissenschaften."

Diejenigen, die im Namen der neuen Liturgie, im Namen des Humanen und des Sozialen die ihnen unbegreifliche Ordnung der Altäre, Räume und Symbole purgieren, vereinfachen oder verkaufen, sollten einmal bedenken, ob sie dadurch nicht gerade das liquidieren, wofür sie so aktiv kämpfen: den Menschen und die unaufgebbaren Normen jeder Gesellschaft.

Herbert Schade SJ

Bernhard Stoeckle OSB

Rechtfertigung der Tugend heute

Die Unlust an der Tugend wie auch die Behauptung von ihrer offenkundigen Untauglichkeit, menschliches Dasein aufzubessern, haben in Praxis und Theorie zu Versuchen geführt, Tugend abzulösen, d. h. sie durch etwas anderes und effizienteres für den Menschen zu ersetzen[1]. Von den zahlreichen Bewußtseins- und Verhaltensänderungen, welche in neuerer Zeit die Heraufkunft eines neuen sozialen Richtmaßes moralischer Bewertung zu verantworten haben, ist wohl jene am bedeutsamsten, die es fertiggebracht hat, an die Stelle der Tugend als des moralischen Kriteriums der Ehre die Leistung als moralischen Richtwert für das Prestige zu setzen[2]. Diese Ablösung der auf Tugend gründenden Ehre durch das auf Leistung bauende Prestige hängt aufs engste zusammen mit dem allgemeinen Wandel vom qualitativen zum funktional quantitativen Lebensstil. Wo immer sich dieser Wandel durchgesetzt hat, ist der Tugend der Boden unter den Füßen weggezogen. Mit dieser Beobachtung korrespondiert des weiteren die Feststellung, daß gegenwärtig sehr viele mitmenschliche Kontakte und soziale Bezüge nur noch rein funktionalistisch geregelt werden, ohne jede auf Werte gründende Verbindlichkeit, zweifellos der wohl spezifischste Effekt einer fortschreitenden Mechanisierung aller menschlichen Lebensbereiche[3]. Bei dieser Sachlage braucht man sich auch nicht mehr über die Auffassung zu wundern, soziale Prozesse seien schon dann in Ordnung, wenn sie hinreichend organisiert und kontrolliert würden. Ebenso liegt auf der Hand, daß es bei einer funktionalistischen Betrachtung und Handhabung der menschlichen Verhältnisse zu keinem Aufbau gerade dauerhafter Haltungen mehr kommen kann. Wenn etwas nicht mehr funktioniert (beispielsweise eine Ehe), dann macht man eben kurz und bündig Schluß damit.

Versuche, für die Tugend einen Ersatz zu schaffen, an ihre Stelle etwas anderes zu setzen, begegnen seit neuestem auch in der Form sehr radikal gehaltener Programme und Planungen. Der in dieser Hinsicht derzeit wohl typischste Entwurf wurde von B. F. Skinner in seinem Buch „Jenseits von Freiheit und Würde" (Hamburg 1973) vorgelegt. Seiner Meinung nach kommen wir Menschen von heute gar nicht daran vorbei, an unserem Verhalten weitreichende und ganz einschneidende Veränderungen vorzunehmen. Zu solch einer Operation aber reichen die überkommenen Verhaltenstheorien,

[1] Verkürzte und überarbeitete Fassung eines Vortrags, der am 19. Januar 1974 im Rahmen der Tagung „Tugend abgeschrieben?" vor der Katholischen Akademie Bayern in München den moraltheologischen Beitrag zur Erneuerung der Tugendlehre darzulegen versuchte.

[2] W. Korff, Norm und Sittlichkeit (Mainz 1973) 151.

[3] F. Pöggeler, Die Vertreibung der Tugenden, in: Caritas 75 (1974) 6.

die im Grund moralische Theorien gewesen sind, nicht mehr hin: sie führten das Verhalten der Menschen „nirgendwohin", brachten damit nichts an wirklichen Verbesserungen des menschlichen Daseins ein. Deshalb sind sie auch untauglich, das, was der Mensch für seine eigene Zukunft veranlassen muß, in die Wege zu leiten und zu einem geglückten Ende zu führen. Den Luxus solcher Unwirksamkeit können wir uns in Anbetracht der heutigen Weltsituation nicht weiter mehr leisten. Was vielmehr nottut, ist eine Verhaltenstechnologie, das heißt, es gilt ganz konkret auf eine von der technischen Vernunft konzipierte und mittels technischer Praktiken und Instrumente in den Menschen eingeführte Steuerung hinzuarbeiten. Einer derartigen, die Freiheit des Menschen überspielenden und seine Würde außer Kurswert setzenden Lenkung wird es gelingen, den Menschen ähnlich wie eine ferngesteuerte Maschine je nach Erfordernis da- und dorthin zu bewegen, ohne Chance für den Menschen, so etwas wie eine Gegenlenkung oder ein Ausscheren aus dem programmierten Kurs zustande zu bringen.

Diese Steuerung menschlichen Verhaltens wertet Skinner nicht als Notstandsmaßnahme, er hält sie vielmehr für etwas im echten Sinn Fortschrittliches. Ihr gegenüber erweist sich das Bild vom autonomen, sich seiner Freiheit bewußten und auf seine Würde pochenden Menschen als rundweg überholt und veraltet (29). Man wird sich angesichts dieses Entwurfs einer die Moral völlig überflüssig machenden Verhaltenstechnologie natürlich fragen, ob ihm in der Tat jedes wertende Element abgeht und welches Instrumentarium ihm angemessen ist. Darauf gibt Skinner zur Antwort: Die Verhaltenstechnologie ist ethisch neutral (155): man mag sie nach alter Redeweise verbrecherisch oder heilig nennen. Sie ist sodann ohne Kontrolle nicht zu leisten. Diese Kontrolle ist jedoch nicht moralischer Natur, sondern nach Art einer permanenten technischen Wartung und Überprüfung des menschlichen Verhaltens vorzunehmen (48). Mittels der Verhaltenskontrolle gilt es schließlich, automatische Tüchtigkeiten zu schaffen, welche die Verwirklichung der geplanten Ziele sicherstellen (72). Im übrigen steht Skinner mit seiner Auffassung nicht allein.

Schon einige Zeit vor ihm hatte A. Koestler (Das Gespenst der Maschine, Wien, Zürich, München 1968) eine ähnlich technologisch orientierte Position bezogen. Ausdrücklich bekennt er sich zu der Überzeugung, daß der Fortgang der menschlichen Geschichte nicht durch eine Stärkung der sittlichen und emotionalen Kräfte des Menschen, sondern nur durch eine mittels manipulatorischer Eingriffe bewerkstelligte Weiterentwicklung des menschlichen Gehirns zu meistern ist. Zwar würde er es für sich persönlich bei weitem vorziehen, seine „Hoffnungen auf die moralische Überzeugungskraft des Wortes und des guten Beispiels (zu) setzen. Aber wir sind nun einmal eine kranke Spezies und haben für derlei nur taube Ohren. Angefangen vom Zeitalter der Propheten bis herab zu Albert Schweitzer hat man es immer wieder versucht. Was dabei herauskam, ist . . ., daß wir gerade genug Religion in uns haben, um hassen zu können, aber nicht genug, um einander zu lieben" (368). Eben dieses Versagen der Moral veranlaßt Koestler zu der Forderung, jene neuen Territorien, die in den Windungen der Großhirnrinde liegen und die noch auf ihre Eroberung warten, wissenschaftlich zu erschließen (vgl. 325).

Angesichts solch wahrhaft apokalyptischer Szenerie wird die Behauptung nicht übertrieben sein, daß der Mensch, wenn er derartigen Planungen um seiner selbst, um seiner Freiheit und Würde willen entkommen möchte, eigentlich nur eines tun kann: sich neu mit der Tugend zu arrangieren. Mit anderen Worten: Zur Verhaltenstechnologie gibt es keine andere Alternative als eben die Tugend. Der Entscheid für sie verlangt jedoch als erstes, daß in offener Konfrontation zu den vorgeführten Herausforderungen Tugend auch eine neue Bestimmung erfährt.

I. Skizzen zur Neufassung einer rational-kommunikativen Tugendlehre

Im Blick auf die Gefährdungen, denen das Menschsein heute von seiten gerade verhaltenstechnologischer Planungen ausgesetzt ist, gilt es für eine Ethik, die rational-kommunikativ sein will, Tugend sichtbar zu machen als letzte, wertbestimmte Grundhaltung gegenüber dem Humanum. Dies derart, daß zugleich auch deutlich wird, daß ohne solche Grundhaltung der Mensch mit seinem Selbstverlust zu rechnen hat.

Abgrenzung der Tugend von der Sitte

Will Tugend als sittliches Verhalten behauptet und in ihrer Eigenständigkeit festgehalten werden, muß sie ungleich konsequenter und überzeugender, als das bisher geschah, abgehoben werden von jenem Komplex menschlichen Verhaltens, den man mit gesellschaftlicher Konvention, tradierten Gewohnheiten, bürgerlichen oder proletarischen Sitten oder auch kurz mit Brauchtum bezeichnet. Demzufolge kann auch eine Erneuerung der Tugend nicht darin bestehen, lediglich alte Konventionen durch neue zu ersetzen. Desgleichen ist die Tugend abzugrenzen von der sogenannten Rolle als der Summe der Erwartungen, wie sich der Inhaber einer Position innerhalb der Gesellschaft verhalten sollte. Denn solche Rollen leiten zwar ihre Geltung von Normen ab, sind aber doch, so wenigstens in der Theorie von Rüdiger Lautmann, mit sittlichen Werten nicht analytisch, sondern lediglich empirisch verbunden. Wenn man in der Moraltheologie der jüngeren Vergangenheit auf diese von der Sache her geforderten Unterscheidungen nicht hinreichend aufmerksam gemacht hat, so dürften dafür zwei Gründe verantwortlich zu machen sein:

1. Schon seit längerem befinden wir uns gesamtgesellschaftlich gesehen im Stadium einer sittlichen Flaute und Erschlaffung. Wann immer solche Phasen eintreten, läßt sich die Beobachtung anstellen, daß man Tugend und Tugenden vorwiegend in den Zonen peripherer und äußerlicher Verhaltensweisen anzusiedeln pflegt und damit Randbezirke des menschlichen Verhaltens mit Akzenten versieht, die eigentlich den zentralen Einstellungen vorbehalten sein sollten. Sitte wird also zur Sittlichkeit aufgeputzt. Auf diese Weise kommt es dann dazu, daß etwa Fleiß, Sparsamkeit, Unterordnung, gute

Umgangsformen, auch Kleidersitten (vielfach fälschlich sekundäre Tugenden genannt) einen ungleich höheren Stellenwert erhalten als die eigentlich primären Tugenden, deren Anspruchscharakter mehr oder weniger verblaßt ist. Nach Sombart hat diese Umorientierung geschichtlich gesehen im 15. Jahrhundert, im Quattrocento der beginnenden Renaissance, ihren Anfang genommen. Diese Epoche gilt ja als die eigentliche Geburtsstunde der sogenannten bürgerlichen Tugenden, die – wie Dieter Wyss es ausdrückt – der Ökonomie von Hamstern, Bibern und Bienen mit den Begriffen „sparsam", „arbeitsam", „fleißig" usw. entnommen sind[4]. Damit wurde auch schon die Voraussetzung dafür geschaffen, daß Tugend keine Bewunderung, schon gar nicht mehr Begeisterung und Hochachtung auf sich zog, daß Tugend vielmehr mit jener Art von Zwangshaftigkeit ausgestattet wurde, die für Etiketten nun einmal typisch sind.

2. Manches spricht dafür, daß unsere kirchliche Moral weitgehend eine Kindermoral gewesen ist, als solche mehr am Bild des infantilen und unmündig gebliebenen Menschen orientiert war und insofern nicht unwesentlich zur Verbreitung auch von Infantilismus beigetragen hat; Kindermoral ist aber, wie Piaget auseinandergesetzt hat, weitgehend eine Moral der Sitte, des Gehorsams und der Routine[5].

Tugend als Grundhaltung und als Werthaltung

Tugend hat nach ihrer subjektiven Seite hin, also im Blick auf ihren Träger, ihren Platz in der Kategorie der Haltungen oder, wie man auch neuestens sagt, der sogenannten Handlungsbahnen. Damit trägt sie dem Umstand Rechnung, daß der Mensch in seiner Geschichte auf eine gewisse Kontinuität wie auch Selektivität seines Handelns angewiesen ist. Nur auf diese Weise wird ihm die innere Stabilität und Konsistenz seines Daseins garantiert. Nur auf diese Weise wird er davor bewahrt, daß der Vollzug seines Lebens in unzusammenhängende punktuelle, stets neue partikuläre, mühevolle Setzungen zerfällt. Es wäre ja auch im höchsten Maß sinnlos, wenn der Mensch jeden Tag bei einer Art Nullpunktsituation ansetzen müßte, um eine tragbare Einstellung zu sich, zu den Mitmenschen und zur Welt aufzubauen. An jedem solchen Tag würde ein neues Chaos beginnen. Im übrigen sollte man keinen Zweifel darüber aufkommen lassen, daß Moralität als solche überhaupt nicht entstehen kann, wenn nicht durch Entwicklung von Dispositionen, bestimmten Prinzipien, entsprechend zu handeln. Andernfalls wäre alles richtige Handeln nur ad hoc motiviert, sei es aus egoistischen oder spontan altruistischen Impulsen[6].

Indem Tugend sodann verdeutlichend als Grundhaltung sich bestimmt, wird sichtbar gemacht, daß es sich bei ihr um eine personhaft integrierte, in der Personmitte des Men-

[4] D. Wyss, Strukturen der Moral (Göttingen 1968) 195.

[5] J. Piaget, Das moralische Urteil beim Kind (Zürich 1954); vgl. G. Allport, Gestalt und Wachstum der Persönlichkeit (Meisenheim 1970) 228.

[6] Vgl. W. K. Frankena, Analytische Ethik (München 1972) 84.

schen selbst verankerte Haltung handelt. Solchermaßen deutet Tugend auf Entschiedenheit, auf das Bleiben in und bei der Entscheidung. Allein dieses zutiefst personale Ferment sichert sie vor dem Abgleiten zu erstarrten Handlungsweisen, zu fixierter Routine, gewährleistet Vertrautheit und garantiert schließlich die Ganzheitlichkeit des menschlichen Daseins. Diesen engen Zusammenhang von Tugend und Personsein zu betonen, scheint aus zwei Erwägungen wichtig: einmal, weil sich immer wieder zeigt, daß sich so manche als Tugend gewachsene Haltung, infolge des Gesetzes der funktionalen Autonomie der Eigenschaften, der personalen Regie entwindet, sich ihr gegenüber verselbständigt und zu einem gleichsam maschinellen Selbstläufer oder gar zu einem Zwangsritual wird. Zum andern ist Tugend als Grundhaltung der Person in der Lage, den oft so unverständlichen Zwiespalt zwischen öffentlicher und privater Haltung zu überwinden und damit ein Auseinanderbrechen der Persönlichkeitsstruktur zu verhindern[7].

Tugend als Grundhaltung ist sodann wertbestimmt. Ihr kommt die Auszeichnung des qualitativ Anspruchsvollen zu. Damit sichert sie dem menschlichen Dasein die Höhe und den Rang eines im echten Sinn sittlichen Niveaus. Als positiv qualitative Größe unterscheidet sich die Tugend von den rein funktional bestimmten Begabungen des Menschen, die wohl Tüchtigkeit, aber nicht schon ethisch bedeutsame Qualitäten vermitteln. Es ist keine Frage, daß wir uns heute schwertun, diesem Strukturelement Rechnung zu tragen. Unser pragmatischer und technischer Lebensstil ist weitgehend von Wertneutralität gekennzeichnet. Es fällt dementsprechend nicht leicht, auf Wertziele hin nicht nur Handlungen und Taten zu setzen, sondern auch Haltungen zu entwickeln.

Aber noch aus einem anderen Grund scheint es notwendig, dieser Sicht der Tugend als wertbestimmter Grundhaltung einigen Nachdruck zu verleihen. Bisweilen wird nämlich so getan, als gelte es genau zwischen einer Moral der Werte und einer Moral der Tugenden bzw. Eigenschaften zu unterscheiden. Nichts gegen eine solche Unterscheidung. Aber alles dagegen, daß unter Berufung auf diese Unterscheidung beide Formen von Moral als miteinander rivalisierend betrachtet werden. So etwas führt leicht zu der Vorstellung, als müsse man zwischen beiden sich entscheiden. Demgegenüber ist zu betonen, daß Moral der Werte und Moral der Tugenden bzw. Eigenschaften zwei einander ergänzende Aspekte ein und derselben Sache sind[8]. Unter dieser Voraussetzung gibt es dann für jeden Wert eine entsprechende sittlich gute Eigenschaft (häufig unter demselben Namen), die aus der Disposition oder Neigung besteht, dem Wert entsprechend zu handeln. Und für jede sittlich gute Eigenschaft gibt es einen Wert, der jene Handlungsweise definiert, in der die Eigenschaft Ausdruck findet. Um ein berühmtes Wort Kants abzuwandeln: Prinzipien ohne Eigenschaften sind unvermögend, Eigenschaften ohne Prinzipien sind blind.

Der von der Tugendhaltung verkörperte verlebendigte Wert ist streng auf die Erhal-

[7] Vgl. B. Götz, Erfahrung und Erziehung (Freiburg 1973) 223.

[8] W. K. Frankena, a. a. O. 84.

tung und Bewahrung des *Humanum* bezogen. Dies in einer Weise, daß ohne diesen Bezug die Substanz des Humanum auf Dauer nicht garantiert werden könnte. Es muß also gezeigt werden können, daß Tugend eine Notwendigkeit darstellt, die in der Struktur des Humanum selbst gründet und demnach keinesfalls eine heteronome Zumutung darstellt. Dabei ist allerdings klarzulegen, daß dieses Humanum, auf das der Tugendwert innerlich hingeordnet ist, nicht individualistisch verengt vorgestellt werden darf, sondern bereits im Ansatz nach seiner auch sozialen Dimension aufgefaßt wird. Tugend ist demzufolge nicht Angelegenheit der einzelnen Seele, des solus ipse, sondern wesentlich in den sozialen Kontext eingebettet. Tugend gibt es demnach nur im Mitsein, nicht aber im exklusiven Fürsichsein.

Die Bezogenheit, die der Tugend als wertbestimmter Grundhaltung gegenüber dem die Tugend von dem Verdacht abzuschirmen, daß sie im letzten doch so etwas sei wie eine das elementare Menschsein behindernde oder entfremdende Größe. Die Beachtung der Zuordnung zum Humanum schützt die Tugend darüber hinaus vor der Gefahr einer Ideologisierung ihrer selbst. Gegenüber einer solchen Verfremdung der Tugend zeigte man sich innerhalb der traditionellen Ethik nicht immer gefeit: man denke nur an so manche hochtönenden Lobpreisungen der Keuschheit. Da konnte man schon den Eindruck gewinnen, als sollte der Mensch einer Ideologie von Reinheit und engelgleichem Leben zum Opfer gebracht werden.

Die Bezogenheit, die der Tugend als wertbestimmter Grundhaltung gegenüber dem Gewissen eignet, bringt noch ein weiteres Element ihrer selbst zum Vorschein: jenes Humanum nämlich, um das es hier geht, ist ja keine immobile und abstrakte Größe, sondern konkrete, lebendige Geschichtlichkeit und nur in dieser anzutreffen. Als geschichtliche Größe aber unterliegt das Humanum dem Gesetz der Entwicklung, der prozessualen Entfaltung, der Veränderbarkeit und Abänderbarkeit. Daraus ergibt sich, daß die auf das Humanum bezogene Tugend aus sich heraus wesenhaft offen zu sein hat für Innovationen, für Veränderungen im Sinn von Weiterbildungen. Das Ziel solcher Innovation, nämlich die je zeitentsprechende Formulierung und Weiterentwicklung des Ethos, kann freilich nur erreicht werden, wenn das Erneuerungsbestreben selbst nicht zerstörend revolutionäre, sondern konservative Bedeutung hat. Konservativ steht hier im Gegensatz zu reaktionär und restaurativ, denn reaktionäres Wollen ist im eigentlichen zukunftsfeindlich, restauratives Wollen will Vergangenes einfach wieder herstellen. Dem konservativen Willen hingegen geht es um die Zukunft, diese aber in der Kontinuität mit der Geschichte. Er baut auf der Voraussetzung einer bleibenden Identität des Menschen während seines Gangs durch die Geschichte.

Eben die Ausrichtung der Tugend auf das geschichtliche Humanum und die damit aufgegebene Abwandelbarkeit und Abwandelbedürftigkeit ihrer selbst läßt auch deutlich werden, wo der lebendige *Ausgangspunkt* bzw. der *Auslösefaktor* für die Behandlung der Frage, welche Tugend jetzt gerade notwendig und erforderlich sei, zu suchen ist: er liegt in gewissen Erfahrungen des konkreten Ethos, in der Regel, wenn nicht sogar in erster Linie, in den Sinnverfehlungen des Ethos, das heißt: in jener Art von

sittlichen Erfahrungen, die bereits im unreflektierten und naiven Bewußtsein sich als Fehlformen und Fehlerscheinungen des Sittlichen abzeichnen und die in der spontanen Erkenntnis, daß es so nicht geht und daß es so nicht weitergehen darf, ihren erkenntnismäßigen Niederschlag finden. Die Tugenden sind also gültig zu entwickeln „als die logisch-präskriptive Postulierung dessen, was die konkrete Sittlichkeit beansprucht zu sein, aber noch nicht ist“ [9].

Dieser Aufweis der Bedeutung bestimmter, durch das konkrete Ethos vermittelter Erfahrungen ermöglicht uns unmittelbar den Überstieg von der mehr theoretischen Skizzierung der Tugend als solcher zu unserer heutigen Situation, also den Einstieg für die Behandlung der Frage, was denn gerade in unserer Gegenwart Tugend notwendig macht und welche besonderen Tugenden für diese unsere Zeit erforderlich seien. Auf drei exemplarische Phänomene sei kurz eingegangen.

Fehlhaltungen unserer Zeit

1. Wenn man Konrad Lorenz glauben darf, bekundet unsere Gegenwart eine wachsende und bestürzende Intoleranz gegenüber allem, was mit Unlusterfahrungen und Unlustzumutungen zusammenhängt. Es schwindet damit insbesondere die Fähigkeit, harte Arbeit in solche Unternehmen zu investieren, die erst in späterer Abfolge einen Gewinn an Befriedigung versprechen. Die Kehrseite davon ist jedoch ein ungeduldiger, ja gewalttätiger Drang nach sofortiger Befriedigung aller aufkeimenden Wünsche. Dieser Umstand rechtfertigt es, von seelischer Retardierung, mehr noch von infantiler Regression zu sprechen. Aus leicht einzusehenden Gründen zeitigt dieser Zustand auf dem Gebiet sittlicher Verwirklichung äußerst schwerwiegende Folgen: mit dem Verlust der Bereitschaft, ein weitgestecktes und hochliegendes Ziel zu verfolgen, kommt auch die Möglichkeit zum Erwerb anspruchsvoller sittlicher Haltungen abhanden. Der Drang nach Sofortbefriedigung führt sodann zwangsläufig zu einer unkontrollierten Freisetzung von Libido und Aggression, oder anders gesagt zur Unfähigkeit, Triebaufschub und Triebsublimierung überhaupt noch zu leisten.

2. Nach den Ausführungen von Alwin Toffler (Zukunftsschock) unterliegt der Mensch von heute einem Beschleunigungsschub, dem er sich nicht weiter mehr anzupassen vermag. Dieser Umstand führt nicht nur zu einem Bruch mit der Vergangenheit, sondern auch dazu, daß anstelle langfristiger oder mittelfristiger Planungen und Einstellungen lediglich kurzfristige Programme und Verhaltensweisen Platz greifen können. Die Zeit wird zunehmend komprimiert auf den flüchtigen Moment des Augenblicks, sie schrumpft in einzelne, wechselseitig sich überaus schnell ablösende Zeitpartikel. Das führt nicht zuletzt auch dazu, daß die Beziehungen des Menschen zu den Dingen, Werten und zu seinesgleichen immer kürzer werden. Eine Liebe, bis der Tod euch scheidet,

[9] G. Kehrer, Wie christlich ist die christliche Ethik?, in: Zschr. f. evang. Ethik 16 (1972) 10.

ein Ausharren beim andern bis zum letzten ist unter solchen Voraussetzungen nicht mehr zu vollziehen. Die Kontakte mit den Partnern und den Dingen des Lebens werden immer flüchtiger. In einem solchen Klima scheint es kaum noch möglich, ein derart bleibendes und dauerhaftes Engagement, wie es in ethischer Hinsicht die Tugend verlangt, auf die Beine zu bringen. Das Leben zerfällt ja in einzelne, punktuelle, untereinander durch nichts mehr verbundene Setzungen, die, sobald sie gesetzt sind, schon wieder bedeutungslos werden.

3. In einem gewissen Kontrast zu der Intensität des sinnlich fixierten, auf Lust und Abreaktion eingestellten Lebensstils der Gegenwart macht sich innerhalb unserer Gesellschaft auch eine ausgesprochen neognostische Bewegung geltend. Sie wird getragen von intellektueller Leidenschaft und gibt sich zu erkennen als Mythologisierung der reinen Lehre sowie in Konsequenz davon als voluntaristischer Utopismus, als Purismus der Tat und der Aktion. Das herausragende Merkmal dieses Phänomens ist die Flucht aus der Endlichkeit von Geschichte und Zeit in den jenseits aller Geschichte liegenden Paradieszustand einer Übermenschheit. Ihre Antriebsfeder ist die Verachtung des Seienden, der Haß gegen das Bestehende und der von diesem Haß ausgelöste permanente wie intolerante Drang nach revolutionärer Veränderung aller Verhältnisse. Diesem Bedürfnis, die Welt pausenlos in Bewegung zu halten, muß dann auch alles Anhalten, Verhalten, Verweilen, alles Dauerhafte und Überdauernde als Stillstandsquelle der Entfremdung, Selbstbetrug und „rigor mortis" erscheinen[10]. Bei einer solchen Einstellung, das ist keine Frage, kann es für den Menschen zu keiner Dominanz bestimmter Motive, zu keinen stabilen Werthaltungen mehr kommen. Der Wert wird ja seiner inneren normativen Kraft beraubt, lediglich in seiner suggestiven, psychisch intensivierenden Potenz herausgestrichen. Das Wollen selbst bleibt inhaltslos, die Bindungen, die es eingeht, sind nahezu beliebig austauschbar.

Die eben kurz vorgestellten Vorgänge im Bereich des heutigen Ethos werden einhellig als schwerwiegende Beeinträchtigungen des Humanum beurteilt. Speziell der Ethiker wird an ihnen ein gemeinsames Negativum besonderer Art herauszustellen haben. Sowohl das Phänomen der infantilen Regression wie auch das Phänomen des auf Kurzfristigkeit angelegten Lebensstils und der voluntaristische Utopismus: all diese Erscheinungen machen es je auf ihre Art dem Menschen ungeheuer schwer, sich Entschiedenheiten qualifizierter und dauerhafter Art überhaupt anzueignen. Sie liefern ihn damit radikal einer Orientierungs- und Steuerlosigkeit aus. Genau diese Beobachtung läßt die Notwendigkeit und Unabdingbarkeit habitueller Qualitäten für das menschliche Dasein eindrucksvoll hervortreten. Sie zeigt aber auch, welche Haltungen materieller Art eine besondere Betreuung nötig haben.

[10] Th. Molnar, Die Linke beim Wort genommen (Stuttgart 1972) 23 ff.; B. Guggenheimer, Die Neubestimmung des subjektiven Faktors im Neomarxismus (Freiburg 1973) 89.

Notwendige Tugenden

Angesichts der Gefahren, welche dem Humanum durch das Phänomen der infantilen Regression und der für ihn typischen Störung der Unlust-Lust-Ökonomie erwachsen, scheint es dringend geboten, Haltungen aufzubauen, welche im Rahmen einer schöpferisch-personalen Triebsteuerung vor allem die Frustrationstoleranz, die Bereitschaft zu Verzichtleistungen, neu erwecken und auf diese Weise die Voraussetzung für ein Gelingen des individualen Reifungsprozesses, echt menschlicher Mündigkeit sicherstellen. Unter dieser Rücksicht spricht vieles dafür, die alte Tugend der Temperantia, des „Maßes", unserer Zeit als Erfordernis des Humanum selbst neu auszulegen: als der der Anfechtung triebenthemmender Regression sich widersetzende und dem Erfordernis seelischer Progression und Mündigkeit zugeordnete Tugendwert.

Soll sodann verhindert werden, daß der Mensch vom Beschleunigungsschub überrollt und der Fähigkeit beraubt wird, Zeit aufzubringen für etwas und für jemanden, bedarf es nach Toffler einer Skala schöpferischer Strategien zur selektiven Gestaltung, Ablenkung, Verlangsamung des Wandels: „Der einzelne benötigt außer einer von Grund auf neuen Bildung auch neue Grundsätze zur Planung und Steuerung des Lebens" (295). Das beinhaltet im einzelnen: Bereitschaft zur Reizabschirmung, Befähigung, den Stecker mal aus der Dose zu ziehen und sich vorübergehend abzukapseln (298), sodann Einrichtung personaler Stabilitätszonen. Diese bestehen aus dauerhaften Beziehungsfeldern, die ungeachtet aller anderen Veränderungen sorgsam konserviert werden. Schließlich Schaffung von situativen Gruppierungen, welche freilich nur von Menschen zu leisten sind, die imstande sind, an einer Stelle zu bleiben, und die sich selber aushalten bzw. mögen können (195).

Bringt man diese Postulate auf einen mehr theoretisch ethischen Nenner, so zeigt sich als die ihnen entsprechende Haltung die Andreia, die Standfestigkeit. Diese vermittelt ja in ganz eminenter Weise die Befähigung des Ausharrens und Aushaltens, den Mut zur Treue gegenüber Bindungen und Einlassungen mittelfristiger oder langfristiger Art. Sie schafft auch die entscheidende Wegbereitung für so wichtige Zeitstopper wie Muße, Freundschaft, bei sich verweilen können[11].

Was schließlich zur Bewältigung der neognostischen und voluntaristischen Vermessenheit nottut, ist die Wiederentdeckung einer elementaren und alles durchdringenden Wahrhaftigkeit, die kraft ihrer Teilkomponenten, wie da sind: Nüchternheit, Realitätssinn und existentielle Demut, den Menschen Ja sagen läßt zu seiner konstitutionellen Endlichkeit, zu seiner Unvollendbarkeit innerhalb der Geschichte. Es zeigt sich ja, daß der Mensch erst in dem Augenblick, da er sich mit der Kontingenz seines Daseins einverstanden erklärt, für ein realitätskonformes Handeln befähigt wird.

[11] Vgl. auch K. Tuchel, Ziele und Aufgaben einer Philosophie der Gesellschaft, in: Frankfurter Hefte 25 (1970) 319–325.

II. Theologisches zur Tugendlehre

Wenn abschließend die Frage nach einem ausgesprochenen theologischen Beitrag zur Erneuerung der Tugendlehre aufgegriffen werden soll, gilt es zunächst einmal, auf einige theologische Vorbehalte kurz aufmerksam zu machen.

Unter Hinweis auf die Beobachtung, daß das Neue Testament den klassischen Begriff der „Arete" kaum verwendet, daß insbesondere die Botschaft von der Rechtfertigung mit ihrer Idee von der allein durch Gott geschenkten Heiligkeit jede moralische Leistung und jede autonom vollzogene sittliche Verwirklichung einem radikalen Einspruch aussetze, wird von einer Reihe moderner Theologen die Behauptung, Tugend sei ein ursprünglich und unmittelbar christliches Thema, rundweg in Abrede gestellt. Man hält deswegen auch eine Verbindung von humaner Tugendlehre und christlicher Theologie, wie sie von Ambrosius über Augustinus, Thomas von Aquin bis hin zu Schleiermacher immer wieder versucht worden ist, für höchst fragwürdig.

An dieser Ansicht ist gewiß manches Zutreffendes auszumachen. Menschliche Tugend steht innerhalb des neutestamentlichen Ethos zumindest optisch nicht in jener zentralen Position, die ihr in der antiken Sittlichkeitstheorie zukam. Es gibt auch, wie wir noch zeigen werden, so etwas wie eine Relativierung menschlicher Tugend. Wohl nicht von ungefähr weist Phil. 4,8 – eine der wenigen Stellen übrigens, wo der Begriff Arete auftaucht – die Tugend dem Bereich des „to loipon", des „Übrigen" zu, dessen sich der Christ anzunehmen hat. Aber allein schon diese Feststellung läßt erkennen, daß das Neue Testament über die Tugend kein Totalembargo verhängt. Darüber hinaus läßt sie auch sichtbar werden, wie sehr gerade von der Basis und der Grundintention der neutestamentlichen Botschaft her die theologische Ethik durchaus nicht in Verlegenheit zu geraten braucht, wenn sie danach befragt wird, ob sie für die Behandlung des Tugendproblems etwas im echten Sinn Brauchbares, Förderliches, Eigenständiges leisten könne.

Ehrfurcht vor dem menschlichen Dasein

Die Rehabilitierung der Tugend als solcher wie auch die erfolgreiche Inangriffnahme der gerade heute als notwendig erkannten Verhaltensänderungen stehen und fallen mit der Anerkennung eines überaus entscheidenden Werts: der Würde und Unantastbarkeit nicht nur des Menschseins im allgemeinen, sondern auch jeder einzelnen menschlichen Persönlichkeit. Kann aber diesem Postulat eine rein auf sich selbst gestellte Ethik, eine sogenannte autonome Moral Genüge leisten? Kann sie es so überzeugend darlegen, daß es als zwingende Ableitung aus der vernünftigen Natur des Menschen verstehbar wird? Kant, Feuerbach und in etwa auch G. Szczesny halten das für möglich.

Nun wird sicherlich nicht in Abrede zu stellen sein, daß der Mensch mittels seiner eigenen Vernunft in die Lage gesetzt ist, sein eigenes Handeln vor der Gefahr der Beliebigkeit und der Willkür abzudecken und feste sittliche Markierungen aufzufinden.

Dennoch dürfte die menschliche Vernunft (nicht zuletzt in Anbetracht der geschichtlichen Gebrochenheit des Menschen selbst) wohl überfordert sein, wenn es darum geht, das Dasein auch nur eines einzigen Menschen absolut zu legitimieren und unter einen ebenso absoluten Schutz zu stellen. „Diese Überzeugung wächst dem Menschen vielmehr erst dort zu, wo er sich von der Vernunft eines letzten, ihn tragenden Grundes mit seinem Dasein in einem unbedingten Sinn verbürgt weiß." [12] Theologisch bedeutet das: nur wo geglaubt wird, daß jeder Mensch, auch der unscheinbarste und schwächste, ganz persönlich von der radikalen Menschenliebe Gottes umfangen und betroffen, somit als Partner dieses Gottes ausgezeichnet ist, erfährt das einzelne menschliche Ich eine durch nichts zu überbietende Legitimation, Unverfügbarkeit und Würde.

Eben dieses nur dem Glauben mögliche Bewußtsein von einer Transzendenz, welche „nicht entfremdet, aber auch nicht vergottet, sondern humanisiert" [13], eröffnet denn auch der theologischen Ethik und eigentlich nur ihr allein die Wahrnehmung jener Haltung, die als erstrangige und fundamentale der einzigartigen Position des Menschen gerecht wird: der tiefen Ehrfurcht vor jedem menschlichen Dasein, das, weil von Gott als Du angenommen und geliebt, teilhat am Geheimnis Gottes selbst. Was diese Tugendhaltung näherhin zu leisten hat, ist die unbedingte Achtung der menschlichen Personwürde, damit verbunden die Immunisierung gegen all jene Maßnahmen und Manipulationen, die den Menschen der Unzucht preisgeben, d. h. ihn auf das Niveau einer beliebig disponierbaren Gegebenheit des unpersönlichen Markts herabstufen. Insofern widersteht solch gläubige Ehrfurcht auch jeder Wissenschaftstheorie und jeder Praktik, die vorgibt, den Menschen rational völlig vermessen, erhellen und somit innerweltlichem Kalkül ausliefern zu können.

Von da aus wäre es unter anderem auch möglich, ja sogar dringend notwendig, die herkömmlich besonders verlästerten Tugenden der Scham und der Keuschheit neu zu bestimmen: nicht als Haltungen, welche gewisse, womöglich gar unanständige Teile am Menschen egoistischer Neugier entziehen, sondern als Einstellungen, welche gewährleisten, daß der im Geheimnis Gottes gründende Personwert des Menschen weder dem Exhibitionismus und der Prostitution noch der Auflösung in bloße, statistisch erfaßbare Funktionen preisgeben wird.

Darüber hinaus dürfte einer noch tiefergehenden Analyse der Aufweis nicht schwerfallen, daß die Haltung der Ehrfurcht vor dem Menschen als „homo in Deo absconditus" (Geborgenheit im Geheimnis Gottes) ihrerseits nichts anderes repräsentiert als die fällige anthropozentrische Dimension der drei göttlichen Tugenden, des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe.

Desgleichen kommt nun auch zum Vorschein, mit welch innerer Berechtigung die in den theologisch bestimmten Haltungen des Glaubens, Hoffens und Liebens gründende Ehrfurcht vor dem Menschen als jene Tüchtigkeit anzusprechen ist, die allein dazu

[12] W. Korff, a. a. O. 110 f.
[13] J. Moltmann, Der Mensch (Stuttgart 1971) 155.

befähigt ist, die aus unserer Zeitsituation als dringlich erkannten Haltungen des Maßes, der Standfestigkeit und der Wahrhaftigkeit mit der für sie im Grund unentbehrlichen letzten Sinnhaftigkeit auszustatten. Den Menschen interessiert ja aufs Ganze und aufs Ende hin betrachtet nicht, ob diese oder jene Haltung geschichtlich notwendig ist, sondern ob sie auch einen durch nichts zu bezweifelnden Sinn hat. Erst wenn ihm ein solcher bestätigt wird, empfängt er jenen Grad von innerer Sicherheit, den er braucht, um sich mit den geforderten Haltungen voll und rückhaltlos zu identifizieren. Mehr theologisch ausgedrückt bedeutet das: Nur wenn der Mensch sicher sein kann, zu einer absoluten und ein für allemal geglückten Zukunft und Geborgenheit gerufen zu sein, wird ihm jener Schwung zuteil, der ihn in die Lage versetzt, sein geschichtliches Dasein mit letzter Verantwortlichkeit und Zielgerichtetheit zu gestalten.

Vorbildethik

Theologische Ethik vermag indes über die Namhaftmachung und Herausstellung der Ehrfurcht als der dem Personwert und der Personwürde des Menschen angemessenen Haltung noch in einer anderen Hinsicht der Diskussion um die Tugend im echten Sinn fördernde Impulse zu vermitteln. Sie erscheint ungleich besser als eine nur innerweltlich konzipierte Ethik dafür ausgewiesen, die lebendige Tugend, oder besser noch den tugendhaften Menschen, als das primäre Instrument für die sittliche Unterweisung und die Aneignung sittlicher Werte geltend zu machen. Dazu veranlaßt von seiten wiederum des Neuen Testaments vor allem der eminent hohe Stellenwert, welcher den Titeln der Nachahmung und Nachfolge für die Ausbildung des Ethos zugewiesen wird. Darauf verweisen weiterhin der personal-dialogische Charakter gläubiger Sittlichkeit und nicht zuletzt auch die Abneigung gegen eine bloß normative und imperative Ethik, gegen eine abstrakte Gesetzesmoral. Eine diesbezügliche Ausrichtung würde nicht nur die theologische Ethik wieder stärker als Ethik der Vorbilder begreifen lassen, sie könnte auch zur Durchsetzung der Anerkenntnis verhelfen, daß dem im echten Sinn tugendhaften Menschen im Gegensatz zum abstrakten Gebot und zur theoretischen Norm wirklicher Gestaltcharakter zukommt. Das heißt: der tugendhafte Mensch pflanzt sich als lebendige Gestalt, als ansprechendes Vorbild fort, führt er doch zur Bewunderung und Nachahmung, läßt in all dem das Streben nach sittlicher Reife in das Anziehende und Beglückende einer personalen Begegnung eingebettet sein.

Dieser Möglichkeit und Notwendigkeit theologischer Ethik, sich als Vorbildethik neu zu profilieren, hat anhand von sorgfältigen ethnologischen Untersuchungen D. Wyss in seinem Buch „Strukturen der Moral" einen bemerkenswerten Rückhalt verschafft. Er zeigt nicht nur, daß der Tugendbegriff ursprünglich über die Struktur eines religiös fundierten Vorbilds entwickelt wurde, er hält auch grundsätzlich den tugendhaften Menschen dem bloßen Gesetz und jeder imperativen Ethik in der Humanisierung des menschlichen Daseins für eindeutig überlegen. „Das gelebte Ethos der

Tugend setzt die Bilderfülle der Antriebe fort, schließt diese dann zu wenigen, triebimmanenten, ausgewählten Gestalten zusammen, an denen sich der Mensch in seinen Möglichkeiten zu vollenden vermag" (195).

So nun die theologische Ethik es fertigbringt, sich auf eine Vorbildethik einzulassen, wird sie vor allem zwei Tatbestände sichtbar machen können: einmal, daß der tugendhafte Mensch auf seine Um- und Mitwelt weit weniger regressiv und nötigend einwirkt als das Gesetz und der punktuelle Imperativ. Es unterbleibt auch der gerade unter neutestamentlicher Rücksicht doch so fatale Selbstrechtfertigungscharakter der imperativen bzw. normativen Ethik. Sodann zeigt sich, daß Tugend nur überzeugt, solange sie gelebt, nicht aber gelehrt oder zerredet und damit zum Gegenstand der Diskrepanz zwischen Lehre und Leben wird. Sittliche Haltung kann nur auf der Grundlage eines intersubjektiven Geschehens angeeignet, nicht aber durch bloße Wissensvermittlung anerzogen werden. Fällt jedoch die Gestalt des tugendhaften Menschen oder das tugendhafte Leben aus, bleibt auf die Dauer nichts anderes übrig, als das menschliche Dasein allein durch Recht, Gesetz und das ganze auf Zwang und Nötigung abgestellte Arsenal einer imperativen Ethik zu reglementieren, eine Prozedur, die im Endeffekt mehr der Barbarisierung als der Humanisierung des Menschen zugute kommt.

So sehr nun auch die theologische Ethik gerade von ihren theologischen Voraussetzungen her zu menschlicher Tugend eine positive Einstellung zu beziehen hat, sie darf dabei nicht außer acht lassen, daß die um des Menschen selbst willen notwendige Tugend christlich gesehen nicht zu den letzten, sondern zu den vorletzten Dingen gehört. Weil Tugend unmittelbar Sache des Menschen ist, darf sie nicht mit jener Intensität betrieben werden, als sei sie das Ein und Alles des Menschen. Sie muß ernst, darf aber nicht todernst genommen werden. Anders gesagt: Der Pfad der Tugend ist nicht schon der Pfad des Heils. Er sichert lediglich mehr oder weniger gebrochen und unvollkommen die Bewahrung des Humanum innerhalb der Geschichte. Von da aus bis hin zur endgültigen Rettung des Menschen liegt eine Distanz, die durch keinen noch so qualifizierten Brückenschlag von seiten des Menschen zu überwinden ist.

Diese, wie ich meine, allein nur unter Voraussetzung des Glaubens mögliche Erklärung der Tugend zum Vorletzten ist von nicht geringer Bedeutung. Wo immer nämlich Moral autonomisiert und somit in die Schranken radikaler Immanenz verwiesen wird, bekundet sie unverkennbar die Neigung, in eine Moralhypertrophie auszuwandern. Sie drängt danach, den moralischen Anspruch zu übersteigern und ihn mit der Signatur eines Heils- oder Erlösungsmythos zu versehen. Wird solchermaßen Moral zum Gott des Menschen, ist zweierlei unausweichlich: es kommt einmal zu der bekannten Grausamkeit der Tugend. Treffend wurde dieses Phänomen schon von Pascal beschrieben: „Will man die Tugenden bis zum Äußersten, sei es nach dieser oder jener Richtung, so erweisen sie sich als Laster." [14] Wie sehr die Arroganz ethischer Unendlichkeit in mora-

[14] B. Pascal, Über die Religion und einige andere Gegenstände (Heidelberg 1947) 172.

lischen Zelotismus und Schrecken zu entarten vermag, dafür liefert unsere unmittelbare christliche und außerchristliche Gegenwart äußerst eindrucksvolle Belege. Zum andern läßt eine Totalisierung der Moral und der Tugend eine Überforderung des Menschen unausweichlich werden. Das aber führt auf die Dauer zu sittlicher Dekadenz und Erschlaffung. An moralischer Maximalisierung ist der Mensch noch jedesmal zerbrochen [15].

Die beklemmende Erfahrung, daß die Aufzucht der Moral zum Ein und Alles des Menschen auf dem Weg über die moralische Überbeanspruchung einer sittlichen Apathie sowie einer Antipathie gegen das Sittliche zusteuert, mußte auch schon eine bestimmte Richtung zeitgenössischer Theologie machen. In dem Bestreben, dem für göttlich-übernatürliche Mysterien nicht mehr ansprechbaren Menschen der Gegenwart wenigstens noch den Stifter christlichen Glaubens zugänglich zu erhalten, witterten manche fortschrittlich eingestellte Theologen ihre große Chance: sie entwarfen ein Jesusbild, das, aller religiösen Konturen entkleidet, mit überaus starken moralischen Akzenten versehen wurde: Jesus als politische Figur, als unermüdlicher Kritiker und Ankläger bestehender Zustände, als unentwegter Vorkämpfer radikaler Mitmenschlichkeit. Von solch weltbezogener Auslegung hoffte man, daß die Menschen gepackt und für die Botschaft des Jesus kraftvoll eintreten würden. Zunächst hatte es auch den Anschein, als ob damit namentlich unter der jüngeren Generation neue Sympathien für das Evangelium gewonnen würden. Da und dort fand die humanisierte Jesulogie nicht geringen Anklang.

Neuerdings jedoch mehren sich Anzeichen, die darauf deuten, daß der zum moralischen Superstar stilisierte Jesus eher abstößt als anzieht. Offenbar wird gespürt, daß Jesus, sofern er nur noch als moralische und menschliche Größe vorgestellt wird, für den Menschen, der nach dieser Vorlage sein Leben ein- und ausrichten will, einfach eine unerträgliche, weil unmenschliche Überforderung bedeutet. Ein solcher Jesus kann ja auch nichts Gewinnendes mehr ausstrahlen. Geht er doch zur Gänze auf in der Pose des moralischen Zeloten. Das Paradox ist vollkommen: ein Jesus, der den Menschen dadurch nahegebracht werden soll, daß seine Gestalt moralisiert und damit auf das Menschliche voll und ganz zugeschnitten wird, erzeugt eher Schrecken als Vertrauen. Jesus ist moralisch nur als der Christus zu verkraften, nicht als der Tugendhafte, sondern als der Heilige. Daran sich auszurichten, bedeutet für die Moraltheologie den bleibenden Ausgang für die christliche Bestimmung des Tugendmaßes.

[15] Vgl. A. Gehlen, Moral und Hypermoral (Bonn 1969) 142 ff.

Johann Baptist Metz

Karl Rahner — ein theologisches Leben

Theologie als mystische Biographie eines Christenmenschen heute*

I. Eine Frage anläßlich eines Inserats

Karl Rahner, 70 Jahre. Wo anfangen? Bei der Biographie? Bei der Bibliographie? Bei der Wirkungsgeschichte? Wo anfangen bei einem Mann, der – fast wie Shakespeare – keine Biographie zu haben scheint außer der seines Werks selbst? So beginne ich beim Anlaß und beim Veranlaßten. Karl Rahner, 70 Jahre: die Würdigungsartikel zirkulieren schon in den Zeitungen, in den Kirchenblättern und noch verbreiteteren Massenmedien. Der feierliche Ton hat Hochkonjunktur, höher bei den einen, ein wenig herbgestimmter bei denen, die sich in allen Situationen als Leute des Maßes und des Augenmaßes, der Übersicht bewähren – auch noch angesichts eines feuerspeienden Berges. Jedenfalls, die Anerkennungswelle rollt (noch einmal?), die Belobigungsliteratur läuft auf Hochtouren. Und zwischendurch immer auch Werbetexte! Im Blick auf die Theologenwelt wirbt gegenwärtig der Benziger-Verlag: „Es gibt kaum eine Richtung innerhalb der katholischen Theologie, die nicht irgendwie vom Werk Karl Rahners mitgeprägt worden ist." Richtig. Ich ziehe indes daraus nur den Schluß, daß, was schon in Werbetexten auftaucht, in einer theologischen Laudatio nicht wiederholt und belegt zu werden braucht. Im Blick auf das kirchliche und gesellschaftliche Leben inseriert soeben, aus gleichem Anlaß, der Verlag Herder: „Mit 600 000 Taschenbüchern unser erfolgreichster Taschenbuchautor: Karl Rahner." Und wer bezahlt den Preis, dachte ich mir, nicht den kalkulierbaren, sondern den anderen, von dem gleich noch die Rede sein soll? Immerhin, Taschenbücher, so sagt man, werden gelesen. Karl Rahner ist offensichtlich nicht nur bekannt, berühmt, er wird auch tatsächlich gelesen. Was aber macht sein keineswegs leichtes Werk zur verbreiteten Lektüre – nicht nur von Theologiestudenten, von Berufstheologen und Priestern, sondern auch von Wissenschaftlern und Künstlern, von Politikern und Ingenieuren, von Marxisten und Liberalen, offensichtlich aber auch von frommen Müttern (wie der meinen) und Ordensfrauen, zuweilen gar von Bischöfen? Wird hier etwa ein theologisches Bildungsinteresse in besonders gelungener Weise befriedigt? Oder brisantes Aggiornamento einer bislang allzu ungleichzeitigen Theologie vorgeführt? Theologie gar zu herabgesetzten Preisen verkauft? Vom Preis

* Vollständiger Text der Laudatio auf Karl Rahner, gehalten bei der Festakademie in München (am 2. März 1974). Der Text erscheint auch in der Festschrift für Karl Rahner „Christlichkeit diesseits und jenseits von Kirche".

der Rahnerschen Theologie, ich wiederhole mich, wird noch die Rede sein. Im übrigen ist Rahners Theologie nur in einem sehr bedingten Sinn informationsträchtig, bildungsintensiv. Und es gibt sicher modernere Theologen als ihn, abenteuerlichere Perspektiven zeitgenössischer Theologie als die Rahners; Karl Rahner ist nur in einer sehr spröden, fast unbequemen Weise „aktuell". Was also ist los?

II. Das Unternehmen einer lebensgeschichtlichen Dogmatik in unserer Zeit

In Fachkreisen, so scheint es, ist eine erste Sortierung, Ortung und Wertung Rahnerscher Theologie nicht allzu schwer, auch wenn man das Außergewöhnliche, Immense und Beispiellose dieses theologischen Werks fühlt und anerkennt, das sich selbst selten anders bezeichnet denn als Fortführung der traditionellen Schultheologie, als Entbindung ihrer teilweise verschütteten und verdrängten Intuitionen und Intentionen, ihrer inneren Dynamik – mit den Mitteln transzendentaler Reflexion. Eine „philosophische Theologie" also? Ja, durchaus. Die großen spekulativen Traditionen der aristotelisch-thomistischen Philosophie sind in ihr lebendig; Kant, nicht der zwischen Marx und Hegel, nicht der des Primats der praktischen Vernunft, Kant eher (unbewußt) von Fichte her gesehen, dann aber vor allem auch à la Maréchal und dessen Synthese von Thomismus und transzendentaler Erkenntnislehre; Hegel schließlich, wiederum rigoros als Exponent des transzendentalen Idealismus; und Heidegger. Alle aber weniger in einzelnen Thesen und Theoremen, sondern vor allem als Paradigmata einer Denk- und Frageart, die Rahner die transzendentale nennt.

An diese „philosophische Theologie" knüpft sich nun das wohl erstaunlichste Stück Aufbruchsgeschichte der katholischen Schultheologie in unserer Zeit. Diese Theologie wendet sich nämlich gegen die Immunisierungstendenzen, gegen die Gefahren einer regressiven Entdifferenzierung in der neuscholastischen Schultheologie und sucht eine schöpferische, nicht nur apologetische Konfrontation mit dem Denken und den Denkern der Zeit.

Rahner steht nicht allein in dieser Aufbruchsgeschichte. Vor ihm, freilich in ganz eigener Couleur, stand E. Przywara, neben und mit ihm J. B. Lotz, M. Müller, G. Siewerth, B. Welte, und – immer ferner und (ich bleibe dabei) näher zugleich: H. U. von Balthasar.

Doch lassen Sie mich auf mein triviales Eingangskriterium zurückkommen. Ist mit dieser ersten Kennzeichnung der erfolgreiche Taschenbuchautor Rahner erklärt? Sind die Gründe und ist der Preis bereits genannt? Ich glaube nicht. Natürlich spielt das Gesagte alles eine entscheidende, unerläßliche Rolle. Und um weiterzukommen, setze ich auch nochmals hier an. Denn unerklärt ist ja bislang, was denn dies überhaupt bedeuten könnte: transzendentale Theologie. Rahners Theologie hat „das Subjekt" ins dogmatische Bewußtsein der Schultheologie erhoben. Sie hat es herausgebrochen aus dem Fels eines scholastischen Objektivismus, in den diese Schultheologie allenthalben eingeschlos-

sen war. Ist Rahners Theologie also ein neuer theologischer Subjektivismus, dogmatisch garniert? Keineswegs. Subjekt ist ja nicht eine beliebige, austauschbare Bestimmung. Subjekt ist der in seine Erfahrungen und Geschichten verstrickte und aus ihnen immer neu sich identifizierende Mensch. Erst wo das gesehen und ernst genommen ist, gerät die transzendentale Selbstreflexion des Subjekts nicht in die Gefahr der reinen Tautologie oder eines bloß gefühlten Subjektivismus. Das Subjekt in die Dogmatik einführen heißt deshalb auch, den Menschen in seiner religiösen Lebens- und Erfahrungsgeschichte zum objektiven Thema der Dogmatik erheben, wieder erheben; heißt Lehre ins Leben wenden und Leben in die Lehre wenden (wieder wenden); heißt also Dogmatik und Lebensgeschichte miteinander versöhnen, heißt schließlich theologische Doxographie und mystische Biographie zusammenbringen, und dies alles nicht im Interesse einer preziösen Außenseitertheologie, sondern als Verwirklichung der Schultheologie und ihrer Systematik selbst. Hier deutet sich m. E. etwas von dem Rang und von der Strahlkraft des Rahnerschen Werks an, hier wird vielleicht auch erstmals die Basis für die Kalkulation des Preises eines solchen Werks sichtbar. Um das zu verdeutlichen, helfen rein philosophiegeschichtliche Parallelen – nach hinten wie nach vorn – wenig. Es geht schließlich um ein Stück Identitätsgeschichte der Theologie in der Neuzeit.

Die katholische Theologie in der Neuzeit scheint mir weithin geprägt von einem tiefgreifenden Schisma zwischen Lehre und Leben, zwischen theologischem System und religiöser Erfahrung, zwischen Doxographie und Biographie, zwischen Dogmatik und Mystik. Dies ist keine ad-hoc-Konstruktion ad maiorem gloriam Patris Rahner; dies haben vielmehr auch schon andere, Kompetentere als ich behauptet. Natürlich bedeutet diese Feststellung nicht, daß in der neuzeitlichen katholischen Theologie der einzelne Theologe nicht auch fromm, ja mystisch gewesen sei und ist. Doch nicht um diese private Versöhnung von Lehre und Lebensgeschichte geht es hier, sondern darum, daß diese Versöhnung nicht selbst Theologie wurde, daß sie gewissermaßen nicht öffentlich, kommunikabel, geschichtlich belangvoll gelang – mitten im breiten Strom der Theologie. Solange sich die gesamtgesellschaftliche Lebenswelt selbst durch ein religiöses Endziel definierte, solange die theologische Vernunft als Schlüsselvernunft, als allgemein zustimmungsfähig galt, konnte die Identitätskrise der Theologie, die durch dieses Schisma heraufbeschworen war, leidlich verborgen bleiben. Supplet societas! Doch schließlich wurde diese Entzweiung immer offensichtlicher. Die religiöse Erfahrung, die Artikulation der Lebensgeschichte vor Gott, die mystische Biographie geriet immer mehr ins Abseits der Doxographie des Glaubens, so daß sie ihre Erfahrungsinhalte immer mehr subjektivistisch-impressionistisch demontierte und deshalb auch immer unfähiger wurde, sie in die Öffentlichkeit des kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens einzubringen. Die „eigentliche" Theologie hingegen, die Dogmatik, wurde immer mehr zur objektivistisch verkümmerten Lehre, wirkte nicht selten wie die zum System gewordene Berührungsanst vor dem unbegriffenen Leben. Ich rede hier vor allem von der Regel der Schultheologie, die einzelne Ausnahmen bestätigen mag. Auch die üblichen Versuche unserer Zeit, dieses Schisma zu überbrücken, wirken noch eher wie Anzeichen seiner an-

haltenden Herrschaft. So fragt man heute oft und viel nach der „Relevanz" der dogmatischen Lehre, nach ihrem „Sitz im Leben", nach ihrem Frömmigkeitswert, nach ihrer praktisch-pastoralen Bedeutung – und gibt damit doch indirekt zu, daß diese Lehre von sich aus nichts oder kaum etwas mit all dem zu tun hat und deshalb auch nicht prägend, rettend oder verwandelnd in die religiöse Lebenswelt eingreift.

In Karl Rahners Lebenswerk ist der Versuch gemacht und in wichtigen Ansätzen der Versuch gelungen, lange Gezweites, ja Entzweites zusammenzuführen, das Schisma zwischen Dogmatik und Lebensgeschichte zu beenden, und dies in einer schöpferischen Vermittlungskraft, mit einem Einbewältigungsvermögen, das mich an die großen Vermittlungen in der abendländischen Theologiegeschichte, an Augustinus und an Thomas von Aquin, denken läßt. Man mag dieses Werk immer noch „transzendentale Theologie" nennen. Ich nenne es hier, versuchsweise und um die Absicht zu kennzeichnen, lebensgeschichtliche Dogmatik, eine Art Existentialbiographie, eine Art mystische Biographie in dogmatischer Absicht inmitten unserer Zeit. Ja, auch Biographie, selbst wenn dieses Wort in unserem Zusammenhang nicht unmißverständlich ist (aber welches genaue Wort in der Theologie wäre nicht mißverständlich, wirkte nicht bereits besetzt und verbraucht?), auch Biographie also, biographische Theologie, selbst wenn das im Blick auf Karl Rahner und sein konstitutionelles (jesuitisches) Mißtrauen gegen ausgebreitete, üppige Subjektivität zunächst merkwürdig genug klingen mag. Aber „Biographie" meint hier ja nicht einfachhin literarische Spiegelung einer reichen Subjektivität, um (wie das Goethe einst definierte) in dieser Spiegelung ein Symbol zu gewinnen für Welt- und Lebensdeutung überhaupt. Biographisch soll Rahners Theologie hier genannt werden, weil die mystische Biographie der religiösen Erfahrung, der Lebensgeschichte vor dem verhüllten Antlitz Gottes, in die Doxographie des Glaubens eingeschrieben wird. Und biographisch soll sie heißen, um darauf hinzuweisen, daß Rahners sogenannte Transzendentaltheologie nicht eine monomane Ableitungstheologie ist, die sich ihre Stimmigkeit und Unwiderleglichkeit letztlich um den Preis der Tautologie erkauft, sondern begrifflich abgekürzte und verdichtete Erzählung der Lebensgeschichte vor Gott.

Lebensgeschichtliche Dogmatik, biographisch, narrativ, konfessorisch, und in allem wie kaum eine zweite Theologie ins Lehrhaft-Objektive gewendet: dies läßt auch noch ganz andere Ahnen und historische Prototypen der Rahnerschen Theologie vermuten als die üblich aus Thomismus und Transzendentalphilosophie angeführten. Ich denke an Augustinus, an Bonaventura, an Newman, vielleicht an Pascal, vielleicht an Bonhoeffer. Natürlich geht es dabei nicht um nachweisliche Abhängigkeiten (obwohl Rahner Wertvolles und Wichtiges auch zur patristischen Tradition geschrieben hat, obwohl er Thomas näher bei Augustinus als bei den Thomisten sieht, obwohl er Tauler immer schon mehr geliebt hat als Suarez und Molina), es geht, sage ich, dabei nicht um nachweisliche Abhängigkeiten, sondern um vermutete Verwandtschaften in Anlage, Eigenart und Rang des theologischen Werks. Eine Theologie wie die Rahners hat nicht nur unterschiedliche, oft gegensätzlich auseinanderlaufende Nachfahren, die sich alle gleich-

wohl zu Recht auf ihn berufen mögen; er hat zumeist auch sehr unterschiedlich verzweigte, ja widersprüchlich entzweite Ahnen; Klassiker sind am wenigsten reinrassig – in ihrer Vorgeschichte wie in ihrer Nachgeschichte. Und so gehört Rahners Theologie, die als religiöse Existentialbiographie gerade theologische Doxographie ist, beides in einem und ständig ganz, durchaus in die Nähe eines theologischen Typus, dem sie systemgeschichtlich praktisch nie zugeordnet wird: der großen lebensgeschichtlichen Theologie. Die hier begegnende Einheit von Lehre und Leben, von Dogmatik und Lebensgeschichte kann eigentlich nur einer Theologie als schlechthin unzeitgemäß, als archaisch und regressiv erscheinen, die sich ihrerseits selbst längst einem standardisierten Wissenschaftsbegriff unterworfen hat und die deshalb kaum mehr weiß, wo ihr der eigene Kopf steht oder gar das Herz schlägt. Als ob sich Theologie die völlige theoretische Ächtung der Unmittelbarkeit, der Naivität gelebter Überzeugung oder überzeugten Lebens je leisten könnte, ohne ihre Identität preiszugeben!

In einem Punkt freilich unterscheidet sich Rahners biographische Dogmatik von ihren erwähnten Prototypen ganz wesentlich und entscheidend. Rahners Theologie ist die lebensgeschichtlich angelegte Dogmatik des einfachen, ich wage zu sagen: des durchschnittlichen Christenmenschen – die mystische Biographie eines undramatischen Lebens, ohne große Wandlungen und Wendungen, ohne besondere Erleuchtungen und Konversionen. Rahners Leben selbst kennt keine „spektakulären Übergänge", die Veränderungen seiner Lebenssituation versteht er selbst als „Umdisponierungen" seiner Ordensobern, diktiert vom praktischen, gewissermaßen administrativen Interesse eines reibungslosen Funktionierens seiner Ordensgesellschaft. Seine biographische Dogmatik ist die eines ausgesprochen antibiographischen Typs. Darin unterscheidet sich Rahners Werk von den großen lebensgeschichtlichen Theologien eines Augustinus, eines Newman, eines Pascal, eines Bonhoeffer. Doch dieser Unterschied ist nicht einfachhin ein Nachteil; er kennzeichnet die Eigenart und den Vorzug der Rahnerschen Theologie. Er macht diese Theologie auch geistes- und religionssoziologisch in einem spezifischen Sinn heutig, gegenwärtig. Es ist hier nämlich nicht die große, interessante, reiche und bewegte Subjektivität, die (gewissermaßen paradigmatisch und stellvertretend für die andern, die Sprachlosen und „Leblosen") in der Lehre durchschlägt und das System lebensgeschichtlich dramatisiert. Bei Rahner wird vielmehr sichtbar, wie sich gerade die Lebensgeschichte des Volkes, die religiöse Alltags- und Durchschnittserfahrung, geradezu die kollektive Routineerfahrung des Katholiken im Kanon der Lehre selbst buchstabieren läßt. „Größe" wirkt hier als unangemessene, romantische Kategorie. Alles ist unprätentiöser, gerade deswegen aber exemplarischer. Keine besonderen Begabungen oder Widerfahrnisse sind vorausgesetzt, keine steile Mystik ist unterstellt, immer freilich geht es um jene Mystik, ohne die Glaube nie und nimmer ist. Darum aber ist diese lebensgeschichtliche Theologie gerade Mystagogie für alle, ohne Vulgarisierungsangst, ohne Berührungsangst gegenüber dem alltäglichen, langweiligen, fast monomanen Leben und seinen kaum entzifferbaren religiösen Erfahrungen und Aufschwüngen. Rahners leidenschaftlicher Versuch, Schultheologie, gewöhnliche Theologie für alle zu trei-

ben – „und sonst nichts", hat seine genaue Entsprechung in der Absicht, die religiöse Lebensgeschichte des Alltagschristen, gewissermaßen des Volkes dogmatisch ins Spiel zu bringen. Und was sich in manchen seiner Theologoumena „elitär" ausnehmen mag – etwa seine Ausweitung der Lehre von der Fides implicita, seine Anwendung des bona-fides-Prinzips, manches an seiner Theorie vom „anonymen Christentum" – ist in der Absicht jedenfalls vom genauen Gegenteil bestimmt. Rahner hat eine geradezu proletarische Abneigung gegen alles Elitäre und Esoterische. Nie hat er das Arkanum der Religion mit quasi-aristokratischem Gehabe simuliert.

Darum ist er – trotz seiner „schwierigen" Sprache – den vielen nahegekommen, nicht nur den binnentheologisch, binnenkirchlich Auserlesenen. Darum hat er, ohne Anpassungskunst, breite Bedürfnisse erraten und angesprochen. Wer bedürfte auch einer solchen lebensgeschichtlichen Dogmatik mehr als der Christ, der sich – trotz aller aktuellen Rede vom Priestertum aller Gläubigen, von der Kirche als Volk Gottes und trotz aller Beschwörung der Bedeutung des Laien in der Kirche – schwertut, bei der von der Theologie veröffentlichten Lehre wirklich „dabei zu sein", von ihr gemeint und betroffen zu sein, in ihr buchstabiert und in seiner ihm selbst zumeist verborgenen Mystik erraten zu sein? Und wo bedürfte er ihrer mehr als in unserer heutigen Gesellschaft? In einer Gesellschaft, in der bereits die fragile Identität des Menschen beklagt, der „Tod des Subjekts", das „Ende des Individuums" angekündigt wird? In einer Gesellschaft, in der die lebensgeschichtlich gespeisten Erfahrungen und Phantasien des einzelnen immer weniger Schritt halten mit den Mechanismen und Zwängen einer von fühlloser Rationalität konstruierten Welt? In der diese lebensgeschichtlichen Erfahrungen immer mehr wie eingemauert wirken in eine fugenlose „überraschungsfreie" Computer-Welt, die die systemkonformen Erwartungen stabilisiert, widerspenstige Hoffnungen und Träume hingegen immer mehr austreibt oder nivelliert? In einer Gesellschaft schließlich, in der alle lebensgeschichtlichen Muster wie vorfabriziert, wie ausgestanzt erscheinen und in der darum Identitätsmüdigkeit oder Langeweile an den Seelen frißt? Rahner hat die mystische Biographie dieses in seiner lebensgeschichtlichen Identität bedrängten modernen Menschen geschrieben. Mehr gefühlt nur als entfaltet ist dabei freilich jene Identitätsbedrohung, die sich in der Lebensgeschichte als sozialer und politischer Leidensgeschichte ausdrückt.

III. Spiegelungen

Karl Rahners Werk als Unternehmen einer lebensgeschichtlichen Dogmatik in unserer Zeit: eine spröde Aussage bleibt das immer noch, solange sie sich nicht durch Illustration, durch Spiegelung und Rückspiegelung zwischen These und Werk verdeutlicht. Versuchen wir es! Und vergessen wir schließlich die Frage nach dem Preis nicht!

Am augenfälligsten und deshalb immer auch zitiert ist die beispiellose, nahezu tumultuarische Vielfalt der Themen dieses Werks. Ein beliebiger Blick auf beliebige Seiten

der Rahnerschen Bibliographie, deren ausgedruckter Umfang allein schon manch gedrucktes Theologen-Oeuvre in den Schatten stellt, kann das bestätigen. Und dabei zugleich erkennen lassen, daß es sich hier nicht nur um eine Vielfalt von Themen handelt, sondern auch von Behandlungsweisen und Aussageformen quer durch die verschiedensten Bereiche des theologischen, kirchlichen und öffentlichen Lebens. Das Ganze ist ganz einfach dies: ein theologisch substantieller Lebensbericht aus dem zeitgenössischen Christentum. Hier regiert nicht ein klassischer Fragekanon, hier werden nicht nur Fragen behandelt, die vom System her zugelassen sind. Der Kanon ist das Leben, nicht das geschmäcklerisch gewählte, sondern das aufgedrängte, das unbequeme. Rahner hat sich nicht einfach für das Interessante interessiert, sondern sich von der Not, den Fragen der anderen beispiellos verpflichten lassen. Die Vielfalt des Werks ist deshalb nicht nervöse oder gar modisch-eitle Beliebigkeit, sie hat selbst System: Die große Reduktionsbewegung, die in diesem Werk steckt, gilt nicht, wie man oft meint, dem Versuch, eine theologische Lehre auf eine andere zurückzuführen, sie gilt vielmehr der einzigartigen Anstrengung, Lehre und Leben unter unseren heutigen Verhältnissen zusammenzuzwingen. Deshalb wird ihm auch alles begegnende unbegriffene Leben zur Theologie. Deshalb wird ihm auch das wissenschaftliche Leben zur Theologie – und nicht, wie üblicherweise, die Theologie zur Wissenschaft in einem bereits vorausbestimmten, fremdformulierten Sinn. Deshalb werden ihm schließlich auch Alltagsfragen zu theologischen Fragen – zum Greuel jener, die sich um der vermeintlichen Wissenschaftlichkeit der Dogmatik willen aus all diesen Fragen heraushalten und sich auf die „klassischen Fragen" beschränken, die freilich allemal die Lebensfragen von vorgestern sind, die Lebensfragen aus einer Zeit, da die Dogmatik sich eben noch nicht darauf beschränkt hatte, bloß Begriffe früherer Erfahrungen zu formulieren, sondern jeweils auch neue Erfahrungen mit diesen Begriffen mitzuteilen und zu tradieren – opportune, importune, wissenschaftlich oder „dilettantisch", wie Rahner seine Überbeanspruchtheit von Fragen, Erfahrungen und Leben gern charakterisiert; doch wer sind hier wirklich die Dilettanten, frage ich.

Für eine lebensgeschichtliche Dogmatik gilt: im unkalkuliert Vielfältigen allein kristallisiert sich auch die Einheit. Wer sich bloß auf die „Prinzipien" der Rahnerschen Theologie beschränken wollte, würde am Ende vielleicht nur erhabene Tautologien nach Hause tragen. Der Tenor, das Thema dieses Werks ist nur in seinen Variationen zu hören. Oder anders: das System ist nicht ohne die Geschichten, die Lehre nicht ohne die mitgeteilten, erzählten Erfahrungen, die Doxographie nicht ohne die mystische Biographie zu verstehen. Schade, hört man zuweilen sagen, daß Rahner keine Dogmatik geschrieben hat. Er hat sie geschrieben! Lebensgeschichtliche Dogmatik, mystische Biographie in dogmatischer Absicht sieht so aus! Sein Werk ist genau das System, die Summa, die einem solchen theologischen Ansatz zugemutet und uns vergönnt ist.

Doch Rahner hat sich die Fragen nicht nur aufdrängen lassen. Er hat auch selbst gefragt, immer wieder – in die Traditionen der Theologie hinein, in das kirchliche und öffentliche Leben, in seine Welt hinein. Fragend war er dem Unbegriffenen wie dem

scheinbar „Selbstverständlichen" auf der Spur. Dies hat etwas mit seiner „Methode" zu tun. Man nennt sie, er selbst nennt sie „transzendentale Fragestellung". Sie darf jedoch nicht isoliert werden von jener einzigartigen Fragekraft, von jenem „Vermögen zur Unmittelbarkeit", dem sich gerade der lebensgeschichtliche Bezug seiner Theologie verdankt und mit dem er den Schematismus der transzendentalen Fragestellung, die Gefahr, rein deduktionistisch zu werden oder tautologisch zu enden, immer wieder durchstößt. Rahner ist ein begnadeter Maieutiker. Zu lernen ist diese Maieutik, diese Hebammenkunst des Fragens kaum, auch nicht erfolgreich zu imitieren. Sie hat offensichtlich mit Naivität zu tun. Aber damit ist immer noch wenig gesagt. Denn natürlich meine ich nicht regressive Naivität, aber auch nicht einfach überhöhte Naivität, die Naivität des Weisen, „der ein zweites Mal vom Baum der Erkenntnis gegessen hat" (Kleist). Ich bleibe deshalb, zur knappen Verdeutlichung, doch am besten beim Bild des Kindes und seiner Fragen. Etwas ist „kinderleicht", sagen wir gern. Doch ahnen wir, daß es auch „Kinderschweres" gibt – kinderschwere Kunst etwa, wie die Musik Mozarts, und kinderschwere Fragen, wie ich sie oft und immer wieder bei Karl Rahner gehört und gelesen habe.

Es ist hier nicht möglich, wohl auch nicht erforderlich, den Duktus lebensgeschichtlicher Dogmatik in den einzelnen theologischen Themen und Traktaten nachzuweisen, die Karl Rahner bislang behandelt hat. Es wäre, glaube ich, nicht schwer, das erzählende, auf religiöse Lebensgeschichte bezogene, mystisch-existentialbiographische Element in seinen christologischen, soteriologischen, eschatologischen, geschichtstheologischen Arbeiten herauszustellen, von anderen Themenbereichen der Theologie zu schweigen. Die stärkste Vermutung gegen eine lebensgeschichtliche Behandlungsart provoziert wohl die Trinitätstheologie. Darum möchte ich im Blick auf sie wenigstens aus der Einleitung zu Rahners Traktat „Der Dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte" zitieren. In ihr betont Rahner, „daß das Geheimnis der Trinität das letzte Geheimnis unserer eigenen Wirklichkeit ist und eben in dieser Wirklichkeit auch erfahren wird . . . Von da aus aber läßt sich ein methodisches Prinzip gewinnen für den ganzen Trinitätstraktat. Die Trinität ist ein Geheimnis, dessen paradoxaler Charakter schon in dem des Daseins des Menschen anklingt. Darum ist es (einerseits) sinnlos, diesem Charakter auszuweichen, ihn verschleiern zu wollen durch eine gewaltsame Subtilität von Begriffen und Begriffsunterscheidungen, die das Geheimnis nur scheinbar weiter erhellen, in Wahrheit aber nur Verbalismen bieten, die für naiv scharfsinnige Geister wie Analgetika wirken zur Betäubung des Schmerzes, das Geheimnis undurchschaut verehren zu müssen."

„Geheimnis" ist offensichtlich ein Grund- und Schlüsselwort dieser lebensgeschichtlichen Dogmatik. In ihm ist beides, der Begriff des unbegreiflichen Gottes und die Erfahrung des sich selbst in diese Unbegreiflichkeit hinein entzogenen Menschen, beziehungsreich zusammengeschlossen. Die ignatianische Mystik der Allgegenwart Gottes, des „Gott in Welt" schlägt hier durch. Doxographie und mystische Biographie sind ineinander verschränkt. Rahners Selbstverständnis von Theologie – Theologie als Ein-

übung, als Initiation, als Mystagogie, als „Einweisung des Lebens in die Erfahrung des Geheimnisses schlechthin" – bestätigt diese Einheit. Seine theologische Sprache besiegelt sie. Als zu lyrisch, zu poetisch wird diese Sprache von nicht wenigen kritisiert und zuweilen als „Theopoesie" karikiert. Aber letztlich ist sie so um der „von der Sache" geforderten Genauigkeit willen. Und wer es Heinrich Böll (oder Peter Handke, mit dem zusammen Karl Rahner jüngst von der Darmstädter Akademie ausgezeichnet wurde) nicht glauben will, der kann es sich z. B. von Klopstock sagen lassen: „Es giebt Gedanken, die beynahe nicht anders als poetisch ausgedrückt werden können; oder vielmehr, es ist der Natur gewisser Gegenstände so gemäß, sie poetisch zu denken, und zu sagen, daß sie zuviel verlieren würden, wenn es auf eine andere Art geschähe. Betrachtungen über die Allgegenwart Gottes gehören, wie mich deucht, vornähmlich hierher." Im deutschen Sprachraum tun wir uns mit solchen Äußerungen besonders schwer – wegen unserer „deutschen Ideologie", wegen unserer Monokultur der Verbindlichkeit, in der als verläßlich und der Beliebigkeit enthoben eigentlich nur gilt, was sich „wissenschaftlich" nennen kann. Entsprechend muß freilich bei uns die Bezeichnung „Wissenschaft" auch mehr decken als sonst irgendwo in der Welt. Hätten wir, wie in angelsächsischen Ländern, in slawischen und romanischen, eine Kultur der öffentlichen Verbindlichkeit der Poesie, auch nur des Essayistischen, dann müßte Karl Rahner nicht so oft seinen von ihm selbst so genannten „Dilettantismus" verteidigen. Dilettantisch freilich im präzisen Sinn scheint mir eher die Ahnungslosigkeit jener, die ohne Identitätsschock die theologische Sprache frisch-fröhlich einer standardisierten Wissenschaftssprache unterwerfen.

Die wichtigsten Errungenschaften in der Theologie- und Kirchengeschichte entstammen allemal einer wissenschaftlich „unreinen" Theologie, in der Biographie, Phantasie, akkumulierte Erfahrung, Konfessionen, Visionen, Gebete unlöslich ins „System" verwoben sind. Wer denn ist überhaupt das adäquate Subjekt der Theologie? Der Gelehrte? Der Professor? Der Prediger, der Seelsorger? Der mit seiner eigenen Existenz gestikulierende Mystiker? Oder aber auch der einzelne, seine Lebensgeschichte vor Gott artikulierende Christenmensch? Oder gar und anders das Volk, die Gemeinschaft, das Volk, das sich eine kollektive religiöse Biographie schreibt wie einst Israel? Wie immer es sei: Theologie ist auch heute nicht einfach Professorentheologie, ist nicht identisch mit Berufstheologie. In Rahner, dem Schultheologen, kommen gar viele Subjekte zum Wort. Seine lebensgeschichtliche Dogmatik schätzt z. B. nicht nur die Spiritualität; sie trägt sie auf gleicher Ebene wie die Lehre auf. Beide sind wie von innen her zusammengenäht. Es geht um gelebte Überzeugung und um gelehrte Erfahrung des Glaubens, um docta pietas. Und darum auch um den Theologen als Lese- und Lebensmeister.

Wie ist es dann etwa mit dem Verhältnis eines solchen Theologen zur Bibel? Zu unbiblisch sei Rahners Werk, hört man immer wieder. Und zu wenig exegetisch durchsetzt. An letzterem mag allerlei sein. Doch man hätte, so glaube ich, den Ansatz dieser lebensgeschichtlichen Dogmatik gründlich mißverstanden, wenn man unterstellte, sie hätte die Bibel einfach außer sich und vor sich, um dann allein von der Exegese her etwas über

sie zu erfahren und von ihr her sich biblisch anzureichern. Nein, diese Dogmatik ist selbst schon, wenigstens ihrer Anlage und Intention nach, der lebensgeschichtlich vermittelte Kommentar zu den biblischen Schriften, so etwa wie die Confessiones des Augustinus solch kommentarhaften Charakter haben. Diese lebensgeschichtliche Dogmatik ist schon in sich selbst Überlieferung der Schrift, die sich freilich immer auch von den Exegeten kritisch befragen lassen muß.

IV. Der Schrei

Von einem ist unbedingt zu reden, nämlich von Rahners Theologie als kirchlicher Theologie. Für Karl Rahner war und ist „kirchliche Theologie" eigentlich ein Pleonasmus. Er hat nie eine Alternative zu seiner, zu unserer Kirche gesehen, nie eine gesucht. Kirche ist ihm nicht ein Thema seiner Theologie neben anderen; sie war ihm nie bloß Objekt seines theologischen Interesses. Von Anbeginn an scheint sie tief in ihn hineingewachsen zu sein. Rahner wirkt (nach gut jesuitischer Art) fast naturwüchsig kirchlich: eine Anima naturaliter ecclesiastica. Für ihn und seine Theologie ist diese Kirche – mutig und tapfer – die präsentische „Gemeinschaft der Heiligen", und ihre Geschichte immer auch und trotz allem Heiligengeschichte, Verifikationsgeschichte der Einheit von Lehre und Leben, ohne die seine eigene Theologie ins Leere fiele. Um dieser Kirchlichkeit willen hat er theologische Tautologien riskiert, die ihm forschere Theologen heute längst kritisch vorwerfen. Er hat unermüdlich interpretiert und zuweilen vielleicht mehr zu verstehen und zu retten versucht als zu verstehen und zu retten war, mehr verteidigt als zu verteidigen war. Jede Liebe hat eben ihren Preis, in jeder Hinsicht. Nie hat Rahner mit der Kirche „gespielt", sie nie als Bühne oder Staffage privater Theologie benützt. Zynismus überhaupt und gerade seiner Kirche gegenüber ist ihm aus tiefster Seele fremd. Er erlebt diese Kirche in seinen Eingeweiden, ihr Versagen deshalb freilich auch wie Koliken. Und wer schriee da nicht? Und so müßte denn jetzt, wäre ich am Anfang meiner Laudatio, lange von diesem Schrei Karl Rahners die Rede sein, den man nur allzugern überhört oder schnell zur typischen Altersnörgelei herunterstimmt. Hier indes schreit ein Mann, ein Mann in seiner Leidenschaft, ein Mann in seinem Zorn, vor allem aber auch ein Mann in seiner Wehrlosigkeit, preisgegeben, ausgeliefert an seine Kirche, ein Mann, dem Kirche zur zweiten, was sage ich: zur ersten Natur geworden ist. Hier schreit ein Mann, der Angst hat um seine Kirche – und nicht etwa ein Prophet einer neuen Religion, aber auch kein Lobbyist einer versinkenden christlichen Kultur. Ich weiß nicht, ob seine späten Anklagen und Anregungen alle stimmen. Er weiß es wohl selbst auch nicht. Doch darum geht es nicht. Der Schrei selbst will gehört sein. Er ist eine Stellprobe für den Instinkt unserer Kirche. Und alles andere als ein Anlaß für Schmähungen von seiten selbsternannter Glaubenswächter. Denn hier schreit einer, weil er Angst hat – Angst um seine Kirche, die zwar immer noch ein Milieu, aber immer weniger ein Volk hat, wenn sie sich auch noch so emphatisch „Volkskirche"

nennt; Angst um eine Kirche, die es immer mehr mit den Zweifeln ihres Volks, ihrer sogenannten „einfachen Leute" zu tun bekommt, mit Zweifeln, die vergleichsweise viel schwerer wiegen als die Zweifel ihrer Theologen und ihrer Intellektuellen, der tatsächlichen und derer, die sich dafür halten. Wie ahnungslos wirken in einer solchen Gefahr doch die bloßen Abwiegler, die großen saloppen Beschwichtiger! Wir sollten doch, um Gottes willen, auf den Schrei eines Mannes hören, der schließlich in seinem Werk ein gut Teil der mystischen Biographie unseres kirchlichen Alltags geschrieben hat. Aber offensichtlich hätte man den alten Karl Rahner gern affirmativer. Indes, kann man mit mehr affirmieren als mit seinem Leben? Und so wäre denn zum Schluß noch kurz etwas vom Preis dieser Theologie zu sagen. Denn eine solche Theologie für viele hat keinen Allerweltspreis, sie fordert den höchsten.

V. Und der Preis?

Karl Rahner – ein theologisches Leben. Der zunächst vage anmutende Titel dieser Laudatio meint Genaues, Bestimmtes: nicht nur ein der Theologie gewidmetes, sondern ein in sie investiertes, in sie hinein verbrauchtes Leben. Darum auch, meine ich, hatte ich Rahners Theologie mit Recht „biographisch" genannt, weil er außer seiner lebensgeschichtlichen Theologie eben keine Biographie hat. „Es gibt", hat er mir schon vor langem einmal gesagt, „es gibt von mir eigentlich nichts zu sagen, was ich nicht auch geschrieben hätte." Also nicht ein Leben *und* ein Werk, sondern ein Werk *als* Leben. Und nicht eine private, sondern eine öffentliche, eine objektive Versöhnung beider. Für uns. Und sonst nichts. Kein gehütetes Privatum, keine Hobbies, auch keine harmlosen, die selbst Bischöfe und Spirituäle gern empfehlen. Keine Ablenkungen, aber eben auch keine Fluchtmöglichkeiten – vor der Blindheit oder Bosheit derer, die dieser Theologie Zerstörung vorwerfen. Wie muß das ihn treffen! Rahners Rede, nicht zuletzt das leicht Pathetische an ihr, wirkt auf mich immer wie verhüllend, keineswegs demagogisch-angreifend, sondern eher schützend, fast abwehrend. „Ich fühle mich wie ein Eskimo unter lauter Mitteleuropäern", hat er einmal bei einer Diskussion in einem riesigen Auditorium gesagt. So hilflos schützt sich buchstäblich dargelebte Theologie! Und wer schützt sie sonst? Ihr Einfluß? Ihre Schule? Trotz vieler, Ungezählter, die von ihm beeinflußt sind, hat Rahner doch kaum Schüler. Eine solche Theologie läßt sich eben schwer lernen, schon gar nicht „abschreiben". Newman spricht am Ende seiner theologischen Autobiographie von „moralischen Beweisen"; „sie werden nicht auswendig gelernt", sagt er, „man wächst vielmehr in sie hinein".

Hoch ist der Preis einer lebensgeschichtlichen Theologie, wenn die Biographie ganz im Dienst der Theologie steht. Wie etwa bei Augustinus, der sich im Alter mit einer ausgepreßten Traube in der Kelter verglich. Und das sollte nicht auch auf Karl Rahner passen? Schauen wir ihn uns ruhig genau an, wenn wir ihn nun beglückwünschen. Und was wir ihm wohl zu wünschen haben? Gesundheit? Noch viele Jahre? Endlich einen

ruhigen Lebensabend? Einen pausbäckigen Rahner vielleicht? Nein, diese Theologie überlebt man nicht – so wie Hegel sein Philosophieren nicht überlebte, Mozart sein Musizieren nicht.

Und doch ist da ein Weg, ein vermuteter. Ich wage ihn nicht mit meinen eigenen Worten zu beschreiben. Ich gebe deshalb zum Schluß Karl Rahner selbst das Wort. Nicht über ihn selber, sondern über einen anderen, über Thomas von Aquin. 1952 hat er uns jungen Studenten zum Thomas-Tag einen kleinen Vortrag gehalten – über Thomas den Mönch, den Theologen und Mystiker. Gegen Ende dieser theologischen Meditation sagte er: „Thomas war Mystiker. Damit ist in diesem Zusammenhang nicht gemeint, daß Thomas ein Ekstatiker war. Aber er war ein Mystiker, insofern er von der latens Deitas wußte: adoro te, devote, latens Deitas. Von dem verborgenen Gott des richtenden Schweigens, vom Gott über all das hinaus, was von ihm selbst die heiligste Theologie zu sagen vermag, von dem Gott, der als unbegreiflicher geliebt wird. Er wußte davon nicht nur in der Theorie, sondern in der Erfahrung des Herzens, sosehr, daß diese Erfahrung ihn endlich verstummen ließ, daß er am Ende ‚suspendit organa scriptionis': ‚Spreu ist alles, was ich geschrieben habe, Bruder Reginald.' Am Ende ließ er sogar das Haus seines Lebens, in dem das Licht der Theologie brannte, hinter sich und entschlüpfte in die grenzenlose Weite Gottes, wenn es auch Nacht war. Er stammelte noch ein wenig vom Hohenlied der Liebe, und er schwieg. Um nur noch Gott reden zu lassen, vor dem selbst noch die menschlichen Worte, die er uns gesagt hat, Schatten und Gleichnis sind. Wie richtig und sachgerecht, daß das erst am Ende kam, und daß dies am Ende kam. So muß es sein. Was am Ende aber kommen soll, das muß von Anfang an als verborgener Kern schon eingesenkt sein in jene Hülle, in der es allein reifen kann: in der mönchischen Entsagung des Lebens und in dem Kampf der Theologie um das Licht Gottes."

Oskar Köhler

Lasset uns nach Allensbach gehen

Als dieser Satz bei einem Wochenende einer Katholischen Akademie gesagt wurde, erregte er Heiterkeit. Es war Heiterkeit. Denn die Mundwinkel der Hörer waren nicht abwärts, sondern eher aufwärts gezogen, wenn man einmal mit Elisabeth Noelle-Neumann diesen physiognomischen Ausdruck als einen der Hinweise auf Lebensfreude interpretieren will[1]. Es waren auch nicht jene „lachenden Dritten", die aus den sozialwissenschaftlichen Kontroversen über die Auswertung der Synoden-Umfragen in der Bundesrepublik die Folgerung ziehen, es sei „ein unangenehmes Forschungsresultat gar nicht erst zur Kenntnis zu nehmen"[2], und aus der Bedingtheit demoskopischer Erkenntnisse, über die sich die qualifizierten Demoskopen selbst am besten im klaren sind, den faulen Trost abzapfen, es stünde in Wirklichkeit um die Zukunft des christlichen Glaubens doch viel besser, als es hier den Anschein habe. Dies lag keineswegs in der mentalen Verfassung der hier zusammengekommenen Menschen. Diese Heiterkeit war der spontane Ausbruch aus der lähmenden Faszination, die von den Botschaften aus Allensbach und anderswo dann ausgehen kann, wenn nicht zur Kenntnis genommen wird, daß die eigentliche Schicht, in welcher Glaube konkret und aktuell erfahren wird, mit sozialwissenschaftlichen Methoden nicht erreicht wird und auch nicht erreicht werden soll. Trotzdem ist natürlich mit Recht zu fragen, ob denn dieser Ausbruch von Heiterkeit in dem gründet, was man in altertümlicher Sprache „Glaubenszuversicht" genannt hat – wie tief die Heiterkeit also gegründet ist und wie weit sie trägt. Konkret gefragt: Welche Chancen des Überlebens geben die für einen Augenblick so heiteren Christen selbst ihrem Glauben – was können sie sich vernünftigerweise in dieser Hinsicht von ihren eigenen Kindern erwarten oder von ihren Enkeln?

In der letzten Zeit mehren sich religionssoziologische und religionspsychologische Recherchen, und in den sozialwissenschaftlichen Instituten wächst begreiflicherweise der Berufsstolz an, wenn nicht nur Industrielle Prognosen über die Verkaufsaussichten ihrer Ware, Politiker Auskünfte über den Grad ihrer Beliebtheit, Parteien über den Meinungstrend im Hinblick auf die nächsten Wahlen bestellen, sondern endlich auch kirchenamtliche Stellen von ihnen wissen wollen, woran sie sind. Im Mai und Juni 1970 wurden 21 Millionen Fragebogen an die Katholiken der Bundesrepublik Deutschland verteilt, von denen 4,4 Millionen ausgefüllt zurückkamen, eine ungewöhnlich

[1] Vgl. Herder-Korrespondenz (= HK) 28 (1974) 42 ff.; die tabellarisch ergänzte Wiedergabe eines Vortrags zeigt seine Bedeutung für ein Thema, zu dem sich schon – im Blick auf alle Christen – F. Nietzsche geäußert hat.

[2] Franz X. Kaufmann, in: HK 26 (1972) 599.

hohe Quote, die ohne Zweifel das Interesse an den gestellten Fragen dokumentierte. In der Zeit vom 25. November 1970 bis zum März 1971 wurde unter 4000 Katholiken eine mündliche Repräsentativ-Befragung veranstaltet. Der französische Episkopat nahm sich ein Beispiel und beauftragte eine Umfrage, die vom 25. November bis 15. Dezember 1971 bei 1093 repräsentativ ausgewählten Personen durchgeführt wurde[3]. Die in der „Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands" im Oktober 1969 gebildete Kommission „Der Gottesdienstbesuch" ließ im Mai und Juni 1972 eine Repräsentativ-Umfrage unter 2000 Angehörigen dieser Kirche veranstalten. Aus dem Literaturverzeichnis, das Ursula Boos-Nünning vorlegt[4], und das neben theoretischen Studien auch zahlreiche empirische Untersuchungen aus aller Welt enthält, läßt sich ein beträchtliches allgemeines Interesse der Sozialwissenschaften an der Bedeutung der Religion und speziell des Christentums in der modernen Gesellschaft ablesen.

Es ist begreiflich, daß trotz diesem Interesse die Titel, unter denen die empirischen Untersuchungen der Öffentlichkeit vorgelegt werden, möglichst attraktiv gestaltet sind; aber sie verraten darüber hinaus etwas von der Problematik dieser Unternehmungen. Der von Gerhard Schmidtchen verfaßte Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1972) trägt die Überschrift „Zwischen Kirche und Gesellschaft". Das Problem steckt darin, daß die Kirche selbst ein Teil der Gesellschaft ist, also der Gesellschaft nicht gegenübersteht, sondern „in Gesellschaft" ist – und daß Kirche zugleich ihrem Selbstverständnis nach nicht „in Gesellschaft" ist wie z. B. die Gewerkschaften. Der zu diesem Forschungsbericht 1973 erschienene und von Karl Forster herausgegebene Kommentarband trägt den Titel „Befragte Katholiken" (dies in Rot) – „Zur Zukunft von Glaube und Kirche" (dies in Schwarz). Was läßt sich aus der Befragung von Katholiken ausmachen für die Zukunft von Glaube und Kirche – und was nicht? Die religionssoziologischen Untersuchungen im Bereich der „Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands" von Gerhard Schmidtchen mit einer Einführung und einem „Theologischen Nachwort" von Manfred Seitz (1973) nennen sich „Gottesdienst in einer rationalen Welt". Ist die Rationalität unserer Welt, die sich im Abendland seit dem 11. Jahrhundert ausgebildet hat, schlechthin das Problem des Gottesdienstes heute?

Es ist nicht die Absicht und nicht die Kompetenz dieses Aufsatzes, von den methodologischen Schwierigkeiten der Religionssoziologie und -psychologie zu handeln, also davon etwa, was im religiösen Bereich operationabel und dann meßbar ist und was nicht. Unsere zweifache Frage vielmehr lautet:

1. Was kommt da zutage, wenn man über den christlichen Glauben so herumfragt, und wenn man sagen muß, solche Umfragen seien nützlich, ja sogar, wie nicht wenige meinen, sie seien dringend notwendig?

[3] Vgl. HK 26 (1972) 281–284.

[4] Dimensionen der Religiosität. Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen (München, Mainz 1972).

2. Was ist – die pastorale Nützlichkeit solcher Recherchen eingestanden – die dem christlichen Glauben eigene Weise, zu jeder Zeit lebendig zu bleiben?

Die kommunikationsschwache Kirche

In der ganzen Kirche, ohne Unterscheidung nach „Amtskirche" und Kirchenvolk, kommt eine erschütternde Unsicherheit darüber zum Vorschein, welches denn der Bestand des christlichen Glaubens sei, den man nun in einer Art Inventur ermitteln will. Die Christen, von denen gesagt wurde, wo drei in Seinem Namen beisammen seien, da sei Er mitten unter ihnen, kommunizieren ohne Kommunikation. Gewiß ist der Mangel an Kommunikation, bei gleichzeitigem Überangebot an Informationen durch die publizistischen Medien, eine oft festgestellte Tatsache. Aber in welchem Ausmaß sind die Christen weltförmig geworden, wenn sie sich darin in nichts unterscheiden von den anderen Menschen? Es wird in Gottesdiensten – und dies durchaus zu Recht – viel gesprochen von der Mitmenschlichkeit. Aber wie steht es um die Mitchristlichkeit? Schon vor demoskopischen Untersuchungen weiß man, daß heute die durch die gemeinsame Kirchentür hereintretenden Leute nicht nur verschiedene Anschauungen von der Politik, von jeweils aktuellen gesellschaftlichen Fragen, von allen profanen Lebensbereichen mitbringen, sondern auch recht unterschiedliche und manchmal weit auseinanderliegende Auffassungen vom Kern des christlichen Glaubens. Die Symbole, im weitesten Sinn des Begriffs, einigen nicht mehr stillschweigend. Das hat eine lange Geschichte; aber statt sich über die Schuldigen zu streiten und die Prügelknaben zu suchen, sollte man ernsthaft zur Kenntnis nehmen, daß es so ist, und darüber nachdenken, welche Konsequenzen man daraus ziehen kann. Es gibt viele Ansätze in den Gemeinden: Man versucht, die Formel „Pax tecum" zu konkretisieren, indem man dem Nachbarn die Hand gibt (und manche schauen sich dabei sogar wirklich an und betrachten sich auch hinterher als „einander vorgestellt"); man lädt zu „Glaubensgesprächen" ein, die im Anschluß an die Predigt stattfinden. Man kann über die Einführung solcher Umgangsformen im einzelnen verschiedener Meinung sein, aber nicht verschiedener Meinung kann man darin sein, daß die Christen in unserer Gesellschaft, so wie sie ist, mehr denn je auf die Mitchristlichkeit angewiesen sind.

Was kümmert mich der Glaube meines Bruders? Dies kann nicht heißen, daß sich einer willkürlich in die Fragen des anderen einmischt, und auch nicht, daß man peinliche Selbstbekenntnisse ablegt, wie sie etwa in der Zeit der „Moralischen Aufrüstung" üblich waren. Aber man sollte in allem Ernst darauf bedacht sein, jede Gelegenheit wahrzunehmen, daß etwas von dem Bewußtsein entsteht, jeder trage des anderen Last. Vielleicht sind viele kirchliche Veranstaltungen nur eine Nummer im ohnehin überfüllten Veranstaltungskalender; sind sie vielleicht einschlägig im Thema, fehlt es ihnen aber trotzdem an jenem spezifischen Klima, das Zusammenkünfte von Christen, wo auch immer, auszeichnen sollte. Es bleibt den Christen, wenn man ein wenig voraus-

denkt, gar nichts anderes übrig, als in Richtung auf eine Glaubensgemeinschaft zu leben, die etwas anderes ist als ein statistischer Begriff. Ein bekannter (und notabene: durchaus korrekter) Dogmatiker hat einmal in einem privaten Gespräch gesagt, es sei wahrscheinlich in aller Regel unmöglich, daß ein einzelner Christ das ganze Depositum fidei voll für sich allein realisiere, es spiele sich vielmehr der Glaubensvollzug der Kirche in einer Art von Kooperation ab. Auf jeden Fall ist der Gedanke mitchristlicher Stellvertretung glaubensgemäßer als die voreilige und oft so arrogante Aburteilung des anderen wegen seines Glaubensdefizits. Damit werden die Grenzen der Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche nicht bestritten. Aber vermutlich liegt es daran, daß Verwundete Verwundeten helfen müssen. Die Ergebnisse der demoskopischen Untersuchungen haben dann ihren eigentlichen Sinn, wenn sie den Ausfall lebendiger Glaubensgemeinschaft deutlich machen, und wenn man es als ein Ziel der Christen begreift, daß ihnen nicht erst sozialwissenschaftliche Institute, deren Nützlichkeit keineswegs bestritten werden soll, klarmachen müssen, woran sie miteinander sind.

Es wurde mit Bedacht von der ganzen Kirche gesprochen, denn es ist ja allmählich nicht einmal mehr komisch, daß Leute, die soviel von ihrer Freiheit gegenüber der „Amtskirche" sprechen, immer geneigt sind, letzten Endes eben dieser „Amtskirche" alle Verantwortung zuzuschieben. Dies vorausgesetzt, bleibt allerdings trotzdem zu bemerken, daß der Grad der Notwendigkeit demoskopischer Untersuchungen des Kirchenvolks einen entsprechenden Grad der Entfremdung zwischen den amtlich Verantwortlichen und der Schar der Gläubigen dokumentiert. In manchen soziologischen Kommentaren zu den Untersuchungen schwingt der selbstgerechte Ton mit, hier nun endlich habe man einmal mit empirisch-exakten Methoden den Kirchenleitungen deutlich gemacht, woran sie in Wirklichkeit sind. Ohne Zweifel hat die empirische Sozialforschung Methoden entwickelt, mit denen man die bloße Meinung über Meinungen der Täuschung überführen kann. Aber gerade die Grenzen der Operationalisierbarkeit religiösen Lebens (der Begriff „Einstellungen" enthält ein ganzes Bündel von Vorentscheidungen) zeigen an, daß demoskopische Umfragen nur ergänzende Maßnahmen sein können, und daß die amtlich Verantwortlichen sich die spezifischen Informationen auf andere Weise besorgen müssen, auf eine sachgemäße Weise, und dies insbesondere dann, wenn sie das Geschick auf einen Platz gestellt hat, der notwendig recht weit entfernt ist von Ort und Stelle, wo das Eigentliche geschieht. Es gilt als ein Indikator für die Funktionsfähigkeit einer Institution, wenn der Informationsfluß in Ordnung ist, und zwar sowohl in der Richtung von oben nach unten wie von unten nach oben. Es gibt Ansätze, diesen Informationsfluß zu intensivieren – aber es gibt auch Reaktionen, in denen man aus lauter Angst vor Mitsprache-Ansprüchen sich auf die amtliche Position zurückzieht, in der man jedenfalls weiß, was zu sein hat. Dann kann man nicht nur auf demoskopische Untersuchungen verzichten, sondern auch auf jene spezifischen Informationen, die nur in der Gemeinschaft der Glaubenden und Glaubenwollenden zu gewinnen sind.

Videant consules, pflegte man in kritischen Situationen in der Römischen Republik

zu sagen. Aber gehen die Consules der Kirche mit ihren Beratungsstäben wirklich dorthin, wo das Bedrohliche geschieht – wo der christliche Glaube im Begriff ist, sich selbst zu verlieren, nicht zuerst, weil er der Erosion durch glaubensfremde Einflüsse ausgesetzt ist, sondern weil er sich selbst nicht mehr als Glaube versteht – oder lassen sie sich ablenken von Erscheinungen, die nur relativ wenig damit zu tun haben oder nur die Folge davon sind? Es ist gut gemeint und partiell sogar angemessen, an Weihnachten oder Silvester oder Ostern den Zeitgeist anzuklagen oder eines der vielen gesellschaftlichen Übel aufs Korn zu nehmen. Aber mit der Integration durch die Wendung gegen den äußeren Feind ist es nicht mehr getan, und kein Hirt, der wirklich die Not seiner Herde teilt, wird solches versuchen.

Ist der Glaube ein „Wertsystem"?

Es ist durchaus methodengerecht, daß sich die demoskopischen Untersuchungen konzentrierten auf das Verhältnis zwischen dem „Wertsystem", auf das sie den christlichen Glauben reduzieren, und dem „Wertsystem" in der allgemeinen Gesellschaft. Die soziologische Kontroverse darüber, ob von *einem* Wertsystem der allgemeinen Gesellschaft gesprochen werden könne, oder ob es sich nicht vielmehr beim offensichtlichen Mangel in der Übereinstimmung hinsichtlich der Ziele um eine Mehrzahl von Wertsystemen handle (F. Fürstenberg, Kommentarband 203), kann hier auf sich beruhen bleiben. Gewichtig jedoch für diese Überlegungen ist die Frage, ob die Kernfrage der Glaubenssituation des Christen heute zu ermitteln ist am Ausmaß der Kongruenz bzw. Inkongruenz zwischen den allgemeingesellschaftlichen Systemen und dem „kirchlichen Subsystem", und noch gewichtiger die Frage, ob die Entfremdung von der Kirche dadurch aufgehalten werden könne, daß der bei hoher Differenz zwischen den beiden Bereichen auftretende „kognitive Streß" durch ein hohes Maß der Anpassung gemindert wird. Dazu wurde bemerkt, daß eine solche „Verweltlichungsstrategie" auf den Widerspruch der „Traditionschristen" stoßen müsse, wie umgekehrt die „Entweltlichungsstrategie" des Widerstands die „Weltchristen" der Kirche entfremde (Fürstenberg, 205). Nun trifft aber die Rede von den „Traditionschristen" und den „Weltchristen", welche „die im engeren Sinne tragenden Aktivgruppen" der Kirche genannt werden, zwar die aktuellen Parteien innerhalb der Kirche, aber keineswegs das spezifische und innerste Moment der christlichen Glaubenssituation. Der christliche Glaube ist seit seiner ersten Verkündigung bis heute Überlieferung, ist der Eintritt in die Geschichte des Zimmermannssohns von Nazareth, ist kein „Wertsystem", sondern eine Geschichte, die weiterlebt mit allen, die in diese Geschichte eintreten und sie denen weitererzählen, die nach ihnen kommen. Diese Überlieferung geschah seit eh und je mitten durch die „Welt-Geschichte" hindurch, wenngleich in epochalem Wandel des Verhältnisses zu dieser Welt, und geschieht so auch heute noch. Die aus der heutigen Praxis abgelesene Unterscheidung von „Traditionschristen" und „Weltchristen" ist theoretisch unhaltbar.

Es fällt auf, daß in der Umfrage innerhalb der Bundesrepublik das Verhältnis zum Glauben als Überlieferung nirgendwo ausdrücklich wird, Gegenstand vielmehr allein das Verhältnis zu seinem gegenwärtigen Bestand und seinen gegenwärtigen Institutionalisierungen ist. Klaus Hemmerle hat in seinem Beitrag zum Kommentarband es als einen „gravierenden Umstand" vermerkt, „daß die Umfrage im Auftrag der Bischöfe erfolgte", und daraus geschlossen: „ihrer Glaubensautorität aber wäre es unangemessen gewesen, wenn sie – auch nur in der Form der Fragen – die Grundfragen des Glaubens und des kirchlichen Lebens scheinbar zur Disposition gestellt hätten" (S. 41). Damit wird angesprochen, was oben als Ersatzcharakter solcher Umfragen charakterisiert wurde. Aber so kommt es dann, daß bei der zentralen Frage nach der Gläubigkeit konkret nach den „Lehren der Kirche" gefragt wird, als sei der christliche Glaube ein Lehrgebäude und nicht die Überlieferung einer Geschichte, die für den Glauben die Geschichte des Heils ist. Nicht weniger auffällig ist es, daß die als ein wichtiges Ergebnis der Umfragen bezeichnete „Kritik am Traditionalismus" in den Kommentaren – mit einer bemerkenswerten Ausnahme – kaum reflektiert wird.

Gewiß kann man kirchensoziologisch „Säkularisierung als Aufgabe" (Fürstenberg, 204–208) bezeichnen, und gewiß ist es auch pastoraltheologisch eine Aufgabe, zur Kenntnis zu nehmen, daß im Lauf der Geschichte des Verhältnisses zwischen Kirche und Welt sakralisierte Lebensbereiche heute weltlich geworden sind und deshalb, was immer dies bedeutet, keine Korrespondenzpunkte mehr für den Glauben anbieten. Aber man muß sich darüber im klaren sein, daß man sich damit erst im Vorfeld der eigentlichen Glaubenssituation des Christen heute befindet.

Franz X. Kaufmann läßt es im Kommentarband (188) „dahingestellt, ob sich die Deutsche Bischofskonferenz der Tragweite ihres Forschungsauftrages bei den Synoden-Umfragen bewußt gewesen ist", und fügt den bemerkenswerten Satz hinzu: „Es muß auf jeden Fall deutlich gemacht werden, daß das traditionelle kirchliche und theologische Denken der angemessenen Interpretation dieser Daten nicht mehr gewachsen ist . . ." Wenn dem so ist, dann stünde es um Kirche und Theologie und die erfragte „Zukunft von Glaube" schlecht, denn kirchliches und theologisches Denken ist immer traditionell. Die Traditionalität ist die Grundeigenschaft all jener „empirischen Eigenschaften" des Glaubens, die Kaufmann – weil für ihn „die Sozialwissenschaften . . . das theologische und kirchliche Denken in keiner Weise ersetzen können" – von der Theologie als für den empirischen Sozialforscher unerläßlich benannt wissen will. Aber dieser Wunsch ist prinzipiell unerfüllbar, sofern die „empirischen Eigenschaften" in bezug auf ein Zeitalter erwartet werden, „wo dem Wandelbaren selbst größere Bedeutung beigemessen wird als dem Bleibenden" (193). Denn „traditionelles Denken" im Sinne christlichen Glaubens ist aus auf das Bleibende, das jedoch nicht identisch ist mit Max Webers Definition: „Das Heilige ist das spezifisch Unveränderliche", das vielmehr als dasselbe bleibt inmitten des geschichtlichen Wandels, der nicht um es als einen hieratischen Block herum geschieht. Der spezifische Grund, der dieses Verständnis des Bleibenden ermöglicht, ist das spezifische Zentralmotiv christlichen Glaubens, in die Geschichte des Zim-

mermannssohns von Nazareth, seines Lebens und Sterbens und seiner Verheißung eingetreten zu sein. Wo dem Wandelbaren als solchem größere Bedeutung beigemessen wird als dem Bleibenden, handelt es sich im Hinblick auf die Geschichte um Historismus, im Hinblick auf die Gegenwart um einen an Gedächtnisschwund leidenden Aktivismus. Was immer solches für das weltliche Leben bedeutet, für das Leben des christlichen Glaubens ist es schlechthin tödlich.

Die „Ritualismus"-Debatte und die gute Gewohnheit

Im Rahmen der sozialwissenschaftlichen Auseinandersetzung zwischen Gerhard Schmidtchen, dem verdienstvollen Leiter der Synodenumfragen und Verfasser des Forschungsberichts 1972, und Franz Xaver Kaufmann[5] wurde auch der „Ritualismus" der Jugendlichen (Befragte unter 30 Jahren) diskutiert. Als „Ritualisten" wurden jene rubriziert, die angaben, „jeden" oder „fast jeden Sonntag" zur Kirche zu gehen, aber nicht den Satz ankreuzten: „Ich bin gläubiges Mitglied meiner Kirche und stehe zu ihrer Lehre." Diese „Ritualisten" waren besonders zahlreich bei den Befragten unter 30 Jahren. Man wird Franz X. Kaufmann zustimmen müssen, wenn er die Meinungsformulierung eine „stereotype Aussage" nennt, und vielleicht haben nicht wenige auch der Älteren, die keine Standesamt-Katholiken sind, zumindest gezögert, ein Maximum von Gläubigkeit zu notieren, indem sie den genannten Satz ankreuzten, und waren sie in einer ziemlichen Verlegenheit, da man sich auch in den Alternativ-Sätzen nicht untergebracht sah. Sich „als Christ fühlen", aber ohne wirkliches Verhältnis zur Kirche sein? Nein, darum ging es nicht bei solchen Hemmungen. „Ich möchte gerne glauben, aber ich fühle mich unsicher", lautet eine weitere Alternative. Man vermutete aber wohl mit Recht, daß da eine andere Unsicherheit gemeint ist als jene, aus der heraus Petrus seinen Herrn gefragt hat. Auch jenseits des Generationenunterschieds also ist es in der Tat problematisch, wie Kaufmann bemerkt hat, alle jene als „Ritualisten" zu klassifizieren, die den ersten Satz nicht angekreuzt haben und dennoch regelmäßig am Sonntag zur Kirche gehen.

In unserem Zusammenhang interessieren insbesondere die gegensätzlichen Interpretationen, die zur Erklärung des Sachverhalts vorgelegt wurden, daß vor allem Jugendliche eine Glaubenssituation bekundeten, die kontrovers als Ritualismus charakterisiert wurde. Sie gehen ohne „die geforderte Glaubensqualifikation" in die Kirche, weil der Kirchgang noch immer der sozialen Kontrolle unterliegt (Gerhard Schmidtchen)? Gewiß hat die soziale Kontrolle noch einige Bedeutung, aber die meisten Eltern, Lehrer und Geistlichen wissen, daß die Wirksamkeit dieser Kontrolle auf den Nullpunkt zuläuft und Jugendliche „trotzdem" nicht in die Kirche gehen, wenn sie nicht wollen. Jedenfalls ist mehr denn je die Teilnahme Jugendlicher am Gottesdienst ein freiwilliger

[5] HK 26 (1972) 505–09; 596–600.

Akt. Aber wie steht es mit ihrem Glauben? „Sie folgen einem Ritual, ohne seine Inhalte zu akzeptieren, ohne sich am spirituellen Geschehen mit voller Motivation beteiligen zu können" (Schmidtchen). Um des Himmels willen, wer weiß denn nicht, wie schwer das mit der „vollen Motivation" ist! Und was ist das für ein Verständnis von Glaube, wenn er vorab an der „hergebrachten Orthodoxie" gemessen wird? Das ist kein Plädoyer für eine nebulose „Gläubigkeit". Natürlich liegt das wissenschaftliche Problem darin, religiöses Verhalten operationabel zu machen, und bietet sich deshalb das Verfahren an, orthodoxe Glaubenssätze abzufragen.

Ganz richtig sagt G. Schmidtchen zum Sachverhalt des „Ritualismus": „Vieles spielt hinein, einiges, was wir wissen, und mehr, was wir nicht wissen." Gerade angesichts des „Ritualismus"-Problems zeigt es sich, welche Bedeutung einer Einsicht in Überlieferung und in den Vorgang der Überlieferung zukommt. Eine Reflexion darüber ist unerläßlich, wie sich die Anwendung des soziologischen Begriffs „Soziale Kontrolle" verhält zum Verständnis von Glauben als Überlieferung. Auch wo die soziale Kontrolle des Kirchgangs wirksam ist, muß sie nicht rein negativen Zwangscharakter haben (du mußt in die Kirche gehen, sonst . . .), sondern kann vielmehr auch die Aufgabe erfüllen, „positiv die Voraussetzungen normgerechten Verhaltens aufzubauen und zu erhalten"[6]. Auch dann, wenn ein hinsichtlich der Glaubenssätze nicht voll qualifizierter Jugendlicher vor allem deshalb in die Kirche geht, weil er sich nicht im Konflikt mit seiner Familie befindet und ihm allein der familiäre Friede „eine Messe wert" ist, bleibt er innerhalb eines allgemeinen Basis-Konsenses und ist deshalb seine Verhaltensweise keineswegs schlechthin „spirituell nicht gedeckt". Das Problem des Glaubensinhalts, das jedoch vom einzelnen ganz verschieden artikuliert wird und eben deshalb für eine Operationalisierung so schwierig ist, soll keineswegs unterschätzt werden, wenn hier gefragt wird, ob die Ermittlung der Glaubenssituation heute allzusehr fixiert ist auf das, was man einen „Denzinger-Glauben" genannt hat, einen kompletten Vorrat aller erforderlichen Glaubenssätze.

Übrigens stellen die Hochschulgemeinden die „Ritualismus"-Diagnose vor eine Frage, die zwar speziell ist, aber doch vielleicht einen allgemeinen Hinweis enthält. Die negative soziale Kontrolle entfällt. Die Frage nach dem Glaubensinhalt ist hier besonders kompliziert. Die Reduzierung des Gottesdienstes auf „soziale Aktionen" nimmt ab. Was ist also die Motivation dieser Menschen für den „Kirchgang"? Selbst Studentenpfarrer wirken manchmal ein wenig komisch, wenn sie besorgt nach einer ausreichenden Motivation fragen. Sollte es sich vielleicht schlicht und einfach so verhalten, daß hier Überlieferung wirksam ist – daß man in gemeinsamem Gottesdienst zwar nicht den einzigen, aber den vornehmlichen Ort der Glaubenserfahrung sieht (wie bescheiden und brüchig auch dieser Glaube sein mag)?

Kein vernünftiger Mensch wird bestreiten, daß die säkulare Erwartung für die Zukunft des christlichen Glaubens in der nächsten und übernächsten Generation über alle

[6] F. H. Tenbruck, in: Staatslexikon, Bd. 7 (Freiburg 1962) 226.

bisherigen geschichtlichen Maße hinaus kritisch ist. Kein verständiger Mensch auch wird die Erheblichkeit der sozialwissenschaftlichen Erforschungen bezweifeln. Aber man kann sich nicht *damit* zufrieden geben (und dies dann noch in recht unangebrachter Überheblichkeit), auf ihre methodologischen Grenzen hinzuweisen, von denen ab sie nicht mehr in den harten Kern der Sache selbst vordringen können. Vielmehr ist es die Frage, was jenseits dieser Grenzen zu bedenken ist.

Die Christen ohne Herkunft

„Was ist das für ein Verständnis von Glauben, das einer Bestandsaufnahme des Faktischen Relevanz für den Glauben selbst beimißt . . .", fragt Klaus Hemmerle in seinem höchst beachtenswerten Beitrag „Was heißt Glaubenssituation? Theologische Gesichtspunkte und methodische Konsequenzen für eine Situationsanalyse" (Kommentarband 24). Dies liegt weitab von jeder spiritualistischen Versuchung. Die Struktur der „Glaubenssituation" wird zweidimensional bestimmt: als Vertikale zwischen Gott und dem Menschen – und als Horizontale zwischen den Glaubenden in Zeugenschaft und Verkündigung, und diese Horizontale kann durchaus in einer „Bestandsaufnahme des Faktischen" angegangen werden, wenngleich auch sie auf diese Weise nicht in ihrer ganzen Dimension ausgemacht werden kann. Bedenklich aber vor allem ist es und insbesondere dem Gegenstand nicht adäquat, daß diese Bestandsaufnahme des gegenwärtig Faktischen wiederum nur im Horizont dieses gegenwärtig Faktischen reflektiert wird.

Wenn eine Firma eine neue Erfindung gemacht hat und vor der Frage steht, ob sie diese Neuheit in die industrielle Massenproduktion geben kann, wird sie mit Recht durch Meinungsforschung festzustellen versuchen, in welchem Ausmaß dieses Produkt der gegenwärtigen Bedürfnislage entspricht. In einem solchen Fall muß man vom Nullpunkt der Gegenwart ausgehen, und alle Geschichte ist völlig uninteressant. Woher aber kommt es, daß so viele Christen sich so verhalten, als stünden sie mit ihrem Glauben an einem ähnlichen Nullpunkt? Was ist da geschehen? Sie haben ihre Herkunft vergessen. Sie haben ihre Herkunft auf ganz verschiedene Weise vergessen. Die einen wollen gar nicht wahrnehmen, daß sie eine Herkunft haben, die durch epochale Wandlungen hindurchgegangen ist. Ihre Herkunft ist nur von vorgestern, und sie meinen deshalb, sie müßten dieses Vorgestern mit allen nur möglichen Mitteln konservieren, damit der Glaube auch noch in der Zukunft lebt. Die anderen verachten dieses Vorgestern, denken aber nicht im geringsten daran, dieses Vorgestern in eine zweitausendjährige Geschichte einzuordnen und daraufhin zu befragen, was es darin bedeutet und wie es dazu gekommen ist und was es für die Zukunft anzeigt. Sie lassen das Vorgestern mitsamt ihrer Geschichte von der Müllabfuhr abholen. Daß die Untersuchungen mit diesem weitverbreiteten Verhalten der Christen konform gehen, indem sie den „Traditionalismus" nicht reflektieren, ist der Grund dafür, daß sie ihrem Gegenstand, der christlichen Glaubenssituation, gerade nicht gerecht werden können.

Wenn es generell richtig ist, daß „Situations-Analyse als solche nur möglich ist in der Gestalt einer Differential-Analyse zwischen dem jetzigen und dem überkommenen Befund" (Hemmerle, 35), dann gilt dies in einer spezifischen Weise für den christlichen Glauben als Überlieferung. Dabei geht es nicht zunächst um „die Faktizität des Gestern", die eine (höchst problematische) Sache der Historiker ist, sondern um „die Reproduktion des Gestern im heutigen Bewußtsein", die oder deren Ausfall unter bestimmten Voraussetzungen und bis zu einem bestimmten Grad ermittelt werden können. Diese Voraussetzungen sind nicht schon dann gegeben, wenn man weiß, was gestern war, sondern wenn die soziologische Arbeit selbst einen Sinn für die Reproduktion des Gestern, für das geschichtliche Bewußtsein mitbringt.

Aber wichtiger als der Einbezug der geschichtlichen Dimension in die sozialwissenschaftliche Erforschung von Glaubenssituation ist die Sache selbst. Die Glaubenssituation, in der wir uns befinden, kann vom Christen gar nicht verstanden werden, wenn sie nicht in die Geschichte des Glaubens hinein ausgelegt wird. Nur in einer solchen Auslegung ist das lebendige Ineinander der vertikalen und der horizontalen Dimension der Glaubenssituation annäherungsweise zu erfassen. Im vorwissenschaftlichen Verhältnis der Christen zu ihrer Geschichte wurde dieses Ineinander naiv aufgefaßt, und dies in einer ungeheuerlich extensiven und intensiven Identifizierung. Als sich die Geschichtswissenschaft installierte und damit auch anzeigte, was in der Geschichte selbst geschehen war, als sie nicht mehr nur bewußt gelebt, sondern ihr Bewußtsein selbst zum Gegenstand der Reflexion gemacht wurde, reagierte insbesondere der Katholizismus im Blick auf die ohne Zweifel sehr bedrohliche Gefahr des relativierenden Historismus mit einer eigentümlichen Flucht in den Positivismus: es wurden die Dogmen als Invariable der Geschichte vorausgesetzt und der Geschichte alles für den Glauben Irrelevante überlassen, was dann positivistisch behandelt werden konnte. Es gibt noch heute keine wirkliche universale katholische Dogmengeschichte, und es gibt auch, von wenigen bedeutenden Studien abgesehen, keine universale Geschichte der christlichen Frömmigkeit. Es gibt also keine Geschichte der Glaubenssituationen, was in Anbetracht dessen, was oben gesagt wurde, bei weitem mehr ist als ein wissenschaftliches Desiderat. Die theologischen Studienpläne zeigten auch in der Zeit, in der man noch nicht über den „Verlust der Geschichte" klagte, keinen besonderen Sinn für diesen Sachverhalt. Natürlich wäre allein mit einer Besinnung der Theologie auf den Glauben als Geschichte = Überlieferung noch nicht das Entscheidende gewonnen, und schon gar nicht, wenn es bei der allgemeinen Rede von der „Geschichtlichkeit" bleibt. Aber diese Besinnung ist eine der Voraussetzungen dafür, wenn den Christen wieder bewußt werden soll, daß sie nicht von heute sind.

L. Spittler, der in seinem „Grundriß" (1782) von einem „Juden namens Jesu" spricht, hat F. Chr. Baur zu der Bemerkung veranlaßt: „So beginnt ja die Spittlersche Kirchengeschichte ungefähr ebenso, wie Spittler seine Geschichte Wirtembergs beginnt." Man kann variieren: So beginnt ja die Erforschung der heutigen Glaubenssituation der Christen ungefähr ebenso, wie die Erforschung der Beliebtheit von Willy Brandt beginnt.

Jürgen Werbick

Theologie als Wissenschaft?

Zu Wolfhart Pannenbergs Buch „Wissenschaftstheorie und Theologie"

Die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie hat – durchaus nicht erst seit heute – einen brisanten kulturpolitischen Aspekt: das weithin als Herausforderung an wissenschaftliches Methodenbewußtsein und Wissenschaftsethos empfundene Verbleiben theologischer Fakultäten im Verband der Universität. *Max Weber* vertritt hierzu noch eine vergleichsweise differenzierte Auffassung, wenn er Behandlungsarten religiösen Lebens, die in den Umkreis der Universitäten gehören, von jenen Disziplinen abhebt, deren Abhandlung eine bekenntnismäßige Bindung der Hochschullehrer und damit eine Beschränkung ihrer Lehrfreiheit voraussetzt[1]. Während Weber es prinzipiell für sinnvoll hielt, religiös-weltanschauliche Themen und Systeme einer wertfreien wissenschaftlichen Betrachtung zu unterwerfen, um dadurch ihren Sinngehalt zur Klarheit zu bringen und sie so als Alternativen zu begründeter Entscheidung zu stellen, neigen Intellektuelle gegenwärtig eher dazu, Religion und Theologie ausschließlich einer ideologiekritischen bzw. therapeutischen Heilbehandlung zu überantworten. Mit dieser Einschätzung wären nicht nur die theologischen Fakultäten, sondern auch eigenständige religionswissenschaftliche Institute in philosophischen Fachbereichen erledigt; von religiöser Erfahrung ließe sich sinnvoll nur mehr reden im Bezugsrahmen psychotherapeutischer bzw. gesellschaftstherapeutischer Strategien.

Der Hinweis darauf, daß die Theologie im „Freiraum" staatlicher Fakultäten größere Aussicht habe, sich aus traditionalistischer Erstarrung zu lösen, als im Dunstkreis kirchlicher Lehranstalten, daß es also durchaus im recht vertandenen öffentlichen Interesse liege, wenn Theologie in akademischer Öffentlichkeit betrieben werde, greift hier – so zutreffend er in sich sein mag – zu kurz: Er setzt ein Interesse an der Zukunft der Theologie als Wissenschaft voraus und muß unwirksam bleiben, wenn man zu der Überzeugung gelangt ist, die Theologie sei eher ihrem Schicksal zu überlassen, das sich an kirchlichen Hochschulen noch schneller erfüllen dürfte als an Universitätsfakultäten.

Es zeigt sich, daß der Frage nach dem Fortbestand theologischer Fakultäten mit pragmatischen Argumenten nicht beizukommen ist, eben weil sie nicht nur Nützlichkeitserwägungen betrifft. Der Verbleib der Theologie an den Universitäten hängt vielmehr daran, ob es der Theologie gelingt, ihren Wissenschaftscharakter zu öffentlicher Anerkennung zu bringen. Dabei reicht es nicht hin, für die Theologie eine Wissen-

[1] Vgl. seinen erst kürzlich von der Süddeutschen Zeitung (3./4. 11. 1973) unter dem Titel „Die Lehrfreiheit der Universitäten" veröffentlichten Aufsatz aus dem Jahr 1909.

schaftlichkeit sui generis zu reklamieren, etwa weil man die Wissenschaft vom Wort Gottes nicht den herkömmlichen Kriterien der Forschung unterwerfen könne. Wenn Theologie sich auf allgemein mitteilbare Inhalte bezieht, wenn sie Behauptungen mit Wahrheitsanspruch vorbringt, dann muß sie sich rückhaltlos der Wahrheitsfrage aussetzen, wie sie in den verschiedenen wissenschaftlichen Bemühungen in verschiedener Weise, aber doch als Frage nach der *einen* Wahrheit zum Austrag kommt. Auch der Versuch, an das wissenschaftslogische Selbstverständnis einer begrenzten Fächergruppe – etwa an die Geisteswissenschaften – Anschluß zu suchen, im übrigen aber das Verhältnis zu den restlichen Disziplinen auf sich beruhen zu lassen, kann nicht befriedigen, da diese Selbstbegrenzung der Universalität theologischer Wahrheitsansprüche nicht entspräche. Beim Verzicht auf eine einseitige „geisteswissenschaftliche Option" ist man freilich genötigt, die Wissenschaftlichkeit der Theologie von einer möglichst umfassenden Durcharbeitung der wissenschaftstheoretischen Problematik her zu begründen.

Einen bemerkenswerten und – was die Breite der berücksichtigten Problemaspekte angeht – bisher einzigartigen Versuch in diese Richtung hat Wolfhart Pannenberg mit seinem neuen Buch „Wissenschaftstheorie und Theologie"[2] vorgelegt. Pannenberg gehörte zu den ersten evangelischen Theologen, die der in der „Dialektischen Theologie" üblichen Entgegensetzung von Glaube und wissenschaftlicher Vernunft energisch widersprachen. Seine Theologie ist durchgängig von dem Bemühen geprägt, dem Glauben beim resignierten Rückzug in den „sturmfreien" Bereich privater Innerlichkeit nicht etwa auch noch Hilfestellung zu leisten, sondern die Glaubenden dazu herauszufordern, die Wahrheit ihres Glaubens als die Wahrheit aller menschlichen Welt- und Selbsterfahrung zu bewähren. Auch sein neues Buch folgt dieser theologischen Grundintention; Bedeutung für die allgemeine wissenschaftstheoretische Diskussion kommt ihm aber darüber hinaus deshalb zu, weil in ihm versucht wird, das Thema und das methodische Vorgehen der Theologie nicht von außen her auf andere wissenschaftliche Bemühungen zu beziehen, sondern aus der Diskussion der verschiedenen wissenschaftstheoretischen Ansätze heraus zur Sprache zu bringen.

Die wissenschaftstheoretische Relevanz der Sinnthematik

Daß Pannenberg sich ausgerechnet auf die Kategorie des „Sinnes" stützt, um die Wissenschaftlichkeit der Theologie, die Unausweichlichkeit ihrer Thematik für ein adäquates Selbstverständnis der Einzelwissenschaften zu begründen, mag zunächst Skepsis hervorrufen. Zwar ist es im vorwissenschaftlichen Rahmen durchaus üblich, sich auf den „Sinn" des Lebens, auf den „Sinn" der Geschichte etc. zu beziehen, wenn man die Dimension religiöser Erfahrung ansprechen will. Aber es scheint fragwürdig, die notorisch unklare Kategorie des Sinnes – Pannenberg selbst zitiert eine Aufstellung von

[2] Erschienen im Suhrkamp-Verlag (Frankfurt 1973). Die Seitenangaben im Text beziehen sich auf dieses Buch.

sechzehn verschiedenen Auffassungen des Begriffs „Sinn" (206) – zur Klärung wissenschaftstheoretischer Probleme einzuführen. Die Tragfähigkeit von Pannenbergs Konzeption muß sich deshalb daran entscheiden, ob es gelingt, die Sinnthematik so weit zu präzisieren, daß sich auch die Einzelwissenschaften auf sie bezogen wissen können.

Der Sinnlosigkeitsverdacht gegen Metaphysik und Theologie

Die Wissenschaftlichkeit der Theologie wird von Grund auf in Frage gestellt, wo ihr – ebenso wie der traditionellen Metaphysik – die Fähigkeit abgesprochen wird, überhaupt sinnvolle Sätze zu formulieren. Sinnvolle Sätze kann es für solche Auffassungen nur mit Bezug auf mögliche Erfahrung geben, und der Bezug auf mögliche Erfahrung wird in dieser sinnkritisch-neopositivistischen (auf den frühen Wittgenstein zurückgehenden) Tradition darin gesehen, daß eine Behauptung nachweisbar der Realität entspricht; es muß sich zeigen lassen, daß „der Fall ist" – oder eben nicht der Fall ist –, was ein Satz behauptet. Diese Auffassung wurde dahingehend weiterentwickelt, daß man schließlich nur noch solche Sätze als sinnvoll anerkannte, die selbst angeben, auf welche Weise ihre Wahrheit zu überprüfen sei, oder doch eine solche Angabe einwandfrei abzuleiten erlauben. Das neopositivistische „Sinnkriterium" ließe sich demnach vereinfachend so formulieren: Eine Behauptung ist nur dann sinnvoll (und nur Behauptungen kann ein sprachlich artikulierbarer Sinn zugesprochen werden), wenn sie selbst eine Anweisung auf mögliche *Verifikation* enthält und solcher Verifikation (der Rechtfertigung ihres Wahrheitsanspruchs) auch prinzipiell zugänglich ist. Alle anderen Behauptungen gelten als metaphysisch bzw. theologisch; sie formulieren nur *Scheinprobleme.*

Wie ist eine Verifikation von Behauptungen möglich? Nur dadurch, daß sie sich von kontrollierbaren und beliebig wiederholbaren Experimenten her begründen lassen, daß sie sich mit anderen Worten als logisch einwandfreie Ableitungen aus Basissätzen (in denen ursprünglich Erfahrungsgegebenheiten formuliert werden) ausweisen lassen. Deshalb gilt: Nur Aussagenzusammenhänge, die auf Basissätzen aufruhen und keine zusätzlichen Sachinformationen aussprechen, enthalten sinnvolle Sätze; oder anders fomuliert: Sinnvoll sind Sätze nur, insofern sie *Welt abbilden* bzw. den Anspruch erheben, Welt abzubilden. Alle anderen Sätze und Behauptungen trüben das Bild von der Welt, das die Basissätze bzw. deren Ableitungen zu geben versuchen; in Schlagworten: „Weltbilder" behindern Weltabbildung, oder: Weltanschauungen verschleiern den unvoreingenommenen Blick auf die Wirklichkeit. Mit diesen Antithesen werden aber auch Behauptungen und Hypothesen zu folgenden Problemen als sinnlos eingestuft: Wie kommt es, daß Sprache überhaupt Welt abbildet? Gibt es nicht verschiedene Arten der Weltabbildung, je nachdem, in welchem Geschehenszusammenhang Welt thematisch wird (Wissenschaft, Lebenspraxis, Zukunftshoffnung etc.)? Über das *Subjekt,* das sinnvolle Sätze ausspricht, lassen sich keine sinnvollen Sätze formulieren, denn:

„. . . das Auge siehst du wirklich nicht. Und nichts *am* Gesichtsfeld läßt darauf schließen, daß es von einem Auge gesehen wird“ [3].

Diese Konzeption ist in vielen Anläufen präzisiert, aber auch nachhaltig kritisiert worden, am nachhaltigsten wohl von Karl R. Popper. Popper weist einerseits nach, daß es Verifikation im strengen Sinn (mit Hilfe des verallgemeinernden Induktionsschlusses) gar nicht geben kann, weil keine noch so häufige Wiederholung eines Experiments die Formulierung eines *allgemeinen* Gesetzes rechtfertigen kann. Daraus zieht er die Konsequenz, „daß die *Suche nach Rechtfertigung* aufgegeben werden muß, nach Rechtfertigung des Wahrheitsanspruchs einer Theorie“ [4]. Andererseits gesteht er zu, daß der Frage nach dem Subjekt des Erkennens nicht ausgewichen werden kann, weil es keine Erkenntnis der Fakten *an sich* gibt, sondern nur Erkenntnis mit Hilfe von Theorien (Konstruktionen), die sowohl bisherige Erfahrungen und überliefertes Problembewußtsein als auch auf den künftigen Ablauf von Erfahrungen gerichtete Erwartungen formulieren. Der Bezug zur erfahrbaren Realität bleibt freilich auch für Popper Kriterium sinnvoller Sätze; nur kommt für ihn die Realität nicht als Rechtfertigungsinstanz für Verifikation, sondern als Instanz *gegen* die in bisher vorausgesetzten Theorien enthaltenen Wahrheitsansprüche und damit gegen diese Theorien selbst in Betracht. Erfahrung kann kein allgemeingültiges Gesetz begründen; aber schon eine gut geprüfte, gegenläufige Erfahrungsgegebenheit kann einen allgemeinen Satz *falsifizieren.* (Beispiel: Das Vorkommen eines einzigen farbigen Schwans widerlegt den Satz: Alle Schwäne sind weiß, der ja auch so formuliert werden könnte: Es gibt keinen Schwan, der nicht weiß ist.) Sinnvoll sind Sätze – nach Popper – deshalb nur, wenn sie prinzipiell falsifiziert werden können bzw. wenn sie in logisch einwandfreiem Zusammenhang mit solchen Sätzen stehen, d. h. wenn sie in Theorien vorkommen, die als prinzipiell falsifizierbare *Hypothesen* verstanden werden können. Umfassende Theorien sind falsifizierbar, wenn sie die Ableitung von Prognosen erlauben, die mit der Realität in Konflikt geraten können.

Metaphysische und theologische Sätze verfallen hier weniger deshalb dem Sinnlosigkeitsverdacht, weil sie sich überhaupt nicht auf Erfahrung beziehen ließen, sondern deshalb, weil sie sich selbst dem Experimentum crucis möglicher Falsifikation entziehen und darüber hinaus weitreichende Aussagenzusammenhänge moralisch-politisch-weltanschaulicher Natur vor einer möglichen Widerlegung in Schutz nehmen wollen (ideologisierende Funktion von Metaphysik und Theologie). Wiederum vereinfachend könnte man den Standpunkt von Poppers kritischem Rationalismus so zusammenfassen: Sinnvoll ist eine Behauptung bzw. Theorie, sofern sie sich als Hypothese verstehen läßt und das heißt: dem unabschließbaren Prozeß rationaler Kritik unterworfen und durch falsifizierende Basissätze verwundbar ist. Das Sinnkriterium ist hier auf den Prozeß rationaler Kritik, nicht unmittelbar auf Weltabbildung bezogen.

[3] L. Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, Ziffer 5.633.
[4] R. Popper, Objektive Erkenntnis (Hamburg 1973) 42.

Theorie und Realität

Aber auch Poppers Überlegungen enthalten einige Unklarheiten: Popper räumt selbst ein, daß die aus wissenschaftlichen Theorien abgeleiteten Prognosen nicht einfach an der „Wirklichkeit selbst" scheitern können; nur Sätze können Theorien bzw. aus ihnen deduzierte Prognosen falsifizieren, die sogenannten „Basissätze". Aber auch darüber, ob ein bestimmter Basissatz – als sprachliche Formulierung einer Beobachtung – eine Theorie falsifiziert, gibt es nach Popper keine letztgültige Gewißheit. Ob ein Basissatz als Instanz gegen eine Theorie anzuerkennen ist, das ist letztlich Sache der Konvention unter kompetenten Forschern.

Sobald Popper die Falsifikation an die Übereinkunft kompetenter Forscher zurückbindet, sieht er sich genötigt, die Reaktion der Forscher auf „anomale" Erfahrungen sehr viel differenzierter darzustellen, als das die „methodologische Schablone der Falsifikation durch unmittelbaren Vergleich mit der Natur" [5] erlaubt. Wie die wissenschaftshistorischen Forschungen von Thomas S. Kuhn belegen, führt das Auftauchen einer – nach Maßgabe geltender Theorien – nicht zu erwartenden Erfahrungsgegebenheit entweder zur Paradigmapräzisierung, d. h. zur weiteren (unter Umständen modifizierenden) Ausarbeitung einer wissenschaftlichen Sehweise (Situation „normaler" Forschung), oder sie befördert das Heraufkommen eines neuen Paradigmas und provoziert damit eine grundsätzliche „Paradigmadebatte" (Situation „außerordentlicher" Forschung), in welcher die Auseinandersetzung darüber ausgetragen wird, welche der konkurrierenden Theorien (Paradigmen) das vorhandene Beweismaterial besser zu erklären imstande ist, welche der Theorien „*besser* zu den Fakten paßt". Anomale Erfahrungen artikulierende Basissätze falsifizieren eine geltende Theorie also nur dann, wenn sie in Beziehung zu einer neuen Theorie stehen, die sich ihrer Vorgängerin gegenüber als „fruchtbarer" erweist.

Woran erweist sich eine Theorie ihrer Konkurrentin gegenüber als fruchtbarer? Nicht nur daran, daß sie durch die neu zu verarbeitende (bisher „anomale") Erfahrungsgegebenheit nicht mehr widerlegt wird, sondern vor allem auch daran, daß sie erklärt, warum die konkurrierende Theorie die zur Diskussion stehende Erfahrungsgegebenheit nicht „*einzuordnen*" vermochte. Erklärungsbedürftig ist demnach nicht primär die anomale Erfahrung selbst, sondern ihre Anomalität, die Tatsache also, daß sich die Anomalie im Rahmen des vorgegebenen Paradigmas nicht „von selbst" versteht.

Damit ist nun der für die Frage der Einheit wissenschaftlicher Methodik entscheidende Punkt angesprochen: In all ihren Ausformungen setzt wissenschaftliche Erklärung da an, wo die selbstverständliche (lebensweltliche oder bereits wissenschaftliche) Weltorientierung, welche die Erfahrungsgegebenheiten als *sinnvoll (in ein Paradigma) eingeordnete* begegnen läßt, an einer nicht mehr einzuordnenden Gegebenheit scheitert. Der Erklärung bedarf es in dem Ausmaß, in dem das ursprüngliche (Sich-)Verstehen,

[5] Vgl. Th. S. Kuhn, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen (Frankfurt 1967) 110, vgl. 194 ff.

das durchaus durch traditionelle wissenschaftliche Paradigmen vermittelt sein kann, keine unproblematische Weltorientierung mehr gewährleistet. Die Erklärung ist die rationale Nachkonstruktion, die Bestimmung der zuvor in ursprünglichem Verstehen vorausgesetzten *Sinntotalität* (vgl. 154 f.), die eine – nunmehr reflektierte – Orientierung in dem problematisch gewordenen Kontext ermöglicht.

Natur- und Geisteswissenschaften

Wenn man den Sinn von „Erklären" darin sieht, die sinnvolle Einordnung von Erfahrungsgegebenheiten in ein Paradigma, in eine mehr oder weniger umfassende Sinntotalität reflektiert zu vollziehen, dann läßt sich der so verstandenen Erklärung nicht eine „Kunst des Verstehens" als total heterogenes wissenschaftliches Verfahren gegenüberstellen; dann läßt sich auch nicht länger – worauf Pannenberg mit Recht hinweist – eine auf der Entgegensetzung von Verstehen und Erklären beruhende Einteilung der Wissenschaften in Geistes- und Naturwissenschaften aufrechterhalten. Hermeneutisch orientierte Geisteswissenschaften, die das Verstehen sprachlich artikulierter Sinnerfahrungen zum Ziel haben, pflegen ihre *individualisierende* (das Besondere in der Einmaligkeit seiner Gestalt würdigende) Vorgehensweise gegen eine Methodik des Erklärens abzusetzen, die auf eine Zurückführung einzelner Vorkommnisse auf *allgemeine* Gesetzlichkeiten abzielt (*deduktiv-nomologische Erklärung*). Es läßt sich aber zeigen, daß weder die Geisteswissenschaften ohne die Berücksichtigung relativ invarianter Strukturen noch die Naturwissenschaften ohne die Würdigung nicht in jeder Hinsicht wiederholbarer Vorgänge auskommen, daß mithin „die Unterscheidung von individualisierenden und generalisierenden Betrachtungsweisen nichts mit der Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaften zu tun hat" (125). Vielmehr können deduktiv-nomologische Erklärung und hermeneutische Verfahren als Spezialfälle des Einordnens in umfassende Sinnzusammenhänge gelten: bei der deduktiv-nomologischen Erklärung hat dieses Einordnen den Charakter der Subsumtion von Fällen unter allgemeine Gesetze, wobei die einzelnen Erfahrungsgegebenheiten, die in gleicher Weise erklärt werden, nicht in ihrer Beziehung aufeinander, sondern eben nur als füreinander gleichgültige „Anwendungsfälle" eines Gesetzes in Betracht kommen; demgegenüber holt die Hermeneutik das Einzelphänomen in ein Ganzes ein, „das den Charakter einer geordneten Klasse hat, in der das einzelne als ein in seiner Eigenart bedeutsames Glied aufgefaßt" (141), als Gestaltmoment vom Ganzen der Gestalt her und auf die Ganzheit der Gestalt hin (hermeneutischer Zirkel!) interpretativ ausgelegt wird.

Sinnerfahrung und Sinnverwirklichung

Sieht man die Gemeinsamkeit von Verstehen und Erklären beim „Einordnen" von Einzelphänomenen in *umfassende Sinnzusammenhänge*, dann ist damit klargestellt, daß weder ihre mögliche Verifikation noch ihre mögliche Falsifikation eine Behauptung sinnvoll machen, daß also der Gegenstandsbezug eines Satzes allein überhaupt nicht originärer Ort der Sinnthematik sein kann (Ablehnung eines einseitig *referentiellen Sinnbegriffs*). Der von Dilthey im Anschluß an Schleiermacher ausgearbeitete *kontextuelle Sinnbegriff* erscheint weit eher geeignet, den Vollzug sinnstiftenden Einordnens zu erläutern: Nach Dilthey resultiert Sinn aus dem Beziehungsgeschehen zwischen Teil und Ganzem, zwischen dem einzelnen und seinem Kontext (der Totalität). Sinnvoll ist ein Wort (ein Satz, eine Äußerung) nur, insofern es über sich hinausweist auf einen umfassenden – mehr oder weniger unthematischen, aber explizierbaren – Sinnhorizont, an dessen bestimmter (bzw. bestimmender) Artikulation es zugleich Anteil hat. Über Dilthey hinaus ließ sich nun – mit der oben skizzierten Überwindung eines einseitig deduktiv-nomologischen Erklärungsbegriffs – zeigen, daß nicht nur die hermeneutischen, sondern alle wissenschaftlichen Verfahren als Austrag dieses Beziehungsgeschehens von Teil und Ganzem, von einzelnem und umfassender Totalität beschrieben werden können.

Mit dem Wort „Sinn" ist ein *Beziehungsgeschehen* angesprochen: Einzelnes „wird" sinnvoll (verstehbar, es versteht sich „von selbst") durch Einordnung in einen Kontext (ein Paradigma, einen umfassenden Sinnhorizont), der Kontext wird bestimmt (konkretisiert) durch all die Elemente, die sich „durch" bzw. „in" ihm zu einer Gestalt, zu einer (wissenschaftlichen) Weltsicht fügen, wobei man diese Konkretisierung in der normalen Forschung „Paradigmapräzisierung", sonst aber „Paradigmenwechsel" nennen kann. Für die weitere Klärung der Sinnthematik sind nun zwei Fragen von Bedeutung:

1. Welche Kategorien eignen sich dazu, jenes Beziehungsgeschehen, worin Sinn sich konstituiert, auszusagen?

2. Wie kommt die vom Verstehen und Erklären sowohl vorausgesetzte wie auch in diesen Vollzügen fortbestimmte (u. U. modifizierte und umstrukturierte) Sinntotalität zur Gegebenheit?

Zu 1.: Aus der hermeneutischen Tradition bieten sich hier die Begriffspaare „Teil-Ganzes" bzw. „Einzelnes-Totalität" an. Pannenberg nimmt diese kategorialen Bestimmungen auf, hält aber gerade den *Systembegriff* und die damit gegebene kybernetische Betrachtungsweise für geeignet, „die isolierte Zuordnung der Sinnproblematik zu den geisteswissenschaftlichen Disziplinen (zu) korrigieren und die Bedeutung der hermeneutischen Grundbegriffe von Teil und Ganzem durch Zuordnung zu den Problemen der allgemeinen Systemtheorie (zu) klären" (133). Die Besonderheit menschlicher Sinnerfahrung und der sie thematisierenden hermeneutischen Wissenschaften besteht erst darin, daß der Mensch Sinntotalität als umfassende Totalität wahrnimmt, seine Iden-

tität gewinnt bzw. Möglichkeiten der Identifikation reflektiert, indem er die Vorgegebenheit seines eigenen Daseins unbegrenzt überschreitet und darin „Sinn" als geschichtlichen vollzieht.

Demnach ließe sich z. B. schon bei biologischen Systemen von „sinnvollen Strukturen" sprechen, wenn auch erst der Mensch sinnhafte Struktur als solche, d. h. als im geschichtlichen Lebensvollzug erklärend und interpretierend „anzueignende" und auf Zukunft hin zu „verarbeitende" erfassen kann. Wir werden auf die Frage zurückkommen, ob die Spezifität menschlicher Sinnerfahrung, die oben – von Pannenbergs Sprachgebrauch abweichend – mit dem Begriff „Verarbeitung" angesprochen wurde, sich mit diesen Kategorien artikulieren läßt, oder ob die adäquate Fassung der Sinnthematik nicht eine ausgeführte Kritik dieser kategorialen Denkformen voraussetzt.

Zu 2.: Handlungstheoretische Ansätze (wie der von J. Habermas) thematisieren „Sinn" ausschließlich im Hinblick auf den praxisorientierten *Sinnentwurf* menschlicher Subjekte. Als letzter Sinnhorizont, auf den jede sinnhafte Betätigung immer schon vorgreift, gilt hier das Ziel menschlicher Selbstverwirklichung in Freiheit, bei Habermas: die Vollendung eines Bildungsprozesses, in dessen Verlauf sich die Menschen, dieses Ziel antizipierend, von zuvor undurchschauten Zwängen befreien.

An dieser Konzeption von „Sinn" wird schon soviel deutlich: Sinn ist keine partikulare Gegebenheit. Die Wirklichkeit des Sinnes besteht in sich und „aus sich", sie hat *absolute Konsistenz;* deshalb transzendiert die Wirklichkeit des Sinnes jeden regionalen (nur einzelne Sachbereiche umspannenden) Horizont auf den letzten, *umfassenden* Horizont hin, von dem her jede partikulare Gegebenheit sinnvoll wird. Es wäre aber zu fragen, ob sich dieser umfassende Horizont von menschlichen Handlungsentwürfen einholen läßt, ob – mit anderen Worten – Sinn eine „Größe" ist, die ihren „Sinn" darin hat, im Lauf der Menschheitsgeschichte vom kollektiven Subjekt „Menschheit" verwirklicht und das hieße: als Gesetz einer wahrhaft repressionsfreien Gesellschaft gegenwärtig gesetzt zu werden. Gegen Habermas weist Pannenberg darauf hin, daß die umfassende Totalität, die Erlebnissen und Handlungen Sinn verleiht, nicht adäquat reflektiert ist, wenn man „Sinn" auf Handlungsintentionen reduziert (102). Die Einheit des Sinnes, die menschlichem Handeln und Erleben *zufällt,* wird nicht im Handeln selbst hergestellt; vielmehr läßt sich sinnvolle Interaktion der Subjekte – also geschichtliches Handeln – „erst von einer ihrem Handeln schon zugrunde liegenden Sinneinheit her als Einheit erfassen" (200). Die *Priorität des „Sinngewahrens"*, des nur im Rezipieren produktiven Sinnverstehens ist deshalb nach Pannenberg gegen alle Versuche festzuhalten, die Totalität des Sinnes aus dem vorentworfenen Horizont menschlicher Praxis herzuleiten (vgl. 202 f.).

Sinnerfahrung und wissenschaftliches Reden von Gott

Von Theologie „als einer Wissenschaft" kann nur gesprochen werden, wenn sich die verschiedenen Weisen, in denen die Wissenschaften auf die Sinnthematik bezogen sind, einander schlüssig zuordnen lassen. Pannenberg formuliert diese Zuordnung so: „Neben Disziplinen, die den abstrakten Aspekt allgemeiner Regelbildung thematisieren, muß es Disziplinen geben, die den Zusammenhang von individuellen und allgemeinen Strukturen im Ablauf des Geschehens erforschen, und endlich solche, die die umfassenden Sinnhorizonte thematisieren, die auch in den Prozessen naturwissenschaftlicher Forschung als Prozessen der Paradigmapräzisierung immer schon im Spiele sind" (339). Für letzteres ist neben der Philosophie auch die Theologie zuständig. Noch einmal freilich stellt sich hier die Frage: Wie sind umfassende Sinnhorizonte, wie ist die letzte (einheitliche) Sinntotalität einer Erforschung zugänglich?

Diese Frage ist deshalb schwierig zu beantworten, weil sich der umfassende Sinnhorizont nicht in der gleichen Weise (unmittelbar) zum Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung machen läßt wie eine einzelne (sinnhafte) Erfahrungsgegebenheit; Sinn ereignet sich ja als jenes Beziehungsgeschehen, in welchem sich das einzelne Faktum als sinnhaft präsentiert. Der umfassende Sinnhorizont kann deshalb nur wissenschaftliches Thema werden, insofern er sich in den religiös-weltanschaulichen *Sinnantizipationen* verobjektivierte, mit denen die Menschen die vorhandene Realität auf die absolute Zukunft als den Inbegriff aller noch ausstehenden Möglichkeiten hin transzendieren. Die Menschen leben immer schon aus Sinnentwürfen, durch die sie ihr gesellschaftliches und individuelles Leben, ihre Wirklichkeitserfahrung, sinnhaft strukturieren und die sie auch in Mythen, Erzählungen und theoretisch-dogmatischen Argumentationszusammenhängen sprachlich artikulieren. Solche Artikulationen werden in Philosophie und Theologie als Hypothesen (als Lösungsvorschläge) zu dem Problem sinnhafter Strukturierung der Wirklichkeitserfahrung auf ihre *Tragfähigkeit* hin überprüft, wobei sich die Theologie speziell mit der Ausarbeitung und dem Vergleich von Hypothesen beschäftigt, die die absolute Zukunft mit dem Gottesgedanken in Verbindung bringen. Sie operiert mit dem Problembegriff: „Gott – die alles bestimmende Wirklichkeit", womit freilich keine übernatürliche Sonderwirklichkeit angesprochen ist. Vielmehr gilt: „Die Wirklichkeit Gottes ist mitgegeben jeweils nur in subjektiven Antizipationen der Totalität der Wirklichkeit, in Entwürfen der in aller einzelnen Erfahrung mitgesetzten Sinntotalität, die ihrerseits geschichtlich sind, d. h. der Bestätigung oder Erschütterung durch den Fortgang der Erfahrung ausgesetzt bleiben" (312).

Theologie ist grundlegend *Religionsgeschichte* bzw. *Religionswissenschaft*. Sie befragt die jeweilige religiöse Überlieferung daraufhin, „ob sie tatsächlich allen gegenwärtig zugänglichen Aspekten der Wirklichkeit Rechnung trägt und somit den in dieser Religion überlieferten und verehrten Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit zur Sprache zu bringen vermag" (317f.). Ob sich in einer religiösen Tradition, in einer Sinnantizipation, die sich auf Gottes Zukunft bezogen weiß, die göttliche Wirklichkeit als

sie selbst bekundet, ob eine Religion *wahr* ist, hängt davon ab, ob sie die Vielfalt gegenwärtiger Erfahrung auf Gottes Zukunft hin zu „integrieren" vermag (vgl. 318) und nicht dazu verführt, relevante Erfahrungsgegebenheiten als nicht integrierbare (nicht verarbeitbare) zu verdrängen. Die persönliche Glaubensbindung eines Theologen an eine bestimmte religiöse Tradition darf sich bei der Prüfung dieser Frage niemals in sachlogischer Hinsicht – auf den „Begründungszusammenhang" religiöser bzw. theologischer Aussagen – auswirken, sie kann freilich ihren „Entdeckungszusammenhang" – ihre forschungspsychologische (wissenschaftshistorische) Motivation – betreffen (vgl. 323). Die konfessionelle Ausprägung müßte demnach dem wissenschaftlichen Verfahren der Theologie äußerlich bleiben, wenn auch nicht ausgeschlossen werden muß, daß der institutionelle Rahmen, in dem wissenschaftliche Theologie betrieben wird, über die Auswahl der zu überprüfenden Sinnantizipationen mitentscheidet. Diese faktische Mitentscheidung stünde in keinem prinzipiellen Widerspruch zu dem von Max Weber als Kriterium der Wissenschaftlichkeit formulierten Postulat der Lehrfreiheit.

Offene Fragen

Man darf sicherlich davon ausgehen, daß Pannenberg mit seinem Buch, von dessen argumentativer Präzision und inhaltlicher Detailliertheit dieses Referat nur einen blassen Eindruck vermitteln konnte, die wissenschaftstheoretische Fragestellung (keineswegs nur für den Bereich der Theologie) vorangetrieben hat. Noch vor der fälligen Anerkennung gebührt ihm dafür der Dank derer, die von ihm lernen durften. Vielleicht erweist sich der Versuch, an Pannenbergs Konzeption einige Rückfragen zu stellen, als eine mögliche Form, diesen Dank abzustatten.

Eine erste Rückfrage gilt Pannenbergs Übernahme des Sinnkriteriums der „Fruchtbarkeit": Ist dieses den wissenschaftshistorischen Untersuchungen Kuhns entnommene Kriterium präzis genug, um, über seine Verwendung als Hilfsbegriff bei nachträglicher Beschreibung eines Paradigmenwechsels hinaus, wissenschaftslogische Relevanz gewinnen zu können? Die Frage klärt sich nicht schon dadurch, daß man „Fruchtbarkeit" als theoretische Integrationsfähigkeit faßt. Was ist damit gesagt, wenn man die Wahrheit religiöser Traditionen bzw. theologischer Hypothesen davon abhängig macht, inwieweit sie die Vielseitigkeit gegenwärtiger Erfahrung zu *„integrieren"* (318), inwieweit sie die Sinnimplikationen gegenwärtiger Erfahrungen zu *„erhellen"* vermögen[6]. Zwar wehrt sich Pannenberg dagegen, daß das integrierende Sinnverstehen rein kontemplativ gedacht wird (vgl. 203); er besteht darauf, daß das „Integrieren" und „Erhellen" sich nur in einem (auch praktisch vollzogenen) Transzendieren des gegenwärtig Vorhandenen ereignen kann. Freilich müßte sich noch präziser bestimmen lassen, inwiefern das

[6] Vgl. Pannenbergs früheren Beitrag zur Frage: Wie wahr ist das Reden von Gott? Die wissenschaftstheoretische Problematik theologischer Aussagen, in: Evangelische Kommentare 4 (1971) 629–633; hierzu besonders 633.

Integrieren – oder wie man vielleicht zureichender formuliert: die sinnhafte Verarbeitung – von Erfahrung nicht nur dem Bestehenden und Geltenden „Sinn" verleiht (es legitimiert), sondern zugleich seine Kritik im Licht einer absoluten Zukunft erfordert. „Sinn" müßte – ausdrücklicher noch, als das bei Pannenberg geschieht – in seiner kritischen Dimension (als gegen den herrschenden Unsinn gerichtet) gewürdigt werden.

Vielleicht böte der Hegelsche Begriff der „Aufhebung" mehr Möglichkeiten, diesen mehrdimensionalen Sachverhalt auszusprechen, als die Metapher „Erhellen" und der etwas mißverständliche Terminus „Integrieren". Daß die genannten Aspekte nicht zu völliger Klarheit kommen, mag darüber hinaus damit zusammenhängen, daß Pannenberg die Sinnthematik vornehmlich mit den Kategorien „Teil-Ganzes", „Einzelnes-Totalität" (System) artikuliert und *innerhalb* dieser Kategorialität das Besondere menschlicher Sinnerfahrung und Erlebnisverarbeitung herauszustellen sucht. In den gleichen Zusammenhang gehört Pannenbergs Unterbestimmung des Dialektischen durch die genannten Kategorien (vgl. 189 ff.). Pannenberg anerkennt zwar selbst die Grenze des Begriffs der Totalität (307), aber diese Einsicht bleibt marginal und zu sehr an den Gottesgedanken gebunden; die Inadäquatheit der benutzten Kategorien erweist sich nicht erst in theologischen Sachzusammenhängen. Abhilfe wäre hier nur von einer systematisch ausgeführten Kritik wissenschaftlichen Kategoriengebrauchs zu erhoffen, wie Hegel sie mit der „Wissenschaft der Logik" für seine Zeit zu leisten versuchte. Diese Kategorienkritik hätte die im Gebrauch befindlichen Kategorien daraufhin zu prüfen, inwieweit und mit welchen spezifischen Einschränkungen sich in ihnen die Sinnthematik artikulieren läßt; sie hätte auszufalten, welcher wissenschaftliche „Standpunkt" (welcher spezifische Bezug auf die Sinnthematik) und welches methodische Vorgehen mit dem jeweiligen Kategoriengebrauch verbunden ist und wie aus der inneren Grenze der jeweiligen Kategorien der Übergang zu anderen (differenzierteren) kategorialen Ausdrucksmöglichkeiten resultiert.

So könnte man z. B. erwägen, ob die Kategorie der „Form" reichhaltigere Möglichkeiten zur Artikulation der Sinnthematik eröffnet als die von Pannenberg herangezogenen kategorialen Bestimmungen. Das Beziehungsgeschehen, in welchem Sinn sich konstituiert, stellte sich dann nicht etwa nur als das äußerliche Verhältnis von Form und Materie oder von Form und beliebigem Inhalt dar, sondern als die „Selbstbestimmung der Form", worin die inhaltlichen Momente als Form-(Gestalt-)Elemente und gerade dadurch als sie selbst sich erschließen. Für dieses Verständnis von Form müßte gelten, was Adorno von der Form des Kunstwerks sagt: daß sie ihre Stätte „gerade dort (hat), wo das Gebilde vom Produkt sich ablöste". Form ist nicht direkt intendierbar, deshalb kann eine Handlungstheorie sie nicht einholen; sie „fällt zu", sie schenkt sich – freilich nur dem, der das Ungestalte weder sich selbst überläßt, noch es vorschnell (gewaltsam) versöhnt. „Form" bleibt nicht äußerlich; „substantiell" ist sie nur, „wo sie dem Geformten keine Gewalt antut, aus ihm aufsteigt"[7]. Diese knappen Hinweise

[7] Vgl. Th. W. Adorno, Ästhetische Theorie (Frankfurt 1970) 213 f.

müssen genügen. Sie wollen die Tatsache nicht verdecken, daß die Frage danach, wann ein Sinnentwurf die gegenwärtige Wirklichkeitserfahrung „integriere", nicht schon dadurch beantwortet ist, daß man sie umformt zu der Frage, wann eine Form „stimmt", wann das Geformte in ihr ohne Gewalt zur Geltung kommt. Aber vielleicht ist die Frage so aussichtsreicher gestellt.

Versteht man theologische Theorien als (hypothetische) Entwürfe einer Lebensform, dann ergeben sich daraus einigermaßen präzisierbare Argumentationsstrategien, mit deren Hilfe die Frage der Verifikation bzw. Falsifikation theologischer Aussagen im wissenschaftlichen Diskurs thematisierbar würde: Theologische Aussagen bzw. Behauptungen wären falsifiziert, wenn sich nachweisen ließe, daß sie ihre Funktion für die sinnhafte Verarbeitung von Wirklichkeit verloren haben, daß die in ihnen sich artikulierenden Formelemente nur noch *Leerformeln* für einen Inhalt sind, zu dessen Strukturierung sie nichts Entscheidendes mehr beitragen; oder daß sich die in theologischen Behauptungen reflektiert ausgesprochene Lebensform einer Verdrängung relevanter Wirklichkeitserfahrung, einer *zwanghaft formierenden Verarbeitung* der Lebenswirklichkeit verdankt.

Dem Verdacht auf Funktionslosigkeit theologischer Aussagen läßt sich begegnen, indem man Konsequenzen aus dem Verzicht auf die in Frage stehenden theologischen Behauptungen formuliert, die sich im wissenschaftlichen Diskurs als nicht tragbar herausstellen können. Dem Verdacht auf rigide Verarbeitung der Wirklichkeitserfahrung hätte die Theologie zu begegnen, indem sie das Freiheitsverständnis des Glaubens auslegt und mit konkurrierenden Freiheitstheorien vergleicht. Daß sich in beiden Fragen definitive Entscheidungen nur selten erreichen lassen, weil mögliche Antworten ja in mannigfacher Weise auf den Diskurs der Wissenschaftler – nicht einfach nur auf unbezweifelbare Widerfahrnisse – zurückbezogen sind, widerspricht, wie Kuhn gezeigt hat, nicht dem Sinn wissenschaftlichen Argumentierens.

Jörg Splett

Ende der Wissenschaftsgläubigkeit?

Zu Anfang einer solchen Überlegung erwartet der Leser vielleicht eine Definition von Wissenschaft und Glaube bzw. Gläubigkeit. Doch beginnen wir statt dessen – im Vertrauen auf ein allgemeines Vorverständnis – mit einem geschichtlichen Rückblick.

Mathesis universalis

Hans Blumenberg hat in seinem Buch „Die Legitimität der Neuzeit“ [1] auf die spätmittelalterliche Schule des Nominalismus hingewiesen, derzufolge man über Gott ob seiner Göttlichkeit gar nichts aussagen kann, obwohl andererseits die Welt mit ihrer Ordnung ganz in ihm, d. h. in seinem freien, souveränen Willen, gründet. Für Blumenberg hat sich darin eine Religion ihres menschlichen Orts beraubt, die zuerst „über Heilserwartung und Rechtfertigungsvertrauen hinaus geschichtlich ihrem Anspruch nach zum ausschließlichen System der Welterklärung geworden ist, die aus der Grundidee der Schöpfung und aus dem Gedanken der Gottebenbildlichkeit des Menschen die Angemessenheit des Erkenntnisvermögens an die Natur folgern konnte, aber schließlich in der Konsequenz ihrer scholastischen Sorge um die unendliche Macht und absolute Freiheit Gottes die Bedingungen selbst zerstörte, die sie für das Weltverhältnis des Menschen vorgegeben hatte“ (71).

Angesichts dieser lebenbedrohenden Zerstörung aller Fundamente sei dem Menschen nichts anderes übriggeblieben als der Rückzug auf das, was Descartes den unerschütterlichen Grund (fundamentum inconcussum) genannt hat: die Selbstgewißheit des denkenden Ichs und des von ihm klar und deutlich Erkannten.

Diese These ist freilich ergänzungsbedürftig. Derart wirksam und lebenbestimmend ist der Nominalismus wohl doch nicht gewesen. Wichtiger war gewiß das epochale Ereignis der Reformation. Die Entstehung mehrerer Konfessionen und ihre erbitterten, blutigen Kriege einerseits, andererseits die Entdeckung fremder Kulturen mit ihren eigenen Religionen führen zu einem Rückzug auf das (zunächst) undiskutabel – oder vielleicht besser: bislang undiskutiert – Gemeinsame [2]. Dies ist einmal die Vernunft mit

[1] Frankfurt 1966. Vgl. die kritischen Einschränkungen bei G. Rohrmoser, Emanzipation und Freiheit (München 1970) und W. Pannenberg, Gottesgedanke und menschliche Freiheit (Göttingen 1972).

[2] Aus anderer Perspektive könnte man ebenso sagen: das diskutabel Gemeinsame; denn gegenüber den aufeinanderprallenden Glaubensbekenntnissen versteht sich diese Gemeinschaft der Denkenden gerade als Korrespondenz- und Diskussionszusammenhang.

ihren grundsätzlichen Einsichten und dem daraus zu Folgernden, dies ist sodann alles, was sich mit wissenschaftlichem Exaktheitswillen beobachten und im Experiment von jedem objektiv nachprüfen läßt.

Um also menschlich überleben und weiterleben zu können, erstellt die Neuzeit das Programm einer Universalwissenschaft nicht mehr im klassischen und vor allem mittelalterlichen Verständnis eines umfassenden Offenbarungswissens (im weitesten Sinn), das von begnadeten Autoritäten verwaltet wird, sondern im Sinn eines allumfassenden Lern- und Lehrsystems methodisch selbstkritischer Vernunft, das prinzipiell jedem zugänglich und von jedem nachprüfbar ist: *mathesis universalis*[3].

Wie wörtlich hier die Lebensbedeutsamkeit zu nehmen ist, kann übrigens gerade Descartes selbst belegen. Ihm ging es nicht zuletzt um eine größere Effizienz der Medizin. Selbst von nicht robuster Gesundheit, war er mißtrauisch gegenüber dem tradierten Qualitätendenken und hoffte, durch eine Physikalisierung der Medizin den Körper besser in die Hand zu bekommen, um so ein längeres Leben garantieren zu können. (In einer Antwerpener Zeitung war zu seinem Tod am 11. 2. 1650 – am 31. 3. wäre er 54 geworden – zu lesen, daß in Schweden ein Narr gestorben sei, der sagte, er könne so lang leben, wie er wolle[4].)

Naturwissenschaft

Sosehr es jedoch bei diesem Einsatz um den Menschen ging, so sehr lag es offenbar in dessen Konsequenz, vom Menschen, gar vom Einzelmenschen, abzusehen. (Insofern knüpft die neuzeitliche Wissenschaft im doppelten Sinn bei Aristoteles an, zum Teil im Gegensatz zu seinen offiziellen Verteidigern: 1. insofern, als sie empirisch sein will wie er – gegen diejenigen, die sich auf ihn statt auf die Empirie berufen, 2. insofern sie seine Überzeugung teilt, daß es Wissenschaft nicht vom einzelnen, so etwa von der Geschichte, sondern nur vom Allgemeinen gibt.)

Metaphysisch anspruchsvoll geschieht das im kontinentalen Rationalismus, schlichter pragmatisch im englischen Empirismus. In Kant trifft beides geradezu explosiv aufeinander; der Deutsche Idealismus versucht die positive Synthese. Nach dessen „Zusammenbruch" behaupten sich zunächst neben den „exakten" Wissenschaften die Geisteswissenschaften, bis auch diese im Prozeß ihrer Verwissenschaftlichung zunehmend naturwissenschaftlich werden. – Meß- und zählbar, vor allem voraussagbar sind Naturdaten, nicht das Verhalten von Freiheit. Die Auseinandersetzungen zwischen „verstehender" und exakter Psychologie sind bekannt; den Gesellschaftsverhältnissen widmet

[3] Vgl. besonders H. Rombach, Substanz – System – Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft (Freiburg, München 1965/66); J. Mittelstraß, Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie (Berlin, New York 1970).

[4] R. Specht, Descartes in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (Reinbek 1966) 75–79: 79.

sich die „physique sociale" der Soziologie; die Konsequenz Descartesscher Medizin sind Diagnose-Zentren („Mayo-Klinik") und so fort.

Dabei ist mit diesen Sätzen keinerlei Wertung beabsichtigt, sondern rein eine Feststellung, die bedenkenswert scheint. Und zwar geht es um das Paradox, daß der Mensch um des Menschen willen beim Menschen vom Menschen absehen soll. Ein geläufiges Beispiel aus dem Schul-Alltag: für einen Deutsch-Aufsatz lassen sich unter Umständen alle möglichen Benotungen beibringen, wenn er verschiedenen Lehrern vorgelegt wird, nicht so bei einem Diktat oder einer Mathematikarbeit. Oder: Physiker verstehen sich auf ihren Weltkongressen über alle ideologischen Schranken hinweg, was mancher stolz den Geisteswissenschaftlern, erst recht Philosophen und Theologen vorhält. – Doch sie verstehen sich eben nur bezüglich ihrer Physik. Und damit stellt sich die Frage nach dem Sinn dieses „nur".

„Wissenschaftlich" – „unwissenschaftlich"

Ein Farbenblinder sieht etwa Blau und Grün als ein Grau gleicher Helligkeitsstufe. Der Farbensehende kann sich ihm darum zunächst nicht verständlich machen – bis er ihm mit Hilfe eines optischen Geräts beweist, daß der Zeiger eine unterschiedliche Wellenlänge des von diesen Flächen reflektierten Lichts anzeigt. Diesen Zeiger sehen beide in gleicher Weise, während sie bezüglich des Farbeindrucks verschiedener Meinung sind – und ohne Möglichkeit einer Entscheidung. Zwar spricht der Zeigerunterschied dafür, daß sich vielleicht auch dem Auge hier etwas zeigt, der Farbenblinde ist also gewissermaßen in einer schwächeren Position; aber wer sagt, daß und was der „Sehende" nun wirklich sieht, und stellt klar, daß er nicht an einer Hypersensitivität leidet?

Angesichts dieser Situation scheint es das Nächstliegende, sich darauf zu einigen, Farbe sei eben *eigentlich* diese „objektiv" feststellbare Wellenlänge. „Eigentlich" darum, weil dies das Gemeinsame ist, während das andere „subjektiv", einzelhaft, unvermittelbar bleibt und sich jeglicher Nachprüfung entzieht. (Hinzu kommt, daß es eine große Anzahl derart feststellbarer Wellenlängen gibt, die auch der Gesunde weder zu sehen noch zu hören vermag, die sich uns also einzig in solcher Vermittlung erschließen.) Der eine Zugang ist wissenschaftlich, der andere nicht. Indem aber aus der unwidersprechlichen Feststellung „unwissenschaftlich" ein Werturteil, genauer: eine Abwertung, wird, haben wir die erste und fundamentale Bedeutung unseres Titelworts erreicht: *Wissenschaftsgläubigkeit.*

Das heißt: aufgrund einer prinzipiellen Entscheidung, die zwar selbstverständlich Gründe für sich anführen kann (wie gezeigt), aber keineswegs ihrerseits wissenschaftlich ist[5], wird für die wissenschaftliche Betrachtungsweise als die richtigere, fundamentalere o. ä. optiert. (Die Wellenlänge wird nicht als ein Aspekt und Moment unter anderen, sondern als Basis des Farbphänomens verstanden[6] – so als würde man jene Fläche eines

[5] Sie ist bestenfalls „meta-wissenschaftlich"; aber was heißt das? Dies die Frage des Abschnitts S. 342.

[6] Dies natürlich als Veranschaulichungsbeispiel. Es geht also nicht darum, daß ein Physiker die physio-

Würfels, auf der er zufällig aufruht, statt als eine der nur abstraktiv zu isolierenden Seiten dieser einen dreidimensionalen Wirklichkeit, als deren tragende Basis verstehen, mit der Behauptung, ein Würfel baue sich aus Flächen auf.)

Wissenschaftsglaube in diesem grundsätzlichen Sinn verwirklicht sich nun in verschiedener Weise und auf unterschiedlichen Niveaus. Nicht gemeint ist hier das Ethos des Wissenschaftlers und die Prägung einer Existenz durch diesen Beruf, ähnlich anderen Prägungen wie etwa der Lebensform eines Lehrers, Arztes, Geistlichen, Offiziers usw.[7] Wohl aber die Gefahr, die in solcher Prägung besteht, nämlich den eigenen Standpunkt und die eigene Perspektive nicht mehr angemessen zu relativieren. Gemeint ist die Spannweite der Glaubensbekenntnisse, die von dem hölzernen Eisen einer „wissenschaftlichen Weltanschauung" bis zum Sprachgebrauch der Illustrierten und der Werbung reicht, wo mit dem Etikett „wissenschaftlich", „wissenschaftlich erwiesen" und ähnlich in derselben Weise verfahren wird wie etwa mit dem gesetzlich nicht geschützten Namen „Institut" für die Werkstätten solcher „Informationen".

„Wissenschaft als Konfession"

Der Abschnitt-Titel ist von einem früheren Aufsatz K. Rahners erborgt[8]. Er soll hier ein Doppeltes kennzeichnen: 1. das Programm einer wissenschaftlichen Konfession, 2. den Anspruch einer „Konfession Wissenschaft".

1. Als wissenschaftliche Weltanschauung bezeichnet sich die marxistisch-leninistische Orthodoxie, „insofern sie einerseits aus der Zusammenfassung aller Aussagen über die objektive Realität (Struktur und Entwicklung) der Welt, Gesellschaft usw. erwachsen ist, das heißt das Weltbild der Naturwissenschaften und das Gesellschafts- und Menschenbild wissenschaftlicher Gesellschaftsbetrachtung zur Voraussetzung hat; andererseits ist sie die philosophische Verallgemeinerung aller einzelwissenschaftlichen Angaben und der gesamtgesellschaftlichen Praxis der Menschen in Richtung auf Aussagen über die Welt in ihrer Gesamtheit, über ihre allgemeinen inneren Gesetzmäßigkeiten, über die Stellung des Menschen in ihr usw. Für den dialektischen und historischen Materialismus kann es dabei keinen Gegensatz zwischen Wissenschaft und Weltanschauung geben, weil die weltanschaulichen Verallgemeinerungen und Schlußfolgerungen unter Befolgung der den Wissenschaften eigenen Methode gewonnen werden und in der Praxis ihre objektive Bestätigung finden."[9]

logische Komponente des Farbsehens bestritte oder abwertete; es geht überhaupt nicht um dieses Beispiel in sich (hier hätten wir zu erörtern, ob Farbe als physiko-physiologisches Geschehen adäquat beschrieben wäre), sondern allein um seinen „Gleichniswert".

[7] Vgl. M. Weber, Wissenschaft als Beruf (1919), in: ders., Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre (Tübingen [3]1968) 582–613; H. Mohr, Wissenschaft und menschliche Existenz. Vorlesungen über Struktur und Bedeutung der Wissenschaft (Freiburg 1967).

[8] Schriften zur Theologie III (Einsiedeln [7]1967) 455–472: Wissenschaft als „Konfession"?

[9] G. Klaus – M. Buhr, Marxistisch-Leninistisches Wörterbuch der Philosophie: Weltanschauung (Rowohlt-Ausgabe, Reinbek 1972, Bd. 3, 1148).

Einen Widerspruch zwischen Wissenschaft und Weltanschauung kann es in der Tat nicht geben; aber nicht etwa deshalb, weil diese wissenschaftlich wäre, sondern weil beide ganz Verschiedenes im Auge haben. (Eben dann übrigens, wenn eine Weltanschauung wissenschaftlich wäre, käme es zu Widersprüchen: zu jenen innerwissenschaftlichen Widersprüchen – siehe oben Anm. 2 und unten S. 344 –, ohne die es keinen Fortschritt der Wissenschaft gäbe[10].) Mag, was Wissenschaft sei, noch (meta-)wissenschaftlich beantwortet werden können, *ob* Wissenschaft sein solle, ist unbestreitbar keine wissenschaftliche Frage. Die Erkenntnis eines geltenden Naturgesetzes sagt mir nicht, es *solle* gelten. Vom bloßen Dasein kommt man nicht zum Sollen, von Analysen des Tatsächlichen allein niemals zu ethischen Konsequenzen; die „Logik der Tatsachen" bedeutet als solche keinen Imperativ. Nicht die Theorie führt zum Ethos.

Das Ethos aber entspricht einer Grundentscheidung, einem Sich-Einlassen auf den erfahrenen unbedingten Anspruch der Wahrheit und des Guten, von dem her auch die Evidenzen der Theorie ihre Tragkraft erhalten[11].

2. Gegenposition einer „wissenschaftlichen Konfession" wie des Marxismus ist die positivistische „Konfession Wissenschaft". Wird dort der Anspruch erhoben, die Sinnfrage wissenschaftlich beantworten zu können, so wird hier die Sinnfrage abgewiesen bzw. der privaten „Mythologie" überlassen. An die Stelle ideologischer Vergewaltigung (in deren Konsequenz der entsprechende Platz für Abweichler die psychiatrische Klinik ist) tritt hier eine technisch-funktionale Reglementierung des menschlichen Miteinander – mit ähnlich unmenschlichen Konsequenzen für die jeweils betroffenen einzelnen[12].

Um ein naheliegendes Mißverständnis abzuwehren: zur Frage stehen nicht tatsächliche Unmenschlichkeiten. Diese sind im Namen der Wissenschaft wie Gottes, im Namen der Klasse wie der Rasse, der Gerechtigkeit wie der Liebe, ja im Namen der Menschlichkeit selbst immer wieder geschehen. Zur Frage steht das Prinzip möglicher Korrekturen solcher Unmenschlichkeiten. Mit anderen Worten: kann ich dem unmenschlichen Mißbrauch der Wissenschaft rein wissenschaftlich steuern? Was spricht physikalisch gegen die Bombe, was rein medizinisch gegen Zwangsversuche an lebenden Menschen usf.? Kann ich Stalin oder den Überfall auf die CSSR marxistisch-wissenschaftlich kritisieren (so wie ich – siehe oben Anm. 10 – den Fall Galilei, Judenpogrome und Hexenverbrennungen immanent-christlich kritisieren kann)?

Kann man dies aber nicht – und es bedarf wohl keiner umständlichen Argumentation, um deutlich zu machen, daß man es nicht kann –, dann sieht man sich auf eine „Konfession", d. h. ein Bekenntnis zurückverwiesen, darin ein Anspruch bezeugt wird, der aller Wissenschaft voraus- und zugrunde liegt.

[10] So läßt der Galilei-Streit sich auch religiös und innerchristlich als Irrtum und Grenzüberschreitung beurteilen. In welchem Dilemma aber steht eine Weltanschauung, die als „wissenschaftliche" entweder der Forschung Fesseln anlegen oder mit dem Wechsel der wissenschaftlichen Deutungen sich selbst entscheidend ändern muß?

[11] Vgl. J. Splett, Der Mensch in seiner Freiheit (Mainz 1967) bes. 89–93.

[12] Vgl. dazu H. Brockard, Subjekt. Versuch zur Ontologie bei Hegel (München 1970) 154–156.

Wissenschaftsaberglaube

Von diesen ernsteren Formen des *Glaubens an die Wissenschaft* möchte ich die Vulgärgestalten des *Glaubens an die Wissenschaftler* unterscheiden und sie als Wissenschaftsaberglaube bezeichnen (selbstverständlich sind die Grenzen fließend). Auch dieser Aberglaube bewegt sich auf verschiedenen Niveaus und erlebt so unterschiedliche Enttäuschungen.

1. Auf der untersten Stufe rangieren weißgekittelte Herren von „Forschungsinstituten" in gewissen Report-Filmen, die der Pornographie wissenschaftliche Weihe verleihen. Sehr hoch oben auf der Stufenleiter steht eine Versammlung von Männern, die für eine folgenreiche chemische oder physikalische Detailuntersuchung und deren Ergebnis einen allgemein geschätzten Preis erhalten haben und jetzt als gleichsam säkularisierte Propheten gesellschaftliche oder politische Stellungnahmen von besonderer Autorität abgeben sollen.

2. Aber auch dort, wo Fach-Autoritäten in ihrem eigenen Fach gehört werden sollen, gibt es noch eine bestimmte Form abergläubischer Erwartung. Dort, wo man von ihrer Auskunft das Ende einer Debatte erwartet (im Sinn eines wiederum säkularisierten, um nicht zu sagen: hierher ausgewanderten „Roma locuta causa finita") statt deren Verkomplizierung. Hier wird verkannt, daß – wie schon gesagt – Wissenschaft vor allem ein Diskussionszusammenhang ist. Wissenschaftler sind sich in der Regel nur im unausdrücklichen Prinzipiellen einig, ausdrücklich, im Konkreten, worauf es jeweils ankommt, sind sie meistens uneins.

Darum nehmen weder Hearings den Parlamenten noch Gutachten dem Richter noch Theologen dem Glaubenden die unvermeidliche Entscheidung ab. Sie können die Wahl erleichtern oder erschweren, in jedem Fall sind sie – ist ein bestimmtes Problembewußtsein erreicht – unumgänglich, und in den meisten Fällen erschweren sie die anstehende Wahl. (Ein Aspekt dieser Problematik ist die belastende Tatsache, daß man sich unter den gegnerischen Fachleuten die eigenen Gewährsmänner wählen muß – einerseits ohne selbst Fachmann oder gar richterlicher „Super"-Fachmann zu sein, andererseits ohne sich bloß auf den eigenen Geschmack oder die eigenen Wünsche berufen zu dürfen.)

3. Aus der Enttäuschung dieser Erwartung entspringt eine spezifische Wissenschaftsfeindschaft, die man als negative Faszination sehen kann, als Wissenschaftsaberglauben negativen Vorzeichens. Die Ausdrucksskala dieser Aversion reicht von dem Klischee der bösen Wissenschaftler in amerikanischen Bildergeschichten, denen gerade, einfache, gute Kerle („simple good guys") den Garaus machen, über die Option für den „gesunden Menschenverstand" gegen die „zersetzenden Intellektuellen" zur christlichen Berufung auf die Tatsache, daß Jesus Fischer vom See und nicht Professoren zu Gründern seiner Kirche berufen hat – was zweifelsohne stimmt (obwohl man Paulus nicht vergessen sollte) –, mit Folgerungen, die in ihrer Verwechslung von Einfalt und Stumpfheit bzw. von Reflexion und Selbstverfangenheit dann nicht mehr stimmen. (Als gälte das Gleichnis von den Talenten nicht auch bezüglich des Intellekts.)

Wissenschaftsgläubigkeit oder Glaube an Freiheit?

1. Im Blick auf diese fragmentarischen Anmerkungen stehen wir nun vor der Frage des gestellten Themas. Soviel dürfte deutlich geworden sein, daß sie weder mit einem schlichten Ja noch mit einem einfachen Nein beantwortet werden kann.

Einerseits sagt man, Welträtsel-Lösungen à la Haeckel gehörten dem vergangenen 19. Jahrhundert an. Andererseits glaubt ein Fachwissenschaftler wie J. Monod auch heute mit seinem Rüstzeug metaphysische Fragen (im doppelten Wortsinn) „erledigen" zu können. Einerseits reflektiert man in den Wissenschaften selbstkritisch die (dimensional) beschränkte Reichweite der Ergebnisse, die der methodischen Beschränkung der jeweiligen Fragestellung entspricht; auf der anderen Seite wollen Wissenschaftstheoretiker die ganze bisherige Philosophie beerben.

Verdeutlichen wir das Gemeinte am Beispiel der Gottesfrage[13]. Nach Objekt wie Methode müssen die Wissenschaften von Gott (bzw. von Wahrheit oder Falschheit des Satzes, es gebe Gott) absehen. Die Benennung ihrer weder bejahenden noch verneinenden Abstraktion als (etwa: „methodischer") Atheismus erklärt sich historisch aus dem Emanzipationsprozeß der Wissenschaften, die sich ihre „Selbst-Verständlichkeit" erst zu erringen hatten. – Zum Teil müssen sie es sogar noch; denn daß der Autonomie in eigenen Fragen die Unzuständigkeit in anderen, besonders den philosophischen Grundfragen, korrespondiert, scheint eben noch nicht überall erkannt – negativ in der Propagierung eines „wissenschaftlichen Atheismus", positiv bei Wissenschaftlern wie bei Theologen im Bemühen um „naturwissenschaftliche Gottesbeweise".

Solches Reden ist aber gerade noch dieser Vergangenheit verhaftet und führt dadurch irre. Die Wissenschaften sind sowenig atheistisch – und sei's methodisch –, wie man, um es banal auszudrücken, Sport oder Rechtschreibung oder Rechnen als methodisch atheistisch bezeichnet, obwohl auch hier Gott nicht „vorkommt".

Ebenso führt es irre, wenn man für das Reden von Gott eine wissenschaftlich formalisierte Sprache verlangt. Von Gott wird darum anders als von einem Elektron gesprochen, weil von Freiheits- und Sinnsachverhalten anders zu sprechen ist als von Natursachverhalten. Hier gilt ein anderes „Sprachspiel". So wird die Gewißheit des Glaubens (an Gott wie an einen Menschen), die der Wissenschaftler als „Leben mit einer bestimmten Hypothese" beschreiben will, in solcher Transponierung ähnlich verfehlt, d. h. es wird ähnlich gerade vom Entscheidenden „abstrahiert", wie es hinsichtlich der Farbqualität durch das Insistieren auf der Wellenlänge als dem „Eigentlichen" geschieht.

2. Hier ist erneut die Titelfrage aufzunehmen, ohne daß sie beantwortet werden könnte, und zwar darum, weil die Antwort jeder einzelne zu geben hat. Ist der Mensch bereit, sich als Freiheitswesen zu verstehen, oder gilt nach wie vor J. G. Fichtes bitteres Wort, daß die Menschen sich eher davon überzeugen ließen, ein Stück Lava im Monde

[13] Vgl. J. Splett, Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott (Freiburg, München 1973) bes. 178–185.

zu sein, als davon, sie seien ein Ich?[14] Weniger als die Analogien zwischen Gehirn und Computer beschäftigt mich die Frage, ob die Menschen aus Angst vor ihrer Freiheit sich tatsächlich lieber als Computer (oder auch als selbstdomestizierte Primaten) verstehen wollen denn als „gerufene Freiheit".

Läßt der Mensch, trotz der Enttäuschbarkeit seines Glaubens an die Freiheitsentscheidung des anderen wie an seine eigene, sich darauf ein, solche Gewißheit als Gewißheit zu vertreten (vgl. 2 Tim 1,12: „Ich weiß, wem ich geglaubt habe")? Oder läßt er sich – „kleingläubig" – dazu überreden, Glauben heiße nicht wissen? (Als ob es übrigens in den Wissenschaften keinen Irrtum gäbe und keine fundamentalen Postulate. Nicht nur Blau und Grün muß man ja sehen, auch den Zeigerausschlag der Instrumente muß man letztlich selber sehen – und hier seinen Augen *trauen*.) Wird er erklären, er wisse Gewicht und Körperlänge des andern, aber nicht so sicher, daß er ein Mensch sei und keine Maschine[15], schon gar nicht, ob er ihm vertrauen könne?

Erklärt der Mensch angesichts der Unverfügbarkeit der Freiheit sich dafür, das Verfügbare für das Wesentliche zu halten (um es mit Kezal in Smetanas „Verkaufter Braut" zu sagen: hält er sich an den Schatz im Beutel angesichts der Unsicherheit bezüglich des Schatzes im Herzen)? Oder wagt er es, auf das Unverfügbare zu setzen?

Wem das zu privat(istisch) und emotional klingt, mag die Rede von Vertrauen und Liebe durch die von Person, Personwürde und Personachtung, vom unabdingbaren Menschenrecht jedes einzelnen ersetzen. Hat die Menschenrechts-Charta dieses Recht begründet oder es bloß – Rechtens – anerkannt? Und was hat sie anerkannt: Instinktresiduen (wie Tötungshemmung gegenüber Artgenossen), Überlegungen des „gesunden Menschenverstands" (wie „Wenn das alle täten . . .", „wenn alle einander umbrächten . . .") oder eben ein Recht? Und woher solches Recht – nicht *des*, sondern jedes einzelnen Menschen?

Es klang in Rückerinnerung an Aristoteles schon an: Wissenschaft hat es mit dem Vergleichbaren und Wiederholbaren zu tun. Wo es um allgemein verifizierbare Empirie und effiziente Prognostik geht, muß man von der Freiheit der einzelnen absehen können. Wie will nun der Mensch selbst sich zu diesem unfaßlichen „Rest" wissenschaftlicher Selbstverständigung verhalten? Ist es bloß ein Rest, quantité négligeable? Oder ist er zwar unvernachlässigbar, dies aber leider: Sand im Getriebe des gesellschaftlich-wirtschaftlich-politischen Gefüges?

„Man muß sich auf den anderen verlassen können." Worauf an ihm: auf ihn oder auf das Manipulierbare an ihm – Habsucht, Furcht oder Ehrgeiz? Auf ihn selbst oder auf den Preis, den angeblich jeder Mensch hat? – „Der Mensch soll den Menschen achten." Was an ihm: Qualitäten, Vermögen, Funktionen, Brauchbarkeit, Benutzbarkeit oder auch noch etwas jenseits dessen, was dann zugleich das eigentliche Fundament

[14] Werke (1834–1846), Berlin 1971, I 175 (Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre).
[15] Vgl. W. Büchel, Mensch und Automat, in dieser Zschr. 184 (1969) 113–120.

seiner Achtbarkeit darstellte, auch wenn er alles andere als im üblichen Wortsinn „achtbar" wäre?[16]

„Entmythologisiert" Wissenschaft dergleichen oder setzt sie es bleibend voraus? Und welches Gewicht, welche Lebensbedeutung hat diese Voraussetzung (das Gegenteil bloßer Hypothese) für den von Wissenschaft geprägten Menschen?

3. Nicht nur dieser Beitrag, auch der Leser wird diese Fragen und damit die Titelfrage dieser Überlegungen nicht beantworten können. „Simul iustus et peccator – Gerechter und Sünder zugleich" lautet eine Grundformel theologischer Anthropologie, auf die man sich heute über Konfessionsgrenzen hinweg verständigt. Und auch nichttheologische Reflexion mag sich dieser handlichen Formulierung unserer Selbsterfahrung bedienen.

Ob auf Sterne, „Mächte und Gewalten", auf Reichtum oder „Schlachtrosse", auf Macht oder auf das Wissen, was Macht ist, immer wird der Mensch sich rückversichernd an Anhalte klammern[17]. Woher sollte man also ein Ende der Wissenschaftsgläubigkeit erwarten? Auch wenn man davon reden hört. Sollte man es überhaupt wünschen, gesetzt, es käme dann nur um den Preis atavistischer Formen der Versicherung zustande? Anders gesagt: die Kategorie Fortschritt ist in derart prinzipiellen Fragen nur mit Skepsis zu verwenden.

Ebenso aber – wozu sonst solche Überlegungen? – hoffen wir auf ein Wachstum an Freiheit und Freiheitsbewußtsein in und zwischen uns allen, also auf eine Minderung an Wissenschaftsgläubigkeit. Gerade die wissenschaftlichen und wissenschaftstheoretischen Bemühungen der Gegenwart können dem dienen.

[16] In diesem Sinn hätte auch Verachtung noch ein Modus von Achtung zu sein. Dem Opfer wie seinem Henker habe ich nicht als „Untermenschen" oder noch weniger („Schädling" etc.), sondern als Menschen zu begegnen. (Christlich heißt das Nächsten- und Feindesliebe.)

[17] Vgl. J. Splett, Flucht vor dem Risiko der Freiheit. Philosophisches zum Aberglauben, in dieser Zschr. 192 (1974) 128–134.

UMSCHAU

Rechtsphilosophie und Geschichtlichkeit

Es gibt kaum einen Vertreter der Naturrechtslehre, der ausdrücklich die Geschichtlichkeit verneint hat, viele aber, die sie übersehen oder nicht ernst genommen haben. In der Gegenwart hat sich das geändert: Es ist Mode geworden, sich auf die Geschichtlichkeit des Rechts zu berufen, und der Ruf „historia quaerens intellectum" ist auch im Bereich der Rechtsphilosophie laut geworden. Trotzdem können wir in dieser Suche noch keinen wesentlichen Fortschritt verzeichnen. Diese Behauptung wird in dem in Spanien erschienenen Buch von Rodríguez Molinero über „Naturrecht und Geschichte im europäischen Denken der Gegenwart" bestätigt[1]. Diese Untersuchung bemüht sich um eine fast erschöpfende Bestandsaufnahme dieses Problems, die die Zeitspanne 1930–1970 umfaßt. Wegen der mit der Geschichtlichkeit in Zusammenhang stehenden Problematik bietet das Werk zugleich einen Einblick in die wichtigsten Probleme der europäischen Rechtsphilosophie der Gegenwart. Man wird vielleicht über die Systematisierung und Akzentsetzung des Verfassers diskutieren können, die Arbeit ist aber eine Aufforderung, ein Fazit zu ziehen über die Frage: Wie steht heute die Rechtsphilosophie zur Geschichtlichkeit?

1. Wer über die Geschichtlichkeit des Rechts sprechen will, muß zunächst klarmachen, in welchem Sinn dieser Terminus verstanden werden soll. In einer Untersuchung, die ich vor einigen Jahren in Deutschland vornahm, konnte ich nicht weniger als achtzig verschiedene, oft einander widersprechende Bedeutungen dieses Begriffs feststellen. Die Verwirrung wird noch größer, wenn man die verwandten Begriffe Historie, Geschichte, Geschichtsphilosophie, Historismus, Historizismus usw. einbezieht. Gerhard Bauer und Leonhard von Renthe-Fink haben ideengeschichtlich den Begriff „Geschichtlichkeit" seit Hegel bis in die Gegenwart untersucht. In der Moraltheologie und in der Rechtsphilosophie wird das Problem der Geschichtlichkeit konkret und akut, indem man sich die Frage stellt: Inwieweit sind ethische und rechtliche Normen wandelbar? So wird mit einem Wort neuer Prägung ein uraltes, aber noch nicht gelöstes Problem zur Debatte gestellt.

Aristoteles war es gelungen, eine vorläufige Antwort auf die Frage nach der Veränderlichkeit und Beständigkeit des Seins zu geben. Die Theologen des Mittelalters konnten aber mit der aristotelischen Philosophie keine leichte Erklärung finden für die in der Bibel als Ausnahmen des Naturrechts erscheinenden Fälle wie die Geschwisterehe, die Polygamie, die Scheidung u. dgl. Es wurde immer dieselbe Lösung gegeben: Die Prinzipien (Naturrechtssätze) selbst sind unabänderlich. Aber bei ihrer Anwendung auf je verschiedene konkrete Situationen können sich die Schlußfolgerungen wandeln (Anwendungstheorie). So konnte man bequem die Dispens erklären: in diesem Fall handelt Gott nur als absoluter Herrscher, nicht aber als Gesetzgeber; er ändert die Materie, nicht das Gesetz. Nach dieser Auffassung bleiben die Prinzipien in ihrer Unveränderlichkeit bestehen. Prinzipien und geschichtliche Situationen liegen hier auf verschiedenen Ebenen und durchdringen einander nicht. Hegel machte den gewaltigen Versuch, Vernunft und Wirklichkeit in eine Einheit zu bringen. Bei ihm ist aber die Geschichtlichkeit der Vernunft zum Opfer gefallen. Das Gegenteil ist der Fall bei Marx und Engels. Diese beiden Denker haben uns gelehrt, geschichtlich zu denken, ohne daß sie jedoch das Problem endgültig gelöst hätten.

[1] Marcelino Rodríguez Molinero, Derecho Natural e Historia en el pensamiento europeo contemporáneo (Madrid 1973).

2. Auch in der Theologie ist die Geschichtlichkeit – sogar für den Dogmatiker – ein Element, das nicht hinweggedacht werden kann. Es sei nur an das Stichwort „Heilsgeschichte" erinnert. So nimmt es nicht wunder, daß viele Anregungen, sich mit diesem Thema zu beschäftigen, aus der Theologie und insbesondere aus der protestantischen Theologie stammen. Auch die Moraltheologen haben sich eingehend mit der Geschichtlichkeit beschäftigt, z. B. in der Frage der sogenannten Situationsethik. Die Diskussion in der Moraltheologie geht aber zur Zeit nicht so sehr um die Veränderlichkeit, sondern um die „Absolutheit" der ethischen Normen. Man hat zu zeigen versucht, daß es in den ethischen Normen Faktoren gibt, die, obwohl der menschlichen Verfügung entzogen, nicht notwendigerweise unwandelbar zu sein brauchen. Diese Problematik wird in den USA unter dem Stichwort: Gibt es „negative absolute Normen der Sittlichkeit?" weiterverfolgt (vgl. Charles Curran, Absoluteness in Moral Theology?). In Deutschland hat schon vor mehreren Jahren *Franz Böckle* auf ein neues Verständnis des Absolutheitsgedankens aufmerksam gemacht: „Absolutheit besagt eben nicht Unveränderlichkeit, sondern *verpflichtende* Vor- und Aufgegebenheit im Bereich des personalen Seins. Die Relativität ist nicht eine zu überwindende Sache, sondern die notwendige Struktur der geschichtlichen Endlichkeit des Menschen."[2] Eine gedankenreiche Untersuchung des Begriffs Absolutheit hat neulich *Josef Fuchs* unternommen[3]. Die neue Position von Fuchs, die konsequenterweise sogar den herkömmlichen Begriff des „intrinsece malum" in Frage stellt, bedeutet einen Fortschritt in bezug auf sein früheres Werk „Lex Naturae", wo er unter dem Titel „Die Geschichtsmächtigkeit des Naturrechts" im Ergebnis nur die alte Anwendungstheorie wiederholte. Um Mißverständnisse zu vermeiden, sei hier noch am Rand bemerkt, daß, wenn hier von der Geschichtlichkeit des Naturrechts die Rede ist, nicht zugleich das metaphysische Naturrecht oder die metaphysischen Prinzipien mitgemeint sind.

3. In der Rechtsphilosophie taucht der Absolutheitsgedanke unter einem anderen Namen auf: Das wahre Kennzeichen des Naturrechts ist hier nicht in seiner Unwandelbarkeit, sondern in dem Begriff der „Unbeliebigkeit" zu finden (vgl. Max Müller, Die ontologische Problematik des Naturrechts, 1965). Man hat allmählich eingesehen, daß die alte These „Ius naturale est immutabile – Das Naturrecht ist unwandelbar" nicht intransitiv, sondern transitiv zu verstehen ist, das heißt, die Inhalte der sittlichen und rechtlichen Prinzipien können *sich* nach Ort und Zeit *ändern*, die Willkür aber der Menschen und des Gesetzgebers *kann sie nicht verändern*. Es ist das Verdienst von *Arthur Kaufmann*, auf die Wichtigkeit der Geschichtlichkeit des Rechts aufmerksam gemacht zu haben. Geschichtlichkeit ist nicht mit dem Relativismus gleichzustellen, wie der Historismus meinte (vgl. A. Kaufmann, Naturrecht und Geschichtlichkeit, Tübingen 1957). Sie bedeutet Konkretheit, das Vorhandensein hier und jetzt, Entsprechung von Sein und Sollen. Als solche ist sie nicht in den übergeschichtlichen Rechtsgrundsätzen und auch nicht vollkommen in den Normen des positiven Rechts zu finden, obwohl diese nur in einem bestimmten Rahmen von Zeit und Raum gelten können. Die Geschichtlichkeit ist in ihrer Fülle in der Rechtsentscheidung zu finden. Diese Einsicht ähnelt der Anwendungstheorie, insofern die Geschichtlichkeit nicht auf die Prinzipien, sondern auf den konkreten Tatbestand zurückzuführen ist. Kaufmann hat sich aber bemüht, das Problem der Geschichtlichkeit auch von anderen Gesichtspunkten neu zu betrachten (vgl. seinen Aufsatz: Die Geschichtlichkeit des Rechts im Lichte der Hermeneutik, 1969).

Einen bedeutenden Beitrag zur Fragestellung der Geschichtlichkeit des Rechts hat *Hans Welzel* mit seinem Werk „Naturrecht und materiale Gerechtigkeit" (Göttingen 1951, [4]1962) geleistet. Nach einer geschichtlichen Bestandsaufnahme der verschiedenen Naturrechtssysteme stellt Welzel die Frage: Was

[2] Das Naturrecht im Disput (Düsseldorf 1966) 132.

[3] The Absoluteness of Moral Terms, in: Gregorianum 52 (1971) 415 ff.

bleibt von so vielen Bemühungen des Menschen in der Suche nach dem Richtigen? Gibt es eine materiale Gerechtigkeit? Obwohl Welzel einen – wenn auch nur minimalen – Kern von bleibender materialer Gerechtigkeit anerkennt, so sind nach ihm die konkreten Antworten – und auf diese kommt es an – nie einheitlich und endgültig gewesen. Die *konkreten* Sollensinhalte sind nur Versuche gewesen, das Richtige zu erfassen.

Man muß Welzel recht geben, wenn er auf die Vielfältigkeit der Antworten hinweist. Damit wird die Geschichtlichkeit des Rechts und der Moral bejaht. Kritisch muß man sich aber weiter fragen: Ist das Richtige nur ein Monopol des Bleibenden oder kann man es unter Umständen auch im Fluß des Veränderlichen finden? Wie es „unzutreffende" Antworten gibt, so gibt es auch „unzutreffende" Fragen. Die Frage von Welzel: „Was bleibt?" mußte gestellt werden in einer Zeit, in der man noch nicht von der Geschichtlichkeit überzeugt war und sie als Ketzerei ansah. Wenn wir aber heute die Geschichtlichkeit *und zugleich* die Absolutheit bzw. Unbeliebigkeit der sittlichen und der rechtlichen Prinzipien bejaht haben, wird die treffende Frage nicht mehr: Was bleibt, sondern: Was können wir heute im Fluß des Geschichtlichen als das Richtige betrachten, obwohl gestern oder morgen etwas anderes war oder sein wird? Damit wird der Weg der rechtsphilosophischen Methode mühsamer. Man hat eingesehen, daß die sogenannten Prinzipien des Rechts und der Sittlichkeit in ihrer herkömmlichen vereinfachten Formulierung nur unter mitgegebenen, nicht ausgesprochenen Voraussetzungen gelten. Die Erforschung solcher Voraussetzungen, die in der Geschichte ihre Wurzel haben, ist eine Aufgabe, die es noch zu bewältigen gilt. Fisch und Wasser sind nicht dasselbe; wenn man aber den Fisch aus dem Wasser herausnimmt, stirbt er. So kann man auch die Rechtsprinzipien von der Geschichtlichkeit abstrahieren. Wenn man aber die Geschichtlichkeit negiert oder ignoriert, so sterben die Prinzipien oder werden unbrauchbar. Die so verstandene Geschichtlichkeit der Rechtsprinzipien bietet zugleich eine Brücke, um Theorie und Praxis, Ideal und Wirklichkeit in Verbindung zu bringen.

4. Der Krisencharakter und die Unfruchtbarkeit, die der modernen Rechtsphilosophie eigen sind, sind nicht zuletzt dadurch zu erklären, daß man nicht ernsthaft versucht hat, eine solche Brücke zu schlagen. Man hat sich damit zufrieden gegeben, nur mit Worten die Geschichtlichkeit des Rechts anzuerkennen; sie ist aber in Wirklichkeit als ein uneheliches Kind behandelt worden. Wegen dieses Unbehagens erlangte die sogenannte „Kritische Theorie" oder „Negative Dialektik" (Max Horkheimer, Jürgen Habermas, Theodor Adorno, Herbert Marcuse) eine neue Anziehungskraft, denn sie stellte einen Versuch dar, gerade das Unwandelbare und ewig Wiederkehrende zu überwinden, die nach der platonisch-aristotelischen Tradition als Gegenstand der Wissenschaft betrachtet wurden. Man wollte im Gegenteil eine Theorie des Wandelbaren und Einmaligen aufbauen. Der Versuch aber, Theorie und Praxis, Ideales und Reales, Objekt und Subjekt zu verschmelzen, ist nicht neu und konnte auch nichts Neues beitragen. Auch sowjetische Autoren wie S. A. Golunskii und M. S. Strogovich („The Theory of the State and Law") sowie E. B. Pashukanis („The General Theory of Law and Marxism") haben schon längst die westliche Rechtsphilosophie und insbesondere die Naturrechtslehre wegen ihrer Ignorierung der Geschichtlichkeit scharf kritisiert.

Andere Angriffe gegen die Naturrechtslehre kommen aus dem Bereich der Rechtssoziologie, die in der gegenwärtigen Diskussion einen starken Einfluß auszuüben scheint. Barna Horvath z. B. sagt: „Eine ahistorische, um die Geschichtlichkeit unbekümmerte Rechtssoziologie wird zum Naturrecht . . . Eine als *unverändert gedachte Rechtsinstitution* ist Naturrecht"[4]. Solche Behauptungen könnte man als ein Mißverständnis der Naturrechtslehre abtun. Sicher ist aber, daß hier eine schwache Seite der Naturrechtslehre bloßgestellt wird und daß ohne eine überzeugende Erklärung

[4] Probleme der Rechtssoziologie (Berlin 1971) 16, 20.

der Geschichtlichkeit die Kluft zwischen dem Soziologismus und dem Normativismus, dem empirischen Realismus und dem begrifflichen Idealismus bestehen bleiben wird. In Frankreich und Italien vor allem hat man versucht, durch die Theorie der Institution (Maurice Hauriou, Santi Romano) diese Kluft zu überwinden, indem man das Recht nicht durch abstrakte Normen, sondern durch eine in der Institution verkörperte „Idee" zu erklären versuchte. Diese schöpferische Theorie ist in Deutschland nicht unbekannt geblieben (vgl. z. B. Institution und Recht, hrsg. v. Roman Schnur, Darmstadt 1968), man hat ihr aber noch nicht genügende Beachtung geschenkt.

Zum Schluß möchte ich nochmals zu dem Buch von Rodríguez Molinero zurückkehren. Er schließt seine Untersuchung mit der Behauptung, daß wir heute über keine befriedigende, den heutigen Bedürfnissen entsprechende Theorie des Problems Naturrecht und Geschichte verfügen. Dem ist zuzustimmen. Es gibt aber vielleicht ein noch ernsthafteres Problem. Die Rechtsphilosophen unserer Zeit sind sich der Dringlichkeit dieser Frage noch nicht genügend bewußt geworden. Selbstverständlich stellt die „historia quaerens intellectum" ein unmögliches Unternehmen dar. Um dieses Problem endgültig zu lösen, müßte man entweder die Vernunft oder die Geschichte abtun. Es geht nicht um die Suche einer Lösung, sondern um die Eingliederung – nicht allein dem Namen nach – der Geschichtlichkeit in das rechtsphilosophische Denken. Hier liegt eine große und dringliche Aufgabe vor uns.

José Llompart SJ

Literarische und theologische Vernunft

Lessing und sein Zeitalter

Als Paul Rilla, der Herausgeber einer zehnbändigen Lessing-Ausgabe, am 5. November 1954 starb, fand man unter seinem unveröffentlichten Nachlaß das Fragment eines umfassenden Lessing-Essays, dessen unveränderte Ausgabe Frau Dr. Martina Rilla 1958 besorgte. 1960 erschien dann im Ostberliner Aufbau-Verlag die erste Einzelausgabe dieses Essays, bei der die noch zu Lebzeiten Rillas erfolgten Vorabdrucke von Teilen der Lessing-Biographie sorgfältig berücksichtigt worden sind. Dem Münchener Beck-Verlag verdanken wir, daß nun nach 13 Jahren auch für die Bundesrepublik eine preiswerte Lizenzausgabe in Paperbackform[1] vorliegt, die es ermöglicht, daß ein breiter Leserkreis sich mit dem gewichtigen, wenn auch in seiner Tendenz einseitigen Lessing-Buch Rillas auseinandersetzen kann.

Im Verständnis Rillas bedeutet Aufklärung „die Mündigkeitserklärung der bürgerlichen Vernunft" (6), die keinerlei überkommenes Vorurteil anzuerkennen, sich unter keine unvernünftige Autorität – weltliche oder geistliche – zu beugen bereit ist. Von diesem Ansatzpunkt ausgehend, versucht Rilla das Lessingsche Werk wie Leben vor dem Hintergrund seines Zeitalters zu erfassen und in einem stark aktualisierenden Kontext seinen Zeitgenossen – der fünfziger Jahre – zu vermitteln. Schon in der einleitenden Skizze der historischen Situation fällt auf, wie politische Ereignisse seiner Zeit mit jener Lessings zusammengesehen werden: „Deutschland wurde zum Spielball der europäischen Politik, welche nicht aufhörte, aus seiner nationalen Schwäche Nutzen zu ziehen, indem sie die deutschen Fürsten gegeneinander und gegen eine immer ohnmächtigere Reichsgewalt ausspielte" (8). Dieser Gedanke von der politischen Uneinheit Deutschlands taucht immer wieder auf, durchzieht leitmotivartig die gesamte Darstellung und provoziert förmlich zu einer hermeneutischen Fragestellung. Die Lektüre solcher Passagen, die sich auffallend häufen, verweisen auf die Verflechtung des In-

[1] Paul Rilla, Lessing und sein Zeitalter. München: Beck 1973. 464 S. Kart. 19,80.

terpreten Rilla mit den Verstehensformen seiner Zeit, deren Deutschland-Frage vermutlich sich beständig mitreflektiert zeigt.

Stärker als bei der nationalen Frage zeigt sich Rillas Bemühen, mit den Mitteln seiner Zeit die Ausdrucksformen einer anderen Zeit aus dieser heraus zu verstehen, wenn er die „echte Aufklärung" umschreibt als „die Bereitung des Bodens, auf dem der Kampf um die nationale Einheit als Befreiungskampf der bürgerlichen Klasse geführt wird": „In Lessings Werk und Wirkung begegnen wir den Losungen dieses Kampfes nicht nur in ihrer ersten gültigen Prägung, sondern bereits auf einer Höhe der historischen Besinnung, von der aus das ganze Kampffeld bis zu seinen vorgeschobenen Bastionen zu überblicken ist" (11). Rilla kommt bei der Betrachtung von Lessings Leben und Werk bereits auf den ersten Seiten seiner Darstellung zu der Einsicht, „daß jeder theoretische, jeder ideologische Standpunkt, den er (Lessing) einnimmt, ein Standpunkt des sozialen Interesses, der nationalen Sorge und infolgedessen der historischen Revision ist. Der Weg, der ihn dahin und dorthin und durch so viele Tätigkeiten führt, verliert sich nie vom Ziel, rückt dem Ziel immer näher" (12).

Spuren dieses Standpunkts durchwalten Lessings Werk vor allem in Gestalt von zwei Momenten: „Erstens die Entwicklung einer aktiven bürgerlichen Ideologie, wofür die englische und französische Aufklärungsbewegung das Vorbild und Beispiel ist. Zweitens die Anwendung dieser Ideologie auf die nationalen Verhältnisse, wobei das aktivierte bürgerliche Bewußtsein zum Träger eines neuen Nationalbewußtseins wird, in welchem die Idee der Nation, die Idee der nationalen Einheit sich gegen die deutsche Misere empört" (13). Rilla folgert daraus: „Lessings literarische und ästhetische Theorien bereiten den Boden, auf dem sich die deutsche Klassik über die ausländischen Vorbilder zur nationalen Eigenständigkeit erheben und als nationale Realität wirksam werden kann. Das heißt aber, daß Lessings ideologische Feldzüge den Boden bereiten, auf dem die bürgerliche Vorhut fähig sein sollte, sich gegen die Rückschläge einer widerspruchsvollen nationalen Entwicklung zu wappnen" (13).

Diese ausführlichen Zitate seien entschuldigt mit dem Hinweis, daß es sich hier um Äußerungen eines marxistischen Literaturwissenschaftlers handelt, der nach dem Urteil Wolfgang Harichs „unter den lebenden Kritikern" nicht nur der DDR, „sondern ganz Deutschlands der größte war" und dessen Werk Hans Mayer als die „große Lessing-Deutung" (Klappentext) kennzeichnet. Aus der Sicht Rillas stellt sich dann Erich Schmidt als „der Verfasser einer ganz auf die preußische Geschichtslegende eingeschworenen, doch überaus materialfleißigen Lessing-Biographie" (32) dar, da werden die „spätbürgerlichen Literarhistoriker" „von Scherer bis Erich Schmidt und bis zu den Scherer- und Schmidt-Epigonen" (308 f.) aufs Korn genommen, die beispielsweise den „Laokoon" nach Rillas Ansicht nicht nur auf das Maß ihrer eigenen „ästhetischen Kopffechtereien" erniedrigt, sondern auch die Absichten, die Lessing mit der Schrift hatte, „auf das Maß ihres eigenen beamteten Strebertums herabgesetzt" (132) haben. Entgegen der das Buch durchziehenden Kritik an den spätbürgerlichen Literarhistorikern versichert Rilla: „Unsere Darstellung ist keine Polemik gegen die Lessing-Deutung der bürgerlichen Literaturgeschichte, wie es Mehrings ‚Lessing-Legende' ist" (134).

Die von Rilla wiederentdeckten oder ganz neu gesehenen Aspekte der Lessing-Deutung sind in der Tat zahlreich. Auffallend ist Rillas starke Akzentuierung, Lessing betreibe nationale Pädagogik (163, 400), vor allem „vermöge der Gattung" Drama. Er sieht ferner in Lessings höchstem Kunstprinzip „Natur und Wahrheit" bereits die entscheidende theoretische Grundlegung des künstlerischen Realismus (187), ja seine Thesen sind nach Rilla „nicht bloß eine Definition, sondern eine *Verteidigung* des Realismus" (189) gegen die idealistischen Tendenzen in der Ästhetik etwa Schillers, wo nach Rilla Lessings realistische Begriffspaarung „Natur und Wahrheit" auseinanderfällt in den Gegensatz von „Wahrheit und Wirklichkeit" (191). Von besonderer Aktualität ist Rillas Schilderung jener Pro-

jekte Lessings, die zur Hebung des Schriftstellerstands führen sollten, sich gegen das räuberische Nachdruckswesen wandten und sogar den Plan eines Selbstverlags der Autoren propagierten, wie die in Lessings Nachlaß gefundene Skizze „Leben und leben lassen. Ein Projekt für Schriftsteller und Buchhändler" (242) zeigt. Rillas kühne Gedankenassoziationen und Aktualisierungen versteigen sich sogar zu einer – ein wenig forciert anmutenden – Parallelisierung der „Literaturpolitiker" (313) Mao Tse-tung und Lessing, nach deren beider Meinung die Volkstümlichkeit der Literatur eine täuschende Versetzung der Schriftsteller in den Stand, in die Umstände des Volks zur Bedingung habe, ja sogar die Verschmelzung der eigenen Gedanken und Gefühle der Schriftsteller mit denen der Arbeiter, Bauern und Soldaten zu einem Körper.

Einen besonderen Stellenwert hat in Rillas Lessing-Buch die Darstellung der religiösen Aufklärung, da gerade Lessing gegen die Koppelung von Vernunft und Offenbarung, gegen die „Neologie" der Theologen, am schärfsten aufgetreten sei. Sowohl die führenden deutschen Deisten – Nicolai, Mendelssohn, Teller – als auch die bedeutendsten Neologen – Ernesti, Michaelis, Semler – waren nach Rillas Meinung Parteigänger des aufgeklärten Despotismus, und beide Parteien versuchte Lessing aus ihrer Verdeckung herauszulocken: „Sein philosophischer Kampf galt der Verkleisterung von philosophischer und religiöser Weltanschauung" (348). Aus Rillas Sicht waren die theologischen Materialien Lessings lediglich das Objekt einer philosophischen Prozedur, die bemüht war zu zeigen, wie sich die Frage nach der religiösen Überlieferung in eine philosophische auflöse. Lessings reinliche Scheidung von Philosophie und Theologie bezweckte eine philosophische Deutung der religiösen Entwicklung, in der die stufenweise fortschreitende Entwicklung der Menschheit sich als die Fortbewegung zu einer immer klareren Welterkenntnis darstellte. Auf diese Weise „verwandelte er (Lessing) das retardierende theologische Element der deutschen Aufklärung in ein progressives philosophisches Element" (352).

Aber zeigen sich nicht gerade an diesem Punkt, da Rilla unentwegt zu zeigen bemüht ist, Lessing spreche über religiöse und theologische Dinge stets als Philosoph (364), die Grenzen Lessings sowohl wie Rillas? Es ist bezeichnend für diese Darstellung, daß der Name des nur um ein Jahr jüngeren Johann Georg Hamann, der ähnlich wie Lessing gegen die Orthodoxie der alten lutherischen Theologie wie auch gegen die religiöse Vernunftideologie einer „neologischen" Theologie kämpfte, nicht ein einziges Mal erwähnt wird. Nach Rudolf Ungers großem Hamann-Buch von 1911 hätte man mit Recht vermuten dürfen, daß jede diesem Werk nachfolgende Darstellung von Lessings Zeitalter den Namen Hamanns zumindest erwähnen würde. Vor dem Hintergrund eines solchen Versäumnisses wird man Rillas Worten und Ausführungen mit größerer Skepsis begegnen müssen, vor allem dann, wenn er den Fortschritt der bürgerlichen Forschung als einen „Fortschritt zur Unehrlichkeit" (390) nennt und deren wissenschaftliche Argumente bezeichnet als „die Argumente einer fachwissenschaftlich und terminologisch sich behagenden Beschränktheit, die einfach nicht lesen kann, was geschrieben steht" (391).

Die von Rilla unentschuldbar offengelassene Lücke versucht ein ebenso – nur in entgegengesetzter Richtung – engagiertes und von jeglicher wissenschaftlicher Fußnote gleichermaßen freies Buch zu schließen, nämlich Gerhard Nebels Hamann-Monographie[2]. Aus jeder Zeile, aus jedem Wort spricht Nebels tiefe Verehrung, die er für Hamann, ähnlich wie Rilla für Lessing, empfindet, den großen „Magus in Norden". Nebels Sympathisieren zeigt sich vor allem in der Hamann verwandten Art zu schreiben, indem er die sachliche Auseinandersetzung mit Positionen der Hamann-Forschung und -Deutung, von Hegels berühmter Rezension angefangen bis zu Unger und Nadler, regelmäßig unterbricht mit Aktualisierungen, die im Grund auf eine großangelegte Konfrontation unserer heutigen –

[2] Gerhard Nebel, Hamann. Stuttgart: Klett 1973. 356 S. Lw. 36,–.

nach der kantischen und der linkshegelianischen – „dritten" mit jener ersten Aufklärung hinauslaufen: ein Stilprinzip, modern gesprochen gleichsam die innere Struktur von Nebels Hamann-Buch. „Ich verstehe Hamann als den Gegner der Aufklärung, ich beschäftige mich mit ihm, um meiner aufgeklärten Epoche Herr zu werden" (21). „Ontologische Armut, also die Einengung auf die Realität" (28), ist es vor allem, was Nebel unserem Jahrzehnt vorzuwerfen hat.

Dabei unterscheidet er Realität ebenso subtil von Wirklichkeit wie – in parallelisierter Entsprechung und Zuordnung – Vernunft von Verstand: „In meiner Terminologie bewegt sich der Verstand in der Realität und nur da, wo er an die Wirklichkeit stößt oder auf sie übergreift, wird er zur Vernunft" (248). Wirklichkeit bedeutet für ihn – wie für Hamann – „Wahrheit des Seinsgefüges" (95), eine von Gott durchwaltete Natur, den unpunktierten Gottesnamen. Deshalb gibt es für Nebel – wiederum wie für Hamann und Ernst Jünger – den Unterschied von „der Poesie der Wirklichkeit und der Literatur der Realität" (78). Verstand – Realität – Literatur ist die eine Reihe, der die andere entgegengesetzt wird: Vernunft – Wirklichkeit – Poesie, beide Reihen in der Zuordnung einer Ahnenreihe: Spinoza, Hegel, Heidegger dieser, Bacon und Marx jener. Wirklichkeit bedeutet für Nebel-Hamann transzendierende Sinnlichkeit anstelle von transzendenzlosem Verstand; und Wahrheit der Natur bedeutet – wiederum für beide – nicht Gravitation, sondern Herablassung Gottes (103). Sie wird deshalb nicht als Literatur, sondern als Poesie adäquat erfaßt, und der Schöpfer, Gott, als ihr Dichter. Sprache ist somit für Hamann, die – mit der Ausnahme Luthers – „am meisten von der Transzendenz durchdrungene und geknechtete Gestalt der deutschen Tradition" (11), „Widerfahrnis der Transzendenz", die Nebel – durchaus im Sinn Hamanns – als das „sich herunterlassende Entgegenkommen Gottes" (65) deutet.

Es muß an dieser Stelle – entgegen allen sympathischen Seiten von Nebels Hamann-Buch – kritisch angemerkt werden, daß, vielleicht ähnlich wie gelegentlich bei Hamann, auch bei ihm Sprache als Widerfahrnis befangener Menschlichkeit begegnet: etwa die Ausfälle gegen Karl Barth, wo von „quarkhafter Breitgetretenheit" (118) seiner „Kirchlichen Dogmatik" die Rede ist, von „unerträglicher Intoleranz", von „einem ungeprüft ausgesprochenen Vorurteil", von „einer kaum glaubhaften Unbildung" (119); oder die Hiebe auf Jürgen Moltmann und Johann Baptist Metz, die „Verderber" (86), ja auf die gegenwärtige Theologie insgesamt, deren führende Repräsentanten mit lechzenden Zungen hinter der Mode herliefen, „männliche Mannequins, Theologie als Haute Couture, Buhlereien um Physik und Technik, um Marxismus und Psychoanalyse, um Progressivität und Revolution ..." (86). Nebel wünscht der modernen Theologie nichts mehr „als eine Dosis Hamannscher Gleichnislust" (100) – aber sind es nicht eben Moltmann und vor allem Metz, die für eine narrative Theologie und Soteriologie plädieren, weil – mit Nebels eigenen Worten und im Sinn Hamanns – „Gott sich nicht in Begriffen der philosophischen Vernunft darstellt, vielmehr in Erzählungen und Anthropomorphismen, die auch das Volk versteht" (125)?

Schade, daß Nebels Aktualisierungen von Hamanns Bedeutung für unsere „dritte" Aufklärung stellenweise in die extreme Form einer gleichsam Handkeschen Publikumsbeschimpfung gekleidet sind; sie verstellen dadurch unsinnigerweise die insgesamt zutreffende, luzide Interpretation von Hamanns Werk und Leben, jener aus aller Fixiertheit ausbrechenden Genialität (129), die erst in der Konfrontation mit Lessing, vor allem wie ihn Karl Rilla sieht, für uns verständlichere, klarere Konturen gewinnt. Bei aller Unterschiedlichkeit der von Nebel und Rilla gewählten Ausgangspositionen für ihre Darstellungen eines faszinierenden Jahrhunderts, mit Hamann und Lessing im Vordergrund und Nahhorizont, treffen sich doch ihre Bücher im Gesamtverständnis der Aufklärung, freilich von einem jeweils anders motivierten Erkenntnisinteresse geleitet: „Die Aufklärung" – schreibt Nebel – „bestimmt sich also als die Scheinheiligkeit Lessings, sodann als Religionshaß

der sich autonom vorkommenden Vernunft und drittens als Bewegung, die die Revolution heraufbringen wird, und diese wird von Hamann abgelehnt, obwohl er seinen König nicht verehrt" (134). Die Verifizierung dieses Epochenbegriffs jedoch wird demonstriert an gleichsam diametral entgegengesetzten Protagonisten, von denen der eine eine mächtige Gestalt des Glaubens ist (183), „eine starke Muskel des Herzens im großen Körper Gottes" (Herder über Hamann, 157), für den Christ und Poet Synonyme sind (185), das Ereignis des Schönen eine Tat Gottes (191), ja „der theonom denkt und keine Wahrheit außerhalb oder gar oberhalb der Offenbarung kennt" (305); der andere hingegen ist transzendenzlos, der bei der Schändung der göttlichen Heiligkeit gleichsam ertappt wird (222), für den „die Wahrheit der Offenbarung die Selbstentfaltung der menschlichen Vernunft (309) bedeutet, der „mit seiner Aufteilung der Wahrheiten die elementarste Voraussetzung der Christlichkeit nicht erfüllt" (314).

So wird man, um des besseren Verständnisses der Aufklärung wegen, beide Bücher gleichsam synoptisch zusammenlesen müssen, Bücher im übrigen, die in ihrer kongenialen Anlage und Ausführung vieles gemeinsam haben: die Engagiertheit am Objekt, an der Idee; den luziden Stil; den bewußten Verzicht auf jegliche den Erzählduktus behindernde wissenschaftliche Anmerkung, trotz aller Fundiertheit und Begründung des Urteils; die vorwaltende Tendenz zur Konfrontation mit unserem Jahrzehnt; die zum Teil forcierte Aktualisierungssucht; nicht zuletzt den entgegen aller Ausführlichkeit und umfassenden Zusammenschau hinterlassenen fragmentarischen Charakter beider Werke – im Fall Rillas leider nicht mehr vollendbar, bei Nebel in der – auch als Wunsch geäußerten – Ahnung, er habe noch nicht alles über Hamann gesagt. Beide Werke dürften – obgleich sie in vielen Fragen zum Widerspruch reizen – Deutungsversuche von ähnlichem Gewicht bleiben wie Nadlers und Ungers oder Schmidts und Mehrings Monographien, die man immer wieder zur Hand nehmen wird, weil sie Einsichten der literarischen und theologischen Vernunft vermitteln, die eine seltsame Affinität zu unserem aufgeklärten Dezennium zeigen.

Ernst Josef Krzywon

BESPRECHUNGEN

Staat und Gesellschaft

Päpstliche Verlautbarungen zu Staat und Gesellschaft. Originaldokumente mit deutscher Übersetzung. Hrsg. und eingel. von Helmut SCHNATZ. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1973. XXXII, 447 S. Kart. 57,–.

Jedem, der sich wissenschaftlich mit katholischer Staatslehre beschäftigt, kann es nur hochwillkommen sein, die hier wiedergegebenen päpstlichen Verlautbarungen griffbereit beieinander zu haben. – Wenn es im Buchtitel „Staat und Gesellschaft" heißt, so ist das im Sinn des Herausgebers dahin zu verstehen, daß die katholische Lehre Staat und Gesellschaft in eins setze, was, soweit es zutrifft, keine Eigentümlichkeit der katholischen Staatslehre ist, vielmehr seinen Grund einfach darin hat, daß es bis vor gar nicht langer Zeit außer der altehrwürdigen Staatslehre gar keine andere Lehre von der Gesellschaft gab. Was wir heute unter „Soziallehre" verstehen, gehört demnach im Sinn des Herausgebers nicht zur Lehre von der Gesellschaft und erscheint daher mit Ausnahme kurzer Auszüge aus „Quadragesimo anno" in dieser Sammlung nicht.

Die umfangreiche Einleitung (IX–XXVII) zeugt von ehrlichem Bemühen um Objektivität. Nichtsdestoweniger zeigt sich auch hier wieder, wie schwer es einem jeden, der nicht scholastisch geschulter katholischer Theologe ist, nun einmal fällt, die Haltung der Kirche und ihres Lehramts richtig zu werten und zutreffend wiederzugeben; vielleicht könnte man allerdings statt dessen auch sagen: wie schwer diejenigen, die im Namen der Kirche sprechen, es den von ihnen Angesprochenen machen, sie richtig zu verstehen. – Auf völligem Mißverständnis beruht, was Schnatz über das *Subsidiaritätsprinzip* äußert, das selbstverständlich, wie Pius XII. ausdrücklich erklärt hat (UGr 4094), für die Kirche genauso gilt wie für jedes andere soziale Gebilde. Das allein schließt aus, daß seine „konsequente Anwendung .... auf die Schwächung des Staates zugunsten der Kirche" (XXIV) hinauslaufe. Richtig dagegen ist, daß der Zentralismus der römischen Kurie zum Schaden der Kirche selbst sich über das Subsidiaritätsprinzip hinwegzusetzen liebt. – Für Wiederbelebung „ständestaatlicher Vorstellungen Pius' XI." kann *A. Böhm* nicht „plädiert" haben (XXIII., Anm. 28), aus dem einfachen Grund, weil Pius XI. ausweislich der auf S. 406–411 abgedruckten Textziffer 81–87 aus „Quadragesimo anno" keine solchen Vorstellungen hatte; auch ein Mann wie Schnatz ist der Irreführung durch die unglückliche Verdeutschung mit „Berufsständische Ordnung" erlegen; der Adressat und erstberufene Interpret dieses Teils der Enzyklika, *Mussolini*, hat seinen großen Gegner richtig verstanden und entsprechend reagiert.

Sehr zu bedauern ist, daß dem Herausgeber ganz offenbar die Enzyklika „Pacem in terris" (13. 4. 1963) entgangen ist, die unbedingt in diese Sammlung hineingehört hätte (im „Vorwort" ist allerdings nur von „älteren päpstlichen Lehräußerungen" die Rede). Wenn es, wie Schnatz meint, eine „distanzierte Haltung des Lehramts den Grundrechten gegenüber" (XXV) gegeben hat, dann wäre diese Haltung durch „Pacem in terris" „grundlegend revidiert" (ebd.). Nicht nur, daß Johannes XXIII. im ersten Teil dieser Enzyklika die wesentlichen *Grund- oder Menschenrechte* darlegt und sie ausdrücklich als *naturrechtlich* bezeichnet; in Teil IV bezieht er sich noch eigens belobigend auf die Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen. Die ganzen von Schnatz hierzu gemachten Ausführungen sind grundlegend irrig; ihren Ursprung verrät wohl eine Angabe auf der 4. Umschlagseite, wo die Rede ist von „Tendenzen (im deutschen Katholizismus), die deutliche Affinität zu dem autoritä-

ren Nationalsozialismus signalisieren" und sich angeblich „an päpstlichen Staatslehren des 19. Jahrhunderts orientieren" konnten. – Schnatz' Bemühen um Objektivität ist nicht zu verkennen; trotz guten Willens war die Voreingenommenheit jedoch unüberwindbar. Dem Wert der Textsammlung tun diese Mängel der „Einleitung" keinen Abtrag. Ganz besonders sei für die Wiedergabe der für wissenschaftliche Forschung unentbehrlichen lateinischen Originaltexte gedankt. *O. v. Nell-Breuning SJ*

Schack, Herbert: *Grenzfragen der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften.* Gesammelte Aufsätze. Berlin: Duncker & Humblot 1973. 275 S. 48,60.

Wirtschafts- und Sozialwissenschaften berühren sich mit einer großen Zahl anderer Wissenschaften; der Grenzgebiete und erst recht der Grenzfragen gibt es daher überaus viele. Die von Schack behandelten „Grenzfragen" sind in der Hauptsache philosophischer und ethischer Art und damit *Sinn*fragen. Die Position, von der aus sie beantwortet werden, bezeichnet Schack als „im Spannungsfeld zwischen Ratio und Vernunft" liegend (5); er ist der Meinung, gegenüber zu hoch gespannten Forderungen und Erwartungen der Ratio sei zur Zeit die Vernunft wieder im Vordringen; das ermutigt ihn, bereits in früheren Jahren erschienene, zum Teil aus Vorlesungen erwachsene Aufsätze gesammelt neu herauszubringen. Der Band beginnt mit „Grundprobleme der Wirtschaftsphilosophie" (11–31), „Theorie der Wirtschaftserfahrung" (31–59) und „Verhältnis zwischen Theorie und Praxis in der Wirtschaftswissenschaft" (60–86); in letzterem Titel klingt bereits die Auseinandersetzung mit dem Marxismus an, der namentlich die Beiträge „Notwendigkeit und Freiheit im Marxismus" (172–213) und – eine ganz ausgezeichnete Einführung für Lernbeflissene! – „Die Problematik des Marxismus-Leninismus" (214–250) gewidmet sind. – Die Beiträge „Wirtschaftsfreiheit in den Grundformen menschlicher Selbstbehauptung" (87–130) und „Das Menschenbild in der Geschichte der Volkswirtschaftslehre" (251–271) sind in ihrer Art Kabinettstücke. Aus dem Rahmen fällt das Thema „Der richtige und gerechte Lohn" (131–171); das ist nun wirklich keine „Grenzfrage", sondern eine ganz zentrale Frage nicht nur der Wirtschaftswissenschaft, sondern der Sozialwissenschaften überhaupt; überdies sind diese Wissenschaften seit Erscheinen dieses Aufsatzes (1953) gerade in dieser Frage nicht stillgestanden; dazu können wir heute mehr sagen. – Wer dieses Buch gelesen hat, wird gewiß auch nach den (im Vorwort genannten) anderen Buchveröffentlichungen des Verfassers greifen.

O. v. Nell-Breuning SJ

Marxismus

Monz, Heinz: *Karl Marx.* Grundlagen der Entwicklung zu Leben und Werk. Trier: NCO-Verlag 1973. 458 S., 28 Tafeln, 1 Stadtplan. Kunstleder 29,50.

Monz hat mit dieser Untersuchung der Lebensbedingungen, unter denen der junge Karl Marx heranwuchs, eine Arbeit vorgelegt, die mustergültig ist in der Sammlung und Verarbeitung wohl sämtlicher verfügbarer Informationen; sie ist – das sei besonders hervorgehoben – dazu noch in einer gut lesbaren, klaren Sprache geschrieben. So liest man dieses Buch bis zum Ende mit nicht nachlassendem Interesse.

Der Autor schildert in einem ersten Hauptteil die Bevölkerung der Stadt Trier, Marx' Vaterstadt, und ihre soziale Lage zu Beginn des 19. Jahrhunderts, in einem zweiten das Verhältnis der Trierer zum preußischen Staat, dem die Stadt 1814 einverleibt worden war. Bereits diese beiden Kapitel, die etwa die Hälfte des Werks ausmachen, sind als hervorragend dokumentierte Darstellung der Trierer und moselländischen Geschichte, im Hinblick auf die soziale, religiöse und schulische Situation in der angegebenen Zeit, von hohem Wert. Ein drittes Hauptkapitel befaßt sich mit der Familie Marx und den Personen und

Ereignissen, die den jungen Karl Marx unmittelbar betrafen: Abstammung, Religionswechsel, Schule, die Familie der Braut, Jenny von Westphalen und die Haushälterin Helene Demuth. In diesen Punkten hat Monz bislang unbekannte, nicht unwesentliche Einzelheiten ans Licht gebracht. Doch manche strittige Frage bleibt auch jetzt noch offen. So reichen, wie uns scheint, die Gründe, die Monz dafür anführt, daß Marx nicht der Vater des unehelichen Kindes von Helene Demuth gewesen sei, noch nicht aus. Im vierten, relativ kurzen Hauptteil zeichnet Monz als Ergebnis der vorangegangenen Untersuchungen die „Grundlagen der Entwicklung in Leben und Werk" von Karl Marx. Wenn Monz hier meint, mit dem Hinweis auf die Lebensverhältnisse Trier sei auch die Frage beantwortet, „was Marx auf das Problem des Sozialen gestoßen habe", scheint er uns das Gewicht der frühen Lebensumstände zu überschätzen. Hier bleibt der für Marx' geistiges Interesse wesentliche Einfluß der Philosophie unbeachtet. Ob die abstrakt-pathetischen Auslassungen des Abituraufsatzes tatsächlich von einer besonderen Empfänglichkeit für die Anliegen anderer zeugen, mag man mit Fug bezweifeln.

Für den Marxforscher stellt das Buch eine reiche Fundgrube wichtigen Materials dar. Darüber hinaus verdient es die Aufmerksamkeit eines jeden, der an der Entwicklung einer der einflußreichsten Persönlichkeiten der Neuzeit interessiert ist. *P. Ehlen SJ*

GUGGENBERGER, Bernd: *Die Neubestimmung des subjektiven Faktors im Neomarxismus.* Eine Analyse des voluntaristischen Geschichtsverständnisses der Neuen Linken. Freiburg: Alber 1973. 444 S. Kart. 43,–.

Die Neue Linke besitzt zwar nicht jenes Verhältnis zur Macht wie die vom orthodoxen Marxismus geprägten linken Parteien und Organisationen, sie ist deshalb auch bei weitem nicht so politisch effektiv wie jene, stellt jedoch im gesellschaftlichen Spektrum der westlichen Industrienationen eine nicht zu übersehende Gruppierung dar, deren ideologisches Selbstverständnis nicht nur für den Kreis der ausdrücklich sich als „links" Bezeichnenden symptomatisch ist. Die Mentalität dieser westlichen Neomarxisten wird in der vorliegenden, alle bisherigen wichtigen Veröffentlichungen zum Thema verarbeitenden Untersuchung einer umfassenden Analyse in geschichtsphilosophischer, sozialphilosophischer und sozialpsychologischer Hinsicht unterworfen, die keinen wesentlichen Aspekt unbeachtet läßt. Dabei gelingt es Guggenberger, die verschiedenen Aspekte dieses Selbstbewußtseins zu einem einleuchtenden Gesamtbild zu verbinden. Aus der phänomenologischen Analyse des realen Verhaltens der neulinken Protestbewegung und der schriftlichen Selbstzeugnisse ihrer Theoretiker erarbeitet der Verfasser einen *Typus* des „Voluntaristen", der unter den Rebellierenden natürlich in sehr verschiedenen Graden realisiert ist; es bleibt und muß dem Leser überlassen bleiben zu erkennen, bei welchen konkreten Personen und Gruppen das aufgewiesene Selbstbewußtsein zum Ausdruck kommt.

Der „Begriff des Voluntarismus", heißt es grundlegend, ist einem „Geschichtsverständnis zuzuordnen, für das prinzipiell alles machbar wird, sofern nur der Wille dazu vorhanden ist ... Was es also gestattet, die Protestbewegung über alle inneren Differenzen hinweg als Neue Linke zu fassen, ist vor allem ihre Distanzierung vom Marxschen Gedanken des kontinuierlichen Geschichtsverlaufs" (20). Die „Veränderungsideologie" dieser Linken wird hierdurch „radikalisiert" und zu einer qualitativ neuen Wert- und Realitätsorientierung stimuliert" (23). Die Analyse dieser Neuorientierung in ihrer vielseitigen Verflechtung bis hin etwa zum Existentialismus und Strukturalismus ist der eigentliche Inhalt dieser Arbeit, wobei der Autor es nicht unterläßt, auch seine eigene Position immer wieder deutlich zu machen. Es handelt sich um eine wichtige Arbeit zum Verständnis des gesellschaftlichen Bewußtseins der Gegenwart, die allerdings, das sei kritisch bemerkt, durch eine straffere Gedankenführung noch an Wert gewonnen hätte.
P. Ehlen SJ

MEHNERT, Klaus: *Moskau und die Neue Linke.* Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt 1973. 219 S. Kart. 14,80.

Mehnert, bekannter Verfasser mehrerer Bücher über Politik und Leben in der Sowjetunion und in China, geht hier der Frage nach, wie die Moskauer Hüter der Weltrevolution auf die jungen Revolutionäre des Westens reagieren; vorausgegangen war eine Arbeit über „Peking und die Neue Linke" (1969). Als Quellen dienen ihm vor allem die Moskauer Wochen- und Monatszeitschriften der letzten fünf Jahre.

Der Leser erfährt, daß die Bewegung der Neuen Linken erst spät, nach den Studentenunruhen in Paris 1968, die offizielle Aufmerksamkeit Moskaus auf sich zog. Erstaunen und Enttäuschung darüber, daß die jungen Neulinken dem sowjetischen Modell des Sozialismus weitgehend ablehnend gegenüberstehen, die Tatsache, daß sich bei ihnen revolutionäres Engagement oft auch in einer alle bisherigen (bürgerlichen) Leitbilder und Umgangsformen negierenden Lebensweise ausdrückt, und schließlich, daß diese Lebensweise auch auf die eigene Jugend eine gefährliche Anziehungskraft ausüben könnte, veranlaßte die sowjetischen Hüter der sozialistischen Moral zu fast ausschließlich feindseligen Kommentaren. Auffallend ist indes, daß gerade die Jugendkriminalität und der Alkoholismus, die unter den Outsiders der westlichen Welt grassieren und der Propaganda als ideales Beispiel für die Dekadenz des Westens dienen könnten, nur verhältnismäßig zurückhaltend dargestellt werden. Ist es die Furcht, wie Mehnert andeutet, der sowjetische Zeitschriftenleser könne bemerken, daß es dergleichen auch bei ihm gebe, und so an der Überlegenheit der eigenen Gesellschaft zu zweifeln beginnen? Aufschlußreich ist, was Mehnert in diesem Zusammenhang über das Jugendleben, über Sexualität, Ehe, Familie, Familienplanung u. ä. in der Sowjetunion berichtet. So beschränkt sich die Untersuchung nicht auf die politisch engagierte Linke im engeren Sinn – in diesem Zusammenhang ist besonders die sowjetische Stellungnahme zu Herbert Marcuse interessant –, sondern umfaßt darüber hinaus auch das ganze Spektrum der jugendlichen Subkultur des Westens, wie es sich in Moskauer Augen darstellt.

Zum Verständnis der Jugendprobleme bei uns kann das Buch erwartungsgemäß nichts beitragen, wohl aber zum Verständnis der Unfähigkeit des ideologischen Denkens, Phänomene, die sich nicht in die überkommenen Schemata wie Klassenkampf, Bourgeoisie, Proletariat usw. einfangen lassen, zu begreifen. Wie immer ist Mehnerts Studie flüssig geschrieben, sorgfältig dokumentiert, sachlich, ohne mit dem eigenen Urteil zurückzuhalten: ein gutes Beispiel politischer Publizistik.

P. Ehlen SJ

Lexika

RÖHRICH, Lutz: *Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten.* Bd. 1: Aal bis mau; Bd. 2: Maul bis zwölf. Freiburg: Herder 1973. 1255 S. ca. 600 Abb. Lw. 196,–.

Vor fast fünfzig Jahren, 1925, erschien die 6. Auflage des Buchs „Die sprichwörtlichen Redensarten im deutschen Volksmund" von Borchardt-Wustmann. Die 7. Auflage, Leipzig 1954, war zu sehr von der dort herrschenden Ideologie überformt, als daß man sie hätte benutzen können. Die oft geforderte Neubearbeitung ist jetzt durch das – zehnmal so umfangreiche! – Werk von Röhrich überflüssig geworden. In 2200 alphabetisch geordneten Stichwortartikeln sind etwa 10 000 sprichwörtliche Redensarten gesammelt und auf Bedeutung, Herkunft, Geschichte, Verbreitung, Sinnänderung und Verwendung untersucht. Eine ausführliche Einleitung umschreibt die „sprichwörtliche Redensart" im Unterschied zu Nachbarbegriffen wie Sprichwort, Schlagwort, treffendes Einzelwort, Zitat. Über 600 Abbildungen aus den verschiedensten Zeiten machen die Redensarten anschaulich. Am Schluß finden sich Literaturverzeichnis, Quellenangaben der Bilder und Stichwortregister.

Das Buch ist lebendig und anschaulich geschrieben. Es macht Vergnügen, es zu lesen: für ein Lexikon eine einmalige Leistung. Dabei handelt es sich um ein wissenschaftliches Werk hohen Rangs. Hypothesen werden als solche gekennzeichnet. Wo Ursprung oder Sinn einer Redensart nicht klar sind, werden die verschiedenen Interpretationen nebeneinander gestellt. Im Unterschied zu den populären, meist dilettantischen Redensartenbüchern haben wir hier ein umfassendes, immer zuverlässiges Nachschlagewerk. Das Lob, das ihm die Kritik bisher gespendet hat, ist verdient. *W. Seibel SJ*

ZU DIESEM HEFT

In der Diskussion um den Sinn und die Bewältigung des Lebens werden zunehmend Stimmen laut, die für die heute als untauglich angesehene „Tugend" einen Ersatz schaffen wollen, so z. B. durch Verhaltenssteuerung. Bernhard Stoeckle, Professor für Moraltheologie an der Universität Freiburg, widerspricht: Um der Freiheit und Würde des Menschen willen gebe es zur Verhaltenstechnologie als einzige Alternative nur die Tugend. Sie müsse aber neu sichtbar gemacht werden als letzte, wertbestimmte Grundhaltung gegenüber dem Humanum, ohne die der Mensch mit seinem Selbstverlust zu rechnen hat.

Johann Baptist Metz, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Münster, deutet das Lebenswerk Karl Rahners als den gelungenen Versuch, das Schisma zwischen Dogmatik und Lebensgeschichte zu beenden.

Oskar Köhler, Honorarprofessor für Universalgeschichte an der Universität Freiburg, bezweifelt die Möglichkeit, durch empirische Methoden die heutige Glaubenssituation festzustellen. Dazu müsse man die geschichtliche Dimension des Glaubens einbeziehen.

Wolfgang Pannenberg hat in seinem Buch „Wissenschaftstheorie und Theologie" gezeigt, daß die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie und damit nach den theologischen Fakultäten mit pragmatischen Argumenten nicht zu beantworten ist, sondern nur von der wissenschaftstheoretischen Problematik aus. Er stützt sich dabei auf die Kategorie des Sinnes. Jürgen Werbick stellt die Bedeutung dieser Überlegungen heraus und zeigt, wo noch offene Fragen liegen.

Jörg Splett, Professor für Philosophie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, untersucht das Entstehen und die Gründe des heutigen Glaubens, ja Aberglaubens an die Wissenschaft. Damit Freiheit und Freiheitsbewußtsein wachsen können, müßten diese Fehlformen abgebaut werden.

Ende des Fortschritts

Das Fortschrittsprinzip, das die gesamte Geschichte als eine kontinuierliche Entwicklung „vom Schlechteren zum Besseren" (Kant) begreift, ist einer der Schlüsselbegriffe der europäischen Neuzeit. Ob man die Weltgeschichte als einen prinzipiell grenzenlosen Fortschrittsprozeß verstand, ob man die bürgerliche Welt des 19. Jahrhunderts als Ziel und Höhepunkt ansah, oder ob man erst in der revolutionär heraufgeführten Zukunft das Reich der Gerechtigkeit und des Friedens erwartete, immer glaubte man an einen möglichen Zustand vollkommenen irdischen Glücks, der sich mit der fortschreitenden Beherrschung der Natur durch Wissenschaft und Technik gleichsam von selbst ergeben sollte.

Diese „Religion des Fortschritts" ist heute in die Krise geraten. Der Optimismus, der in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg nochmals auflebte, hat sich als Illusion erwiesen. Wissenschaft und Technik haben nicht automatisch mehr Glück und Freiheit gebracht. In ihrem Bestreben, „Herr und Eigentümer der Natur" zu werden, wie es Descartes als Ziel der modernen Wissenschaft formulierte, stößt die Menschheit an unüberschreitbare Grenzen. Das von Kant geforderte Heraustreten aus „selbstverschuldeter Unmündigkeit" hat neue Zwänge und Abhängigkeiten entstehen lassen. Das angeblich so hochstehende 20. Jahrhundert hat Formen der Unmenschlichkeit hervorgebracht, denen gegenüber sich das vielbescholtene Mittelalter als human erweist. Alle Versuche, durch revolutionäres Handeln im Sinn des Marxismus Entfremdung aufzuheben, sind gescheitert. Hinter den Forderungen nach Emanzipation, nach Beseitigung von Herrschaft verbergen sich allzuoft nackte Machtinteressen. Die Sozialisierung der Gesellschaft gleicht häufig einer Refeudalisierung: die Herrschaftsgarnituren wechseln, die Herrschaft bleibt.

Diese Erkenntnisse sind nicht neu. Schon im 19. Jahrhundert waren sich viele führende Geister bewußt, daß der Fortschrittsglaube jeden Sinnes entbehrt, sobald er die für Naturwissenschaft und Technik geltenden Prinzipien der wertsteigernden Akkumulierbarkeit von Wissen auf den Bereich des Geistes, der Kultur, der Humanität überträgt. Nietzsche, Baudelaire, J. Burckhardt, Dostojewski oder Tolstoi erkannten, daß es nicht nur einen Fortschritt der Kultur und der Humanität, sondern auch einen Fortschritt der geistigen Wüste und der Barbarei gibt. Sie wußten, daß der Mensch mit jedem erreichten Ziel neue erstrebt und daß ein Zustand vollkommenen Glücks und vollkommener Befriedigung aller Wünsche seinem Wesen widerstreitet.

In unserer Zeit hat die kritische Theorie der Frankfurter Schule die Erfahrungen mit dem Fortschrittsglauben in der radikalsten Form auf den Begriff gebracht. Die Geschichte, die die Abhängigkeit des Menschen von der Natur fortschreitend überwinden und durch die Abschaffung des Prinzips Herrschaft das Reich der Freiheit heraufführen

sollte, habe das Gegenteil erreicht: die totale Unterdrückung und Ausbeutung des Menschen durch ihm fremde Sachgesetze und Notwendigkeiten. Im grenzenlosen Fortschritt habe die moderne Welt die Barbarei produziert: Auschwitz bedeutet für Adorno das Ergebnis der Geschichte der Emanzipation.

Radikaler läßt sich die Absage an den Fortschritt nicht formulieren. Die kritische Theorie versteht sich zwar vom Marxismus her. Aber Marx sah in der bürgerlichen Gesellschaft und ihren Produktionskräften bereits die Voraussetzungen und im Proletariat das revolutionäre Subjekt des kommenden Reichs der Freiheit. Für Adorno hingegen ist das Ganze falsch und negativ, ohne jeden Sinn und ohne jeden Ansatz zur Überwindung des Grauens, in das die Emanzipationsgeschichte geführt hat.

Die Theorie der Frankfurter Schule gibt in zugespitzter Form das heute weit verbreitete Unbehagen am Fortschrittsoptimismus wieder. Doch ist eine Prämisse des klassischen Fortschrittsdenkens nach wie vor lebendig: der Glaube an die Macht des Menschen und an seine Fähigkeit zur Gestaltung der Zukunft. Wenn die Gegenwart das total Falsche ist, dann kann die Wahrheit nur in der Zukunft liegen, in der Utopie, in dem, was (noch) nicht ist. Die Überzeugung, man könne diese Zukunft durch Veränderung der Gesellschaft und der Institutionen erreichen, kennzeichnet den Geist auch unserer Zeit. Meinungsverschiedenheiten bestehen lediglich über die Inhalte der Reformen und über die Frage, ob die Veränderungen evolutionär oder revolutionär durchgesetzt werden sollen.

Der Fortschrittsglaube mußte aber gerade deswegen scheitern, weil er meinte, Glück, Humanität, Freiheit durch Entwicklung und Veränderung von Gesellschaft, Wirtschaft und Industrie herstellen zu können. Die Erfahrung der Geschichte zeigt, daß nicht die Verhältnisse den Menschen an der Verwirklichung seiner Freiheit hindern, sondern daß er selber die Quelle der Bedrohung seiner selbst und seiner Welt ist. So mächtige Triebkräfte des menschlichen Handelns wie Egoismus, Neid, Mißgunst, Haß lassen sich durch keine Reformen aus der Welt schaffen. Seine „ungesellige Geselligkeit" (Kant) widersteht allen Versuchen, sie durch äußere Maßnahmen zu ändern. Die christliche Botschaft von der Schuld, von der Schwäche des menschlichen Willens zum Guten, von der Notwendigkeit der göttlichen Gnade wurde von der bisherigen Geschichte nur zu sehr bestätigt.

Auch die künftige Geschichte wird eine Geschichte des Handelns und des Erleidens, des Gelingens und des Versagens, menschlicher Größe und menschlicher Niedrigkeit bleiben. Weil der Mensch aus seiner Endlichkeit nicht ausbrechen kann, werden Unglück und Leid nie verschwinden. Diese Einsicht dispensiert nicht von der Verpflichtung, Verhältnisse zu schaffen und zu erhalten, die ein menschenwürdiges Dasein ermöglichen. Aber der Glaube an einen ständig zum Besseren führenden Fortschritt entspricht der Wirklichkeit nicht, auch nicht die Theorie von der absoluten Negativität, obwohl diese vom Wesen des Menschen und der menschlichen Geschichte mehr erkannt hat als der naive, hochmütige Optimismus derer, die eine Epoche des Glücks für möglich und für herstellbar halten.

Wolfgang Seibel SJ

Dietrich Schwarzkopf

Gesucht: ein Gruppenbild in Grau

Die gesellschaftlich relevanten Kräfte und die Rundfunkkontrolle

In der Diskussion über die Kontrolle des Rundfunks und den Einfluß im Rundfunk gibt es einen Anti-Parteien-Affekt, eine gegen die politischen Parteien gerichtete Parteilichkeit. Unstreitig haben die Parteien in ihrer Rundfunkpolitik schwer und häufig gesündigt. Beispiele dafür sind allgemein bekannt. Die Parteien selbst haben viel dazu getan, den Affekt zu nähren.

Das Stich- und Reizwort Affekt soll nicht die Bemühungen abqualifizieren, wissenschaftlich untersuchen und gerichtlich prüfen zu lassen, ob eine rein parteipolitische Zusammensetzung der Aufsichtsgremien von Rundfunkanstalten verfassungskonform ist. Mit Affekt hat es auch nichts zu tun, wenn Gruppen, deren Relevanz allgemein anerkannt ist, versuchen, ihre Aufnahme in Rundfunkgremien durchzusetzen.

Bei diesen Bemühungen muß jedoch sorgfältig darauf geachtet werden, daß die berechtigte Kritik an rundfunkpolitischem Fehlverhalten politischer Parteien nicht dazu führt, die Komplikationen und Gefahren gering einzuschätzen, die sich aus der Kontrolle des Rundfunks durch andere Gruppen ergeben könnten. Eine ganze Reihe der jetzt beklagten Mißstände ist den Parteien nicht deshalb zuzuschreiben, weil sie Parteien sind. Es kommt auf die Handhabung von Einfluß und Kontrolle an, nicht allein darauf, wer sie handhabt.

Zweck dieses Aufsatzes ist es nicht, dafür zu plädieren, daß eine rein parteipolitische Kontrolle, wo sie im Rundfunk besteht, unbedingt beibehalten werde. Gewarnt werden muß jedoch vor der pauschalen Verurteilung der Rolle der Parteien in der Rundfunkpolitik und vor der pauschalen Verherrlichung der Rundfunkpolitik anderer Gruppen. Vor einiger Zeit war es in Deutschland üblich, politische Ziele als unpolitisch auszugeben, um sie besser durchsetzen zu können. Wer so verfuhr, spekulierte auf die Abneigung der Öffentlichkeit gegen das Politische. Gegenwärtig kann mit breiter Zustimmung rechnen, wer gegen den Einfluß der Parteien im Rundfunk zu Felde zieht. Die Teilnehmer an diesem Feldzug müssen sich jedoch fragen lassen und ihre Motive daraufhin prüfen lassen, ob sie gegen den Parteieneinfluß für die Allgemeinheit oder lediglich für den eigenen Einfluß eintreten.

Sind die Aufsichtsgremien genügend pluralistisch?

Der Rundfunk muß pluralistisch und staatsfrei organisiert sein. Darüber besteht allgemeine Übereinstimmung. Die Meinungen gehen auseinander bei der Beurteilung der Frage, ob die gegenwärtige Rundfunkorganisation in den Aufsichtsgremien überall genügend pluralistisch ist. Das Bundesverfassungsgericht hatte im Fernsehurteil vom 28. Februar 1961 festgestellt, die kollegialen Organe der Rundfunkanstalten seien „faktisch in angemessenem Verhältnis aus Repräsentanten aller bedeutsamen politischen, weltanschaulichen und gesellschaftlichen Gruppen zusammengesetzt; sie haben die Macht, die für die Programmgestaltung maßgeblich oder mitentscheidenden Kräfte darauf zu kontrollieren und dahin zu korrigieren, daß den im Gesetz genannten Grundsätzen für eine angemessen anteilige Heranziehung aller am Rundfunk Interessierten Genüge getan wird".

Der Göttinger Staatsrechtler Christian Starck sieht in dieser Sentenz eine „in diesem Zusammenhang unnötige verfassungsrechtliche Rechtfertigung der faktischen Verhältnisse"[1]. Er erinnert an den Argumentationszusammenhang, in dem diese Aussage gemacht wurde: „Das Gericht wollte gegen die inkriminierte Fernseh-GmbH die damals und heute noch bestehende öffentlich-rechtliche Rundfunkorganisation in möglichst helles Licht rücken."

Im Mehrwertsteuerurteil vom 27. Juli 1971 äußerte sich das Bundesverfassungsgericht vorsichtiger: „Hinsichtlich der Organe der Anstalten enthalten die Landesgesetze Bestimmungen, die eine weitgehende Beteiligung und Mitwirkung aller gesellschaftlich relevanten Kräfte gewährleisten sollen." Außerdem stellte das Gericht fest: „Die Regelung des Rundfunkwesens in den Ländergesetzen verwirklicht die im Fernsehurteil aus Art. 5 GG entwickelten Grundsätze." Eine Rechtfertigung der faktischen Zusammensetzung der Rundfunkgremien enthalten diese Aussagen des Bundesverfassungsgerichts nach Starcks Auffassung nicht. Gleichwohl ist zu fragen, ob der Ausdruck „verwirklicht" nur die abstrakte oder auch die konkrete Realisierung der Grundsätze aus dem Fernsehurteil umfaßt.

In der Folgezeit mehrten sich Stimmen, die die faktische Zusammensetzung des Rundfunkrats und des Verwaltungsrats beim Norddeutschen und beim Westdeutschen Rundfunk nicht mehr im Einklang sahen mit dem Gebot aus dem 10. Leitsatz des Fernsehurteils: „Art. 5 GG fordert Gesetze, durch die die Veranstalter von Rundfunkdarbietungen so organisiert werden, daß alle in Betracht kommenden Kräfte in ihren Organen Einfluß haben und im Gesamtprogramm zu Wort kommen können." Wenn, so wurde argumentiert, die Gesetze die Verwirklichung der Grundsätze des Fernsehurteils gestatten, nämlich, daß in den Organen „alle in Betracht kommenden Kräfte" und nicht nur die politischen Parteien Einfluß haben, dann müsse diese vom Gesetz gegebene Möglichkeit auch ausgefüllt werden.

[1] C. Starck, Rundfunkfreiheit als Organisationsproblem. Zur Zusammensetzung der Rundfunkgremien (Tübingen 1973) 24.

Der Beauftragte der katholischen Kirche beim Norddeutschen Rundfunk, P. Heinz Hinse SJ, teilte in einem Interview mit der Katholischen Nachrichtenagentur (KNA) am 8. Oktober 1973[2] mit: „In der katholischen Kirche, genauer im Bistum Osnabrück, wurde in diesen Tagen ein juristisches Gutachten angefordert, das die Möglichkeiten einer solchen Klage (d. h. einer Klage beim Bundesverfassungsgericht. D. Verf.) gegen den NDR-Staatsvertrag überprüfen soll." Es gehe in erster Linie darum, die Vertretung aller gesellschaftlichen Gruppen in den NDR-Aufsichtsgremien auf rechtlichem Weg zu erreichen (als dieser Beitrag geschrieben wurde, lag das Gutachten noch nicht vor). Erwägungen in dieser Richtung gebe es seit langem auch bei der evangelischen Kirche. Pastor Waldemar Wilken, Vertreter der evangelischen Kirche im Programmbeirat des NDR, schrieb im Januar 1974: „Vertreter der evangelischen Kirche und auch die Gewerkschaften sind bereit, sich einem eventuellen Prozeß anzuschließen."[3]

Im Vergleich zum Norddeutschen und zum Westdeutschen Rundfunk, bei denen Rundfunkrat und Verwaltungsrat ausschließlich parteipolitisch besetzt und die übrigen gesellschaftlich relevanten Kräfte lediglich im Programmbeirat vertreten sind, der den Intendanten nicht kontrolliert, sondern berät, wird häufig die „ständische" Zusammensetzung der Gremien in den süddeutschen Anstalten als vorbildlich hingestellt. So erklärte der Intendant des Süddeutschen Rundfunks und gegenwärtige ARD-Vorsitzende, Professor Bausch, in einem Interview mit der „Stuttgarter Zeitung" am 23. März 1974: „Die Zusammensetzung der Gremien bei NDR und WDR ist eine latente Gefahr für die Unabhängigkeit des Rundfunks, weil die politischen Parteien und nicht die gesellschaftlich relevanten Gruppen den Intendanten wählen und die Kontrolle ausüben ... Die relative Unabhängigkeit des Rundfunks vom Staat, also von Regierung oder Parlament, ist jedoch in Süddeutschland besser gesichert als bei den beiden größten Sendeanstalten im Norden." Wenn die Äußerungen Bauschs vom Interviewer richtig wiedergegeben wurden, dann sind sie insofern bemerkenswert, als er davon gesprochen hat, daß dort „die politischen Parteien", hier „die gesellschaftlich relevanten Gruppen" den Intendanten wählen.

Beim Norddeutschen Rundfunk wird der Intendant vom Verwaltungsrat gewählt und vom Rundfunkrat bestätigt. Beim Süddeutschen Rundfunk obliegt nach der Satzung die Berufung des Intendanten dem Rundfunkrat. Im Zusammenhang mit der verzögerten Intendantenwahl beim NDR war den Mitgliedern des Verwaltungsrats vorgeworfen worden, sie hätten auf Grund von Beschlüssen ihrer Parteivorstände gehandelt; insofern hätten in Hamburg tatsächlich „die Parteien" und nicht die Gremien den Intendanten gewählt. Wenn in Stuttgart „die gesellschaftlich relevanten Gruppen" den Intendanten wählen, obwohl der Rundfunkrat des SDR nach der Satzung „die Vertretung der Öffentlichkeit auf dem Gebiet des Rundfunks" ist, seine Mitglieder also als Vertreter der Öffentlichkeit und nicht als Vertreter der sie entsendenden Orga-

[2] Funk-Korrespondenz Nr. 41 vom 11. 10. 1973.
[3] Blickpunkt Kirche (Hamburger Informationen), Januar 1974.

nisationen zu handeln haben, dann müßten gegen das süddeutsche Vorbild die gleichen Vorwürfe erhoben werden wie in Hamburg. Die „relative Unabhängigkeit" des Rundfunks wäre dann nur insofern besser gesichert, als nicht zwei Parteien, sondern zahlreiche gesellschaftlich relevante Kräfte entscheiden.

Franz Wördemann, früherer Chefredakteur des WDR-Fernsehens und heute Chefredakteur des „Münchner Merkur", kommentierte im Organ des Bundesverbands der Zeitungsverleger „Die Zeitung"[4] die von den drei Fraktionen des Düsseldorfer Landtags geplante Novellierung des nordrhein-westfälischen Rundfunkgesetzes, die dem Landesrechnungshof verstärkte Befugnisse gegenüber dem WDR verschaffen soll, wie folgt: „Bleibt die Frage, ob nicht die verfassungsgerichtliche Klärung der Parteienkompetenzen angezeigt ist. Ich meine, diese Klärung sei jetzt erforderlich. Wobei denn auch festzustellen wäre, ob die Vorschrift des Karlsruher Fernsehurteils von 1961 hinsichtlich der Vertretung der ‚relevanten Gruppen' der Gesellschaft in den Aufsichtsgremien vieler Anstalten nicht längst von den Parteien unterlaufen wurde. Dem Düsseldorfer Landtag täte jedenfalls ein Blick in die süddeutsche Rundfunklandschaft gut. Sofern er eines ungetrübten Blickes fähig ist. Das ist freilich zu bezweifeln."

Was sind „gesellschaftlich relevante Kräfte"?

Nehmen wir einmal an, die Landesparlamente von Nordrhein-Westfalen für den Westdeutschen Rundfunk sowie von Hamburg, Niedersachsen und Schleswig-Holstein für den Norddeutschen Rundfunk gingen – ob vom Blick nach Süddeutschland inspiriert oder vom Bundesverfassungsgericht dazu verpflichtet – daran, das Gesetz über den Westdeutschen Rundfunk und den Staatsvertrag über den Norddeutschen Rundfunk mit dem Ziel zu novellieren, anderen gesellschaftlich relevanten Kräften als den Parteien größeren Einfluß in den Aufsichtsgremien zu verschaffen. Die Öffentlichkeit würde zunächst fragen: Wer entscheidet über die Relevanz? Die Antwort ist leicht zu geben: der Gesetzgeber. Sehr viel schwieriger zu beantworten ist die Frage nach den Kriterien der Relevanz.

An erster Stelle ist zu fragen: relevant in welcher Hinsicht, für wen oder was? Das Bundesverfassungsgericht spricht im Fernsehurteil an einer Stelle von „gesellschaftlich relevanten Kräften", an anderer Stelle von allen „bedeutsamen politischen, weltanschaulichen und gesellschaftlichen Gruppen". Der 10. Leitsatz verwendet den Begriff „alle in Betracht kommenden Kräfte". Der Bericht der Kommission zur Untersuchung der rundfunkpolitischen Entwicklung im südwestdeutschen Raum (Michel-Kommission) vom 19. Januar 1970 definiert die erforderliche pluralistische Binnenstruktur des Rundfunks wie folgt: „D. h. eine Verfassung der leitenden Kollegialorgane, in denen das Spektrum der Gesellschaft in ihrer breiten Streuung zur Geltung kommen muß."

[4] Nachgedruckt im Kölner Stadtanzeiger vom 8. 3. 1974.

Es ist daher abzustellen auf die gesellschaftliche Relevanz, das heißt auf die Bedeutung für die Allgemeinheit, und dort wiederum auf die Bedeutung für eine freie Meinungsbildung, „durch die der Bürger erst in den Stand gesetzt wird, die demokratisch legitimierten Staatsorgane einer kritischen Kontrolle zu unterwerfen"[5]. Nicht abzustellen ist auf die Bedeutung der Kräfte und Gruppen für den Rundfunk selbst. Auch das Maß des Interesses, das Kräfte und Gruppen dem Rundfunk entgegenbringen, kann nicht ihre gesamtgesellschaftliche Relevanz bestimmen, selbst wenn das Bundesverfassungsgericht im Fernsehurteil an einer Stelle von der Heranziehung „aller am Rundfunk Interessierten" spricht. Dieser Begriff ist im Zusammenhang mit der überwiegenden Verwendung des Ausdrucks „gesellschaftlich relevant" zu sehen.

Ob es nun „Kräfte" oder „Gruppen" sein müssen, deren gesellschaftliche Relevanz zu bestimmen ist, darüber wird viel gestritten. Im 10. Leitsatz des Fernsehurteils ist von „Kräften" die Rede, im Urteilstext selbst werden die Begriffe „Kräfte" und „Gruppen" verwandt, ohne daß erkennbar wird, ob das Gericht einen Unterschied machen will. Der Rundfunk soll weder „dem freien Spiel der Kräfte" noch „*einer* Gruppe" ausgeliefert werden. Die Richter Dr. Geiger, Dr. Rinck und Wand sprechen in ihrer abweichenden Meinung zum Mehrwertsteuerurteil folgerichtig von „gesellschaftlich relevanten Kräften und Gruppen".

Das bisherige Verständnis von gesellschaftlicher Relevanz berücksichtigte vor allem drei Aspekte[6]: „1. die Organisiertheit (nur organisierte politische und gesellschaftliche Interessen sind in den Gremien vertreten), 2. die Quantität (nur Gruppen, die zahlenmäßig ins Gewicht fallen, haben Vertreter in den Gremien) und 3. die Funktion (nur Gruppen, die erkennbar bestimmte politische, wirtschaftliche, berufliche und andere gesellschaftliche Aufgaben in der Gesellschaft wahrnehmen, sind in den Gremien vertreten)."

Sodann ist zu fragen: wie wird man relevant? Ginge es darum, heute die Relevanz zu bestimmen, so könnte die Antwort nur lauten: als relevant kann nur berücksichtigt werden, wer es schon ist. Die Bestimmung der Relevanz durch den Gesetzgeber gleicht einer Momentaufnahme, die freilich über längere Zeit hin Gültigkeit beanspruchen kann, „weil die gesellschaftliche Kontrolle des Rundfunks kein quantitatives Problem ist"[7]. Die Entscheidung des Gesetzgebers darüber, welche gesellschaftlich relevanten Kräfte und Gruppen in den Rundfunkgremien vertreten sein sollen, ist eine politische Wertentscheidung, bei der dem Gesetzgeber ein weiter Ermessensspielraum zur Verfügung steht. Die Entscheidung verstieße erst gegen das Grundgesetz, wenn die äußersten Ermessensgrenzen überschritten sind. Im Kommentar des ZDF-Justitiars zum Staatsvertrag über das Zweite Deutsche Fernsehen heißt es in bezug auf die in § 14

[5] G. Leibholz, Rechtsgutachten zur Staatlichen Rechtsaufsicht über die Programmgestaltung. Schriftenreihe des ZDF. Heft 11, S. 30.

[6] W. R. Langenbucher – W. A. Mahle, „Umkehrproporz" und kommunikative Relevanz. Zur Zusammensetzung und Funktion der Rundfunkräte, in: Publizistik, Heft 4/1973, 325.

[7] Starck, a. a. O. 39.

geregelte gesellschaftliche Repräsentanz im Fernsehrat[8]: „Eine derartige Überschreitung dürfte nicht vorliegen, zumal, verglichen mit der in älteren Rundfunkgesetzen verankerten Repräsentanz der relevanten Gruppen der pluralistischen Gesellschaft, der ZDF-Staatsvertrag eine relativ moderne, weit aufgefächerte und auch dem heutigen Verständnis noch entsprechende Auffassung wiedergibt."

Wie sähe eine solche Momentaufnahme heute aus? Starck macht es sich etwas zu einfach, wenn er meint[9]: „Ehe man die politische Unmöglichkeit beklagt, heutzutage eine allseits anerkannte Auswahl repräsentationswürdiger Verbände festzulegen, sollte man an die überkommene Auswahl anknüpfen und Randkorrekturen vornehmen." Die föderalistische Rundfunkstruktur habe den Vorteil, daß eventuell verschiedene Systeme gesellschaftlicher Repräsentanz erprobt werden können.

An welche „überkommene Auswahl" sollte angeknüpft werden, wenn es darum ginge, die Gremien von NDR und WDR pluralistischer zu besetzen? An die der Programmbeiräte der beiden Anstalten oder an eines der süddeutschen Modelle, die keineswegs einheitlich sind? Angesichts der weitverbreiteten Allergie gegen Rot und Schwarz wird gesucht: ein Gruppenbild der „Grauen", eine Momentaufnahme in Grau zwischen den polarisierten Positionen von Rot und Schwarz. Freilich sollen die Parteivertreter nicht ganz aus den Gremien vertrieben werden. Starck[10] meint, es spreche alles dafür, jeweils nur einen Vertreter einer Partei in den jeweiligen Rundfunk- oder Fernsehrat zu entsenden.

Ein fürchterliches politisches Gerangel würde der Wertentscheidung des Gesetzgebers über die gesellschaftliche Relevanz voraufgehen. Denn die Momentaufnahme ist schwer zu korrigieren. Zwar können sich über die Jahre erhebliche Verschiebungen im gesellschaftlichen Kräftebild ergeben. Dann ist zu prüfen, ob die Zusammensetzung der Gremien geändert werden muß. Aber das ist nur möglich im Wege der Gesetzesänderung, es sei denn, ein neues WDR-Gesetz und ein neuer Staatsvertrag über den NDR sähen, ähnlich dem Gesetz über den Saarländischen Rundfunk, die Möglichkeit von vornherein vor, nach einem gewissen Zeitraum neu zu bestimmen, welche Gruppen gesellschaftlich relevant sind.

Privilegierung der relevanten Kräfte?

Das Entstehen und die Anerkennung neuer gesellschaftlich relevanter Gruppen werden nun aber möglicherweise dadurch erschwert, daß die einmal als relevant anerkannten Kräfte und Gruppen privilegiert sind. Sie sind insofern privilegiert, als sie in den Rundfunkorganen Einfluß haben und im Gesamtprogramm zu Wort kommen. Damit können sie die eigene Relevanz perpetuieren und das Entstehen neuer Relevanz behindern. Auf der Anerkennung der Relevanz liegt ein Kommunikationsprivileg.

[8] E. Fuhr, Kommentar zum ZDF-Staatsvertrag, 116 f.
[9] A. a. O. 39. [10] Ebd. 38.

Nicht vergessen werden darf, daß von den Kräften, die jetzt in die Gremien streben, einige im Bereich des „Zu-Worte-Kommens" im Rundfunk bereits privilegiert sind, zum Beispiel die Kirchen.

Langenbucher und Mahle[11] vertreten die These, wenn die Kontrolle über den Rundfunk von Vertretern ausgeübt werde, die nach den bisherigen Kriterien der Relevanz ausgewählt würden, dann werde damit „ein zusätzliches Kommunikationsprivileg an jene verteilt, die – vor allem im Prozeß der politischen Kommunikation – ohnehin schon kommunikativ Privilegierte sind". Die organisierten gesellschaftlichen und politischen Interessen „handeln ständig in institutionalisierten politischen Handlungsräumen . . ., wo sie so gut wie automatisch von den Medien beachtet werden und damit Zugang zur öffentlichen Kommunikation finden". Die These bezieht sich vor allem auf die politischen Parteien, gilt aber auch für andere relevante Gruppen.

Diesem Zustand läßt sich freilich kaum entgegenwirken durch die von Langenbucher und Mahle aufgestellte „Umkehrproporzthese"[12], nach der kommunikative Privilegierung überall da nicht notwendig ist, wo Gruppen am Machtsystem teilhaben, andererseits kompensierende Privilegierung da erforderlich scheint, wo der Zugang gefährdet oder verhindert wird: „Die Zugangschance einer Gruppe zum Rundfunkrat sollte umgekehrt proportional zu ihrer Zugangschance zur öffentlichen Kommunikation sein."

Eine solche Überprivilegierung der Unterprivilegierten wäre überaus schwer zu verwirklichen. Die Autoren räumen auch ein, daß offenbleiben müsse, „wie sich diese Umkehrproporzthese praktisch-politisch operationalisieren läßt". Kriterien für die Anerkennung als Unterprivilegierte müßten geschaffen werden, notwendig vom Gesetzgeber, der zu den kommunikativ Privilegierten gehört. Zu den Gruppen mit gefährdeter oder ohne Zugangschance zählen die Autoren „ausländische Arbeiter, Alte und andere, nicht organisierte, nicht konfliktfähige, über keine Sanktionsmöglichkeiten verfügende Gruppen". Wollte man die Armen hinzuzählen, dann käme die groteske Situation zustande, daß arm bleiben müßte, wer für den Rundfunk gesellschaftlich relevant bleiben wollte. Hier wäre zu fragen, ob nicht die Armut gesellschaftlich relevanter ist, als es die Armen sind.

Sprecher, gewissermaßen in Geschäftsführung ohne Auftrag, finden gesellschaftlich Unterprivilegierte im Bereich der kommunikativ Privilegierten bei den Kirchen, die in Süddeutschland, beim ZDF und bei den Bundesrundfunkanstalten in den Aufsichtsgremien vertreten sind, im Bereich von NDR und WDR aber zumindest, was das „Zu-Worte-Kommen" angeht, privilegiert sind. In einem Bericht der evangelischen Vertreter in den Aufsichtsgremien[13] heißt es: „Es gibt einen Konsensus darüber, daß kirchliche Vertreter in den Aufsichtsgremien ihr Engagement ohne Eigennutz betreiben, das heißt ‚reden für die, die keine Stimme haben'." Entsprechendes gilt sicher für das kirchliche Engagement im Bereich des „Zu-Worte-Kommens".

[11] A. a. O. 325. [12] Ebd. 328.

[13] Zitiert bei M. Schmid-Ospach, Verlegenheit der Kontrolleure. Ein Bericht der kirchlichen Vertreter in der Rundfunkaufsicht, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 10. 1. 1974.

Wer benennt die Vertreter?

Hält man den gewaltigen gesetzgeberischen Schöpfungsakt einer aktuellen Momentaufnahme gesellschaftlicher Gruppenrelevanz für möglich, geht man davon aus, daß ein „Spektrum der Gesellschaft in ihrer breiten Streuung" vom Gesetzgeber gefunden und festgestellt werden kann, so ergibt sich eine Reihe komplizierter Fragen. Sollen die als gesellschaftlich relevant anerkannten Gruppen die Vertreter, die sie in die Rundfunkräte entsenden, selbst bestimmen? Oder sollen sie den Landesparlamenten mehrere Vertreter vorschlagen, aus denen dann das Parlament (nach welchem Verfahren? mit einfacher Mehrheit?) einen auswählt?

Starck meint[14], das vielfach praktizierte alleinige Benennungsrecht der Verbände sei nur insoweit zu empfehlen, als die betreffenden Verbände eine demokratische innere Struktur aufweisen und damit sichergestellt sei, daß die Auswahl des Verbandsvertreters auf einem breiteren Konsensus der Mitglieder beruhe. Für die Kirchen seien diese Voraussetzungen möglicherweise nicht erforderlich. Demgegenüber vertritt Michael Schmid-Ospach die Auffassung[15]: „Denkbar muß werden, daß nicht mehr Kirchenleitungen, sondern Synoden die Vertreter der Kirchen entsenden." In der Zeitschrift „Der Journalist"[16], dem Organ des Deutschen Journalisten-Verbands, fordert Manfred Buchwald: „Gruppenvertreter müßten von der Mitgliedschaft ihrer entsendenden Organisationen in demokratischem Verfahren gewählt, zur Rechenschaftslegung verpflichtet und nicht unbeschränkt wiederwählbar sein." Aber wer soll die Beachtung dieser Regeln durchsetzen, wer soll insbesondere darüber befinden, ob die betreffenden Verbände „eine demokratische innere Struktur aufweisen"? Die Auswahl von Verbandsvertretern durch das Parlament könnte diese zwar von ihren Verbänden emanzipieren, würde sie aber wahrscheinlich parteipolitisch bedingten Parlamentsentscheidungen unterwerfen.

Polarisierung, Gruppeninteresse, Proporzdenken – Gefahren auch für die „Grauen"

Sind die Gruppenvertreter dann glücklich entsandt oder vom Parlament ausgewählt, so ist zu fragen, ob sie nicht im gleichen Maß anfällig für all jene Erscheinungen sind, die den Parteivertretern in den Rundfunkgremien als negativ vorgehalten werden.

Grau ist kein Stop-Signal für die politische Polarisierung. Findet in der Gesamtgesellschaft eine politische Polarisierung statt, dann wäre die Annahme naiv, daß sie sich auf die Parteien beschränkt. Sie ergreift vielmehr alle in irgendeiner Weise

[14] A. a. O. 39.

[15] M. Schmid-Ospach, „Gesellschaftlich relevante Gruppen" müssen demokratisch legitimiert sein. Anmerkungen zur gegenwärtigen „ständischen" Rundfunkaufsicht, in: epd/Kirche und Rundfunk Nr. 14 vom 11. 4. 1973.

[16] M. Buchwald, Problematische Rundfunkfreiheit, in: Der Journalist Nr. 4/1974.

politikbezogenen Lebensbereiche und damit naturgemäß auch die gesellschaftlich relevanten Gruppen, die eine vorgegebene Polarisierungs-Neigung in die eine oder die andere Richtung haben. Das muß nicht mehr die gleiche vorgegebene Neigung sein wie vor zehn Jahren. Sicher wird man nicht alle Kirchenvertreter automatisch als Sympathisanten der CDU/CSU einstufen können. Wer bei der Mehrheit der Gewerkschaftsvertreter eine Polarisierungs-Inklination in Richtung SPD vermutet, tut ihnen wohl nicht Unrecht.

„Freundeskreise", von Parteivertretern in den Gremien einzelner Anstalten eingerichtet, haben ihre Anziehungskraft auf sympathisierende Graue bereits erwiesen. Denkbar ist auch, daß sich die Grauen neben den Roten und den Schwarzen unter den Gremienmitgliedern als eigene „Fraktion" konstituieren. Damit werden sie zur Partei, was nicht im Sinn ihrer Entsendung wäre. Ergreift die Polarisierung die Grauen, so sind Patt-Situationen genauso möglich, als wenn die Gremien allein von Parteivertretern besetzt wären. Ob es leichter wäre, Patt-Situationen zu überwinden, wenn parteipolitisch orientierte Gremienmitglieder jeweils mit einer Reihe von grauen „Koalitionspartnern" einander gegenüberstehen, müßte sich erweisen.

Kommt es nur zu einer teilweisen Polarisierung der Grauen, so können Situationen entstehen, in denen die verbleibenden nicht polarisierten Grauen praktisch die wichtigen Entscheidungen allein treffen können. Das kann so weit führen, daß eine Intendantenwahl, bei völliger Polarisierung der übrigen Gremienmitglieder und gleicher Stärke der beiden Lager, von einem einzigen Grauen abhängt und praktisch dann auch ihm allein überlassen werden könnte.

Die tatsächliche Ersetzung des freien Mandats von Gremienmitgliedern durch ein imperatives Mandat ist nicht nur bei Parteivertretern möglich. Die innere Verfassung mancher gesellschaftlich relevanter Gruppen läßt vermuten, daß es dort weniger umstritten ist als bei den Parteien. Während die Parteien sich als Volksparteien verstehen und von diesem Selbstverständnis her gehalten sind, ein breites Spektrum von in der Bevölkerung vorhandenen Interessen zu berücksichtigen und zu vertreten, ist das Interesse, das sonstige gesellschaftlich relevante Gruppen vertreten, meist viel enger angelegt. Damit wird die Versuchung für die Repräsentanten dieser Gruppen, auch in den Rundfunkgremien, groß, das Interesse ihrer Gruppe statt das Interesse der Allgemeinheit durchzusetzen. Häufig wird ein grauer Gruppenvertreter in einem Rundfunkgremium dann besonders – und manchmal überhaupt erst – aktiv, wenn die ihn entsendende Gruppe meint, durch eine Rundfunksendung seien ihre Interessen verletzt worden. Es geschieht gar nicht selten, daß der Betreffende von seiner Gruppe den Auftrag erhält, für eine Wiedergutmachungssendung zu sorgen, ohne daß er diesen Auftrag ausführen könnte. Unter den Grauen sind die Kirchenvertreter am ehesten davor gefeit, reines Gruppeninteresse vor das Interesse der Allgemeinheit zu stellen, denn auch das von ihnen repräsentierte Spektrum ist sehr breit. In der katholischen Funk-Korrespondenz[17]

[17] H. Janssen, Die Parteien machen sich nicht um den Staat verdient, wenn sie den Rundfunk in Besitz nehmen, in: Funk-Korrespondenz Nr. 37 vom 12. 9. 1973.

schreibt Herbert Janssen: „Gerade die Kirchen sind aus ihrem Selbstverständnis heraus berufen, für einen Ausgleich zwischen konkurrierenden Interessengruppen einzutreten, unter dem Postulat der sozialen Verpflichtung jeder publizistischen Arbeit."

Der Personal-Proporz, heute von vielen als das Grundübel des Rundfunks in der Bundesrepublik Deutschland betrachtet, ist keineswegs nur ein Ziel der politischen Parteien. Auch sonstige gesellschaftlich relevante Gruppen haben ein ausgeprägtes Bewußtsein für Rundfunk-Personalpolitik oder beginnen, es zu entwickeln. Ist der Gruppen-Proporz, zusätzlich zum Partei-Proporz und ihn teilweise überlagernd, erst einmal installiert, sind erst einmal einige Gruppen personell berücksichtigt, dann wächst die personalpolitische Begehrlichkeit der anderen lawinengleich. In Rundfunkanstalten, deren Sendegebiet mehrere Länder oder ein großes Land umfaßt, könnte noch ein von der landsmannschaftlichen Gliederung des Sendegebiets bestimmter Personal-Proporz hinzukommen, so daß dann drei Ebenen des Proporzes entstünden, mit der Möglichkeit interessanter personalpolitischer Kompensationsgeschäfte und Verschleierungs-Aktionen.

Selbstdarstellung der Gruppen?

In diesem Zusammenhang ist bedeutsam, wie das Verhältnis zwischen im Rundfunk Einfluß nehmenden gesellschaftlich relevanten Gruppen und den im Rundfunk tätigen Journalisten zu sehen ist. Manfred Jenke[18] widerspricht nachdrücklich der in der abweichenden Meinung zum Mehrwertsteuerurteil des Bundesverfassungsgerichts von den Richtern Dr. Geiger, Dr. Rinck und Wand vertretenen Auffassung, es seien „die gesellschaftlich relevanten Kräfte und Gruppen als die über Form, Inhalt und Gestaltung der Rundfunkdarbietung Bestimmenden anzusehen, denen sich die Träger zu öffnen haben und denen sie zu dienen haben".

Jenke meint: „Die daraus abgeleiteten Vorstellungen von der Rundfunkarbeit sind nicht nur unhaltbar angesichts der vom Gesetzgeber für die Rundfunkanstalten formulierten Programmgrundsätze, welche die Anstalten ausdrücklich auf den Dienst an der Allgemeinheit – man kann auch sagen: Gesamtgesellschaft – und eben nicht auf den Dienst an einem Bündel von Teilinteressen verpflichten, sie stehen auch im Widerspruch zu dem 1961 bereits formulierten und 1971 von der Mehrheit der Verfassungsrichter bestätigten Grundsatz von der institutionellen Aufgabe und Funktion des Rundfunks in der Gesellschaft." Der Autor bezieht sich auf die Aussage aus dem Fernsehurteil: „Der Rundfunk ist mehr als nur ‚Medium' der öffentlichen Meinungsbildung; er ist ein eminenter ‚Faktor' der öffentlichen Meinungsbildung", sowie auf den 1. Leitsatz des Mehrwertsteuerurteils, worin es heißt: „Die Rundfunkanstalten ... erfüllen eine integrierende Funktion für das Staatsganze."

[18] M. Jenke, Gruppen und Programme. Rundfunk als Forum herrschaftsfreier Kommunikation, in: Rundfunk als machtfreier Raum. Zum Verhältnis von Rundfunkanstalten und Gesellschaft. medium Dokumentation Band 1 (Frankfurt 1972) 69.

Aus der so beschriebenen und definierten gesellschaftlichen Funktion des Rundfunks leitet der Autor die These ab: „Aufsichtsgremien von Rundfunkanstalten haben nicht die Mitbestimmung gesellschaftlicher Gruppen bei der Gestaltung des Rundfunkprogramms zum Inhalt, sondern nehmen die Funktion einer Mißbrauchsaufsicht der Gesamtgesellschaft über dieses Programm wahr. Ihre Aufgabe ist es nachzuprüfen, ob die vom Gesetzgeber den Runfunkanstalten auferlegten Programmgrundsätze eingehalten werden. Erst wenn die Nachprüfung ergibt, daß Programmgrundsätze verletzt wurden, und nur insoweit, haben die Gremien das Recht zum korrigierenden Eingriff in die Programmfreiheit." Ihre integrierende Funktion für das Staatsganze erfüllen die Rundfunkanstalten nach Jenkes Meinung nicht, indem sie der Selbstdarstellung von Gruppen und der Förderung von Gruppeninteressen dienen. Der Rundfunk müsse vielmehr ein „Forum herrschaftsfreier Kommunikation" sein.

Gruppenvertreter neigen häufig zur Selbstdarstellung, weil dann das Gruppeninteresse am reinsten präsentiert werden kann. So regte der Bundesverfassungsrichter Geiger am 6./7. Dezember 1972 auf einer Tagung der kirchlichen Vertreter in den Rundfunkgremien an, den Gruppen als „bescheidenes Korrektiv" festen Raum zur Selbstdarstellung zuzusprechen, und wenn es – im Turnus für jede – zehn Minuten Sendezeit wären, in der Weise etwa, daß im Monat 24 Gruppen ihren Standort kennzeichnen könnten[19]. Ein solches Verfahren würde zur völligen Parzellierung des Programms führen, wenngleich nicht zu bestreiten ist, daß das „Kästchen"-Prinzip früherer Hörfunkprogrammstrukturen faktisch eine kontinuierliche Berücksichtigung von Gruppen schuf und damit den Wunsch nach Wahrung des Besitzstands weckte.

Neben der Vorstellung vom Rundfunk als „Forum herrschaftsfreier Kommunikation" wird in der Literatur der Gedanke vertreten, der Rundfunk müsse in seiner Programmgestaltung einen „chancengleichen, fairen Meinungsmarkt"[20] verbürgen. Dieser Begriff klingt freilich auch nach Selbstdarstellung der Gruppen, die auf dem Markt ihre Informations- und Meinungsware feilbieten, während Zuhörer und Zuschauer durch die „Stände der Stände" schlendern, um das Angebot zu betrachten, und die Journalisten die Rolle der Marktpolizei übernehmen, von der Zugangsregelung bis zur Beseitigung von Unrat.

Die größte Schwierigkeit liegt wohl darin, daß nach dem 10. Leitsatz des Fernsehurteils alle in Betracht kommenden Kräfte sowohl in den Organen des Rundfunks Einfluß haben als auch im Gesamtprogramm zu Wort kommen können. Das Gericht spricht von „können", nicht von „müssen" oder „sollen". Einfluß in den Organen haben heißt doch aber wohl: in ihnen Sitz und Stimme haben. Druck von außen, Beschwerden, Petitionen sind nicht der Einfluß, den das Gericht im Auge hat.

Nun steht aber fest, daß sehr viel mehr Kräfte und Gruppen im Gesamtprogramm

[19] „Relevante Gruppen müssen auch selbst zu Wort kommen." Zu Überlegungen von Bundesverfassungsrichter Prof. Dr. Willi Geiger, in: epd/Kirche und Rundfunk Nr. 45 vom 13. 12. 1972.

[20] Adolf Arndt, zitiert nach dem Bericht der Kommission zur Untersuchung der rundfunkpolitischen Entwicklung im südwestdeutschen Raum (Michel-Kommission), S. 203.

zu Wort kommen können, als – bei effektiver Konstruktion der Rundfunkgremien – Sitze in den Gremien vorhanden sind. Es wird demnach immer gesellschaftlich relevante Gruppen geben müssen, die im Gesamtprogramm zu Wort kommen, aber nicht Einfluß in den Gremien haben. Das gilt besonders von Gruppen mit temporärer Relevanz. Sie müssen damit zufrieden sein, daß sie Gegenstand der Berichterstattung und Kommentierung sind. Damit entfällt auch die Notwendigkeit einer Überprivilegierung der Unterprivilegierten in den Gremien. Das journalistische Selbstverständnis sorgt, wie ein Blick auf das Programm zeigt, hinreichend dafür, daß die Gesellschaft ihre Aufmerksamkeit von den sozial Unterprivilegierten und von den Randgruppen nicht abwendet.

Die Übersicht zeigt, daß die Probleme, wie sie gegenwärtig in Rundfunkanstalten bestehen, deren Gremien nach einer weit verbreiteten Meinung nicht genügend pluralistisch besetzt sind, durch ein Mehr an Pluralismus nicht notwendig beseitigt werden. Mehr Pluralismus in den Gremien bedeutet nicht zwangsläufig mehr Rundfunkfreiheit und geringere Gefahr von Mißständen. Entscheidend bleibt, wie die Mitglieder der Gremien ihre Aufgabe verstehen. Das Selbstverständnis der Gremienmitglieder ist nicht in erster Linie davon abhängig, wer sie entsendet.

Felix Messerschmid

Die Katholische Bundeskonferenz für Schule und Erziehung

Aufbau, Arbeitsweise und Aufgaben in der modernen Bildungsgesellschaft

In den drei Jahren des Bestehens der Katholischen Bundeskonferenz für Schule und Erziehung hat sich das politische Feld, innerhalb dessen sie zu wirken hat und das ihre Arbeitsbedingungen mitsetzt, stark verändert. Im folgenden sollen die wichtigsten Sachverhalte dargestellt werden.

1. Gegen die großen, organisiert handelnden gesellschaftlichen Gruppen vermag der Gesetzgeber heute Vorstellungen von einer künftigen Ordnung des Bildungswesens auf die Dauer nicht durchzusetzen. Schon minderheitliche, aber aktive Gruppen können ihn unter starken Druck setzen, wenn sie entsprechend vorgehen.

Mit der Aufgabe, die großen Linien eines zukünftigen Bildungswesens zu entwickeln und das Maß des Konsenses in dieser Gesellschaft dafür zu erproben, sind in der Bundesrepublik politikberatende Ausschüsse berufen worden; sie haben ein öffentliches Mandat, jedoch keine Entscheidungsbefugnis. Zu nennen sind die bundesdeutschen Ausschüsse: der „Deutsche Ausschuß für das Erziehungs- und Bildungswesen" (1953 bis 1965), danach der „Deutsche Bildungsrat"; die „Kommission zur Beratung der Bundesregierung in Fragen der politischen Bildung", der „Wissenschaftsrat".

Diese offiziellen Ausschüsse sind aus Angehörigen der verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen und aus Fachleuten unterschiedlicher Richtung gebildet. Doch sind die Ausschußmitglieder an kein Mandat ihrer Gruppe gebunden, auch nicht die von den Kirchen benannten Vertreter, soweit nicht religiöse Grundsätze berührt werden.

Wollen so zusammengesetzte Ausschüsse zu Übereinkünften kommen, müssen sie es auf der Basis sehr allgemeiner, also offener Prinzipien versuchen, auf der Basis von Formeln, auf die sich gegensätzliche Überzeugungen einigen können. Minderheitsvoten sind möglich, sie verhindern die Flucht in Mentalreservationen. Wo von dieser Möglichkeit bisher Gebrauch gemacht worden ist, hat sie die gemeinsame Anerkennung einiger leitender offener Prinzipien nicht berührt; solche Ausschüsse entwickeln in der intensiven Arbeit, die sie auszeichnet, und mit ihrer Sachgebundenheit ihre eigene Gruppenloyalität.

2. Der „Strukturplan" wie der bisher vorliegende Teil I der Empfehlung „Zur Reform von Organisation und Verwaltung im Bildungswesen" und die darauf folgenden Diskussionen und politischen Entscheidungsvorbereitungen machen deutlich, daß solche offene Sätze sich mit sehr verschiedenen politischen und ideologischen Imperativen verbinden können; in der Phase der politischen Umsetzung wurden aus bestimmten Imperativen geschlossene Curricula entwickelt und in Kraft gesetzt, die dem Lehrer keine Alternative mehr offen lassen. Das aber heißt: gewonnen ist mit diesen offenen Prinzipien der politikberatenden Gremien eine höhere Entscheidungsebene und ein erweiterter, zunächst noch mehr formaler gesamtgesellschaftlicher Konsens; die Auseinandersetzungen um die politische und institutionelle Umsetzung dieser Prinzipien beginnen jedoch nun erst wirklich; die Verlagerung auf die Ebene der Realisierung wird zum Test darauf, ob der erreichte prinzipielle Konsens eines Ausschusses in konkrete Ordnungen überführt und so wirklich gesichert werden kann.

3. Der eigentliche Grund für diesen Sachverhalt liegt darin, daß die Frage der zwanziger Jahre um die „Autonomie der Pädagogik" (Nohl und seine Schule), die damals mit der einschränkenden Formel der „relativen Autonomie" und also der Vermeidung des Bruchs des alten Zusammenhangs von Pädagogik, Philosophie und Theologie beantwortet worden war, nun mit der Ablösung der Pädagogik durch „Erziehungswissenschaft" radikalisiert worden ist: für eine empirische Wissenschaft sind Fragen nach Sinn und Ziel der Erziehung gewiß nicht belanglos; für sie aber sind sie Prämissen, liegen ihr also voraus und fallen insofern nicht in ihre Kompetenz.

Die offiziellen Räte – nur von ihnen ist hier die Rede – haben sich dieser Auffassung weithin angeschlossen. Daß Erziehung und Bildung die Aufgabe habe, die Jugendlichen in dieser Gesellschaft der freiheitgewährenden, aber auch vielfach fragwürdigen Pluralität in den Stand zu setzen, sich nicht nur zu orientieren, sondern ihre Richtung zu begründen und zu bestimmen, hat zum letzten Mal der Deutsche Ausschuß zu sagen gewagt; er ist dafür mit der mehr oder weniger respektvollen Disqualifizierung der Antimodernität bedacht worden.

4. In der nach dem Strukturplan eröffneten Phase der Realisierung haben Kultusministerien eigene Forschungs- und Planungsinstitutionen und -gruppen geschaffen oder/und für die Ausarbeitung von Rahmenrichtlinien und Curricula Kommissionen berufen. Im Gegensatz zu den oben genannten Gremien der Politikberatung sind diese Kommissionen weithin anonym; ihre Anonymität ist in mehreren Fällen erst gelüftet worden, als scharfe öffentliche Kritik an deren Produkten, die nicht mehr nur Entwürfe waren, sondern auf dem Erlaßweg in Gültigkeit gesetzt wurden, dazu zwang. Diese Erfahrung hat zu der Frage geführt, ob die Entscheidung über Lehrinhalte und Unterrichtsformen bei solchen Verfahren demokratisch legitimiert ist, also der Exekutive überlassen werden kann.

5. Aus der Offenheit und mangelnden Präzision der Prinzipien der Reform entwik-

keln erkennbare Tendenzen die Chance, ihre politisch-ideologische Deutung des Daseins und der Geschichte, der gesellschaftlichen und politischen Ordnung in angeblich authentischer Übereinstimmung mit den Prinzipien der politikberatenden Gremien durchzusetzen und für die Institutionen der Erziehung und Bildung den weltanschaulich geschlossenen Raum zu gewinnen, der nach ihnen die unentbehrliche Voraussetzung erziehlicher Wirksamkeit, das heißt nun eines „gesellschaftlich entwickelten Bewußtseins" mit der Wirkung radikaler gesellschaftspolitischer Veränderungen auf längere Sicht ist. Die Vorgänge um Rahmenrichtlinien in einigen Bundesländern, die Forderung der Abschaffung oder doch Ephemerisierung des Religionsunterrichts und anderer traditionaler oder konkordatärer Regelungen weisen eindeutig darauf hin, daß einem neuen Unbedingtheitsprinzip Geltung verschafft werden soll, das nun politisch bestimmt und gegen die in der Verfassung zugesicherten Freiheitsräume gerichtet ist.

Bildungsziele

6. Solche gesinnungsmanipulatorische Tendenzen ersparen uns nicht die ernsthafte Frage, ob hinter ihnen nicht ein Sachverhalt sichtbar wird, der erkannt und bedacht werden muß, der jene Tendenzen zwar keineswegs rechtfertigt, sie aber verstehbar macht, und der die bloße Polemik der Diskussion überwinden lassen könnte.

Wir selbst neigen dazu, das Heil in der Statuierung eines verbindlichen Menschenbilds zu sehen. Universale Erziehungsformeln sind jedoch nicht schon aus sich selbst pädagogisch richtig und wirksam. Pädagogisch wirksam werden sie erst, wenn sie nicht bloß abstrakte Bekenntnisse sind, sondern erst, wenn sie ein „Ganzes ausmachen, welches strukturiert ist" (Wilhelm Flitner).

Das heißt, bilden und erziehen kann man nur innerhalb gesellschaftlicher Lebensformen; die ständige Aufgabe ist die Humanisierung des bloß Vorfindlichen, sei es, in frühen geschichtlichen Epochen, formenschaffend, sei es begründend, sinngebend und verwandelnd. Lebensformen sind also nicht beliebig, sondern geschichtlich bestimmt. So gibt es auch im christlichen Bereich sehr verschiedene Lebensformen, sehr verschiedene Antworten auf die geschichtlichen Herausforderungen, denen sie ihre Besonderheit verdanken. Die benediktinische Lebensform (orare *et* laborare, z. B. Wälder roden) hat einen eindrücklichen pädagogischen Gehalt, die jesuitische nicht weniger – und unterscheiden sich doch außerordentlich. Das evangelische Pfarrhaus, die Herrnhuter und die ihnen zugeordneten Schulen haben ihre erziehliche Wirksamkeit in und durch geschichtliche Gesellschafts- und Lebensformen gefunden und erzielt; die feudalen und die bürgerlichen Lebens- und Produktionsformen wurden dadurch tief beeinflußt. Auch der Humanismus ist keineswegs als bloße, gar als bloß wissenschaftliche Weltanschauung so wirksam geworden; auch er hatte ein gesellschaftliches Substrat, nämlich den Kreis derjenigen Ämter, die durch wissenschaftliche Bildung charakterisiert waren oder wurden. Solche gesellschaftliche Bezogenheit der Bildung gilt auch für die hand-

arbeitenden Schichten, vor allem des späten Mittelalters und der beginnenden Neuzeit, und die Bauern; schließlich auch für die Landerziehungsheime, für sozialistische und kommunistische Erziehungsexperimente (z. B. Makarenko).

Hier überall waren Bildungsziele wirksam, weil sie konkrete, bestimmte, begrenzte Formen, geschichtlich, politisch, wirtschaftlich, sozial zu verstehende, „gesellschaftliche" Prägungen geschaffen haben; weil es gewagt worden ist, sie rückhaltlos in die gegebene geschichtliche Situation einzubringen, sie in diese zu übersetzen, und das bedeutet fast immer, aus Sozialgestalten der Zwecke und der Not solche, wenn nicht der Freiheit, so doch der Zumutbarkeit zu machen.

7. Der uns überkommene Bildungshorizont ist gesprengt – gewiß bereits ein Gemeinplatz, ein dennoch dringlicher Hinweis noch immer, empfinden doch viele die Forderung, Bildungsdenken und Bildungswesen müßten den vollzogenen und ständig weitergehenden Wandlungen dieser Epoche nachkommen, als suspekt.

Was diese Forderung konkret bedeutet, ist hier nicht zu entwickeln; mehr als Umrisse zu geben, wäre auch gar nicht möglich. Die unter 5 angedeuteten Versuche, solche Umrisse zu füllen, erzwingen jedoch unsere höchste Wachsamkeit – und unsere eigenen Anstrengungen. Dabei sind richtige Perspektiven entscheidend.

Unser „pädagogisch Eigentliches" ist gewiß nur unter der Kontrolle philosophischer, theologischer, religiöser Erkenntnisse wie im engen Zusammenhang mit sozialen und politischen Gegebenheiten zu formulieren, kann aber nicht einfach von diesen abgeleitet werden. Bilder und Ideen, die aus ihnen zu gewinnen sind, sind immer Abstraktionen: „Es gibt keine in sich geschlossene Wesensgestalt des Menschen und dieses Menschen. Was es gibt, ist nur der werdende Mensch und der Raum der Wirklichkeit mit ihren Dingen" (Romano Guardini). Weder sind die Christen die „beati possidentes", die überkommenes Wissen nur anzuwenden brauchen, noch können wir prophetisch-ideologischem Arkanwissen die Bahn freigeben. „Die Erde und der Mensch sind nur ganz selten so tief verändert worden wie in diesem Zeitalter" (Hans Freyer). Die Aussagen über die gesellschaftliche Entwicklung, gar über eine künftige Gesellschaftsordnung nichtdiktatorischer Prägung sind verschwommen, widerspruchsvoll, das ideale Feld für Ideologen. Selbst die Analysen und Entwürfe der Soziologen ergeben nur sehr allgemeines wirklich Gesichertes; die Beteiligten werden es nicht vergessen, daß ein führender Soziologe seine Prognose zurückzog, als ein von ihm beratener Plan ihm nicht paßte. Gewiß, für die in solcher Lage unentbehrliche Planung im Bildungswesen sind wenigstens Bruchstücke eines Vorausentwurfs künftiger Ordnung unter Menschen Voraussetzung; aber die solide Grundlegung dafür fällt in die Zuständigkeit wissenschaftlicher Forschung, der didaktischen vor allem. Auch das religiöse Wahrheitswissen kann nur mit ihren Ergebnissen neu gefaßt werden, so daß es überzeugt; Traditionen und Lehren müssen die Konkurrenz mit der kollektiven Selbstverständlichkeit der gesellschaftlichen Wertvorstellungen aufnehmen, wenn der Frage- und Antworthorizont des Glaubens geöffnet werden soll. Darauf aber kommt es heute an.

8. Planung ist unentbehrlich. Nun haben wir jedoch seit einigen Jahren die Erfahrung, daß allzuviel Unbekannte bei der Planung immer wieder zu anderen Ergebnissen in der Praxis führen, als man beim Planungsbeginn wissen konnte; ebenso allerdings auch, daß Gewußtes oder doch Vermutetes einfach beiseite geschoben wurde. Das ist kein Einwand gegen Planung überhaupt, bedeutet aber, daß Pläne offengehalten werden müssen, also auch fern von ideologischen Störungen und Schließungen.

Von dieser Erfahrung her ist die Frage zu wiederholen: Wer plant? Wer hat in dieser Gesellschaft die Planungskompetenz? Weiter: wird Planung öffentlich strukturiert und der öffentlichen Kritik so zeitig und so umfassend vorgelegt, daß Kritik überhaupt möglich und wirksam sein kann? Fragen der demokratischen Legitimation von Bildungsplanung. Daß solche Legitimation bei der administrativen Planung keineswegs gesichert ist, wissen wir jetzt. So muß sie gegebenenfalls erzwungen werden.

Aufgaben der Christen

9. Christen müssen erkennen, daß die Offenheit der Prinzipien der Reform, die ja doch von nicht zu denunzierenden Christen mitverantwortet werden, ihnen dieselben Möglichkeiten gibt wie anderen Gruppen. Die Frage ist noch immer, ob diese Möglichkeiten mit dem bisherigen Instrumentarium und der bisherigen Nachträglichkeitsmentalität wahrgenommen werden können. Umfassende Alternativen zu den heute bestimmenden Empfehlungen, Plänen, Richtlinien sind bisher nicht sichtbar geworden; partielle Alternativen, die vorgelegt worden sind, wiegen das Gewicht der großen Konzeptionen nicht auf. Nach solchen zu suchen, könnte auch einen Weg einschlagen heißen, auf dem der angebotene potentielle Konsens ebenso verfehlt wird wie durch Positivisten oder Radikale. Alternativen zu einigen der Prinzipien sind erwünscht und nötig; in erster Linie geboten aber sind Interpretationen, mit denen der prinzipielle Konsens gehalten und realisiert werden kann.

Offiziöse Äußerungen aus dem kirchlichen Raum begrüßen den Strukturplan grundsätzlich, identifizieren sich mit ihm jedoch nicht. Dazu läßt er, wie bereits gesagt, zu viele verschiedenartige Interpretationen offen; einige fundamentale Bereiche sind nicht oder völlig ungenügend einbezogen; wichtige Auswirkungen können nicht sicher prognostiziert, andere müssen als gefährlich bezeichnet werden, z. B. für das Freie Schulwesen. Er leistet einem Etatismus Vorschub, wie er bisher in der deutschen Schulgeschichte unbekannt war. Ob die Empfehlung zur Reform von Organisation und Verwaltung trotz einiger vorzüglicher Vorschläge diesen Geburtsfehler wirklich beheben kann, ist fraglich.

Jedenfalls: mit dem Strukturplan und seinen Folgewirkungen leben und rechnen, bedeutet – bei Aufrechterhaltung der Solidarität, soweit immer möglich – das Angebot eigener Konstrukte und Korrekturen; also auch ständige Wachsamkeit, Widerspruch, gegebenenfalls Gebrauch politischer Mittel und organisierter Verfahren.

Dazu ist nötig: Bildung einheitlicher Meinung im Grundsätzlichen; Stellungnahme zu Einzelentscheidungen, wenn wir als Christen oder als solidarische Bürger betroffen sind; Klärung der anzuwendenden Verfahren; vor allem aber: Unterscheidung des Christlichen, um Einheit zu ermöglichen, wo Gefährdungen für christliches Dasein sichtbar werden, und zugleich Verschiedenheit ohne Trennung, wo Einheit nicht geboten ist. Denn auch das muß gesehen werden: der Kongruenzdruck dieser Gesellschaft ist so stark, daß der Gedanke der Neubegründung einer katholischen Subkultur sich verbietet, davon abgesehen, daß ein solcher Versuch heute kleingläubig genannt werden müßte. Ort der Bewährung des Glaubens ist diese Gesellschaft, der Christ steht in ihr und ist mitverantwortlich für sie.

Das kann nicht Verzicht auf eigenständige katholische Profilierung heißen, wo immer der Glaube sie fordert. Aber die Prüfung, ob eine solche Forderung aus dem Glauben geboten ist oder sich nur aus Traditionen begründet, ist in jedem Fall unerläßlich. Zu alledem ist eine instrumentelle Ausstattung unentbehrlich, die diesen Aufgaben angemessen ist; darauf haben wir mehrmals hingewiesen, ohne daß diesen Hinweisen entsprochen worden wäre. Daß solches Übergehen mit den geplanten Strukturänderungen zusammenhängt, ist offensichtlich; der nötigen Weiterentwicklung der Arbeit der Bundeskonferenz, ja der Bestandssicherheit dient es nicht.

Der Ort des Lehrers in der Schule

10. In einer – wenn auch sehr unvollständigen – Beschreibung des Feldes, in dem die Bundeskonferenz zu wirken hat, darf die Frage nach dem künftigen Ort des Lehrers in der Schule nicht ausgelassen werden. Für christliches Erziehungsdenken gehört sie zu den dringlichsten heute: mit der pädagogischen Eigenverantwortung des Lehrers wäre es vorbei, wenn bestimmte Richtlinien und geschlossene Curricula verbindlich gemacht werden.

H. v. Hentig hat im Zusammenhang mit der Odenwaldschule von der „Heimkehr zur Pädagogik" gesprochen. Gemeint ist keineswegs eine Rückkehr zu der vom deutschen Idealismus bestimmten Pädagogik – die im übrigen, wie wir heute erkennen, ganz und gar nicht genuin christlich war. Versuchen wir, an der Figur des Lehrers in den Blick zu bekommen, was zu solcher „Heimkehr" in das inzwischen umgebaute Haus der Schule als Stätte eines ständigen Prozesses gehört.

Der im Spannungsfeld Schule Hauptbetroffene (und wohl am wenigsten Gehörte) ist der Lehrer. Von den einen wird er in eine angeblich zwangsläufig traditionalistische, ja reaktionäre Rolle eingeordnet; andere erwarten von ihm die Erneuerung der Gesellschaft und überfordern ihn damit, nun sicher zwangsläufig. Nach Robinsohn wird von ihm erwartet, daß er Gelehrter ist, psychologischer Berater, Reformer, unter Umständen Forscher und manches andere mehr, z. B. Selbstverwalter, mindestens aber Hilfsinspektor der Schulverwaltung. Diese Rollenüberlastung mit vielerlei Heterono-

mien ist die unvermeidliche Folge der Aufgabenveränderung und -steigerung der Schule. Was er braucht und was die künftige Lehrerbildung sichern muß, ist ein vernünftiges und erreichbares Maß an verschiedenartigen Qualifikationen, nämlich fachwissenschaftlicher, unterrichtsnaher pädagogisch-psychologischer und praktisch beruflicher Art, so also, daß er gegenüber den vollzogenen und sich vollziehenden Entwicklungen wieder volle Kompetenz und damit neue kompetitive Autorität gewinnt.

Diesem kompetenten Lehrer aber muß ein Freiheitsraum selbstverantworteter oder doch mitverantworteter Entscheidungen zugesprochen und zugesichert werden, der ihn und die Schule der Rolle des unteren Ausführungsorgans, sei es der Pläne, sei es der Schulverwaltung, enthebt. Das ist realisierbar und darauf muß mit aller Konsequenz hingearbeitet werden. Die Möglichkeit, das Bildungs- und Erziehungswesen christlich mitzuverantworten, steht und fällt mit der Lehrerfreiheit. Für das Bildungswesen letztlich ausschlaggebend sind die darin Tätigen, nicht einmal die Schulverwaltung. Einer resignierenden und daher sich der ständigen fachlichen und pädagogischen Weiterbildung und den nötigen Veränderungen versagenden Lehrerschaft, selbst einer aktiven, entschlossenen Minderheit wäre keine Verwaltung gewachsen.

Schule wie Hochschule leben von der ständigen, nicht zu beirrenden, immer wieder auch spontanen, also nicht bloß dienstlichen Zuwendung der Lehrenden. Diese Zuwendung wissenschaftlicher und pädagogischer wie politischer und vor allem personaler Art ist aber die vornehmliche Wirkung der eigenverantworteten Arbeit der Lehrer, die sich u. a. in ihren Verbänden, deren Organen und Zeitschriften niederschlägt. Eine demokratische Verwaltung müßte dieses schlicht unentbehrliche Kapital nutzen. Es gibt Beispiele für seine gewollte Mißachtung. Die Antwort des einzelnen Lehrers auf solche Mißachtung ist nicht ebenso offen, aber notwendigerweise ebenso zynisch. Der Vokabel Bildungsgesellschaft bleibt dann am Ende nur noch ihr ironischer Rest. Wer Polarisierung für nötiger und besser hält als sachlich überzeugende, die Erstbeteiligten und deren Argumente einbeziehende Arbeit, darf sich nicht wundern, wenn kritisches Potential außerhalb des geschlossenen Verfahrens eingesetzt wird, wobei es nicht sosehr bei den Kritikern steht, ob ein nachträglich korrigierender Dialog noch zustande kommt.

Man kann Schule über den Wolken konstruieren, gewiß. Aber der Fall aus den Wolken ist dann unvermeidlich. Er kann aufgefangen werden nur durch die Verknüpfung von offenem Sinn für die Notwendigkeit auch einschneidender Veränderungen mit jener Heimkehr zur Pädagogik, die nur der Lehrer bewirken kann.

Die Entscheidung aber, die jetzt durchzusetzen ist, ohne welche die Freiheit des Lehrers nicht zu sichern ist, muß den offenen rationalen Diskurs auch für die Stufe der Rahmenrichtlinien und Curricula ermöglichen. Sich an diesem Diskurs hörbar, helfend, aktiv zu beteiligen, ist eine Aufgabe der Bundeskonferenz.

11. Für solche Aufgaben ein Instrument zu schaffen, war die Absicht der Bischöfe bei der Gründung der Bundeskonferenz. Das Leitungsamt der Kirche tritt seine spezifische Verantwortung für den Erziehungsbereich, insofern darin Glaube und Kirche berührt sind, nicht an ein eigenständiges Organ ab; aber es hat erkannt und anerkannt, daß in dieser Gesellschaft sowohl die Wahrung, teilweise sogar die Schaffung der Bedingungen für eine unbehinderte christliche Existenz wie der spezifische Beitrag der Christen für das gute Gedeihen dieser Gesellschaft der Kirche als ganzer obliegt, die verschiedenen Ämter in der Kirche und alle der Kirche Verbundenen in ihren vielfältigen Funktionen innerhalb dieser Gesellschaft also eng zusammenwirken müssen. Die Bischöfe brauchen den Rat, die Kritik, das Urteil, die Erfahrung, den Welt- und Wirkwillen der Fachleute; die christliche Verantwortung der „Laien" könnte ohne den ständigen Kontakt mit dem kirchlichen Amt schwerlich in wirksamer und überörtlicher Weise wahrgenommen werden. Konflikte dürfen nicht überspielt oder unterdrückt, sondern müssen im Geist der gegenseitigen brüderlichen Offenheit ausgetragen werden. Dazu sind neben der individuellen Eigenverantwortung und Spontaneität, die immer gefordert sein können, Organisationen und Institutionen nötig.

Die Bundeskonferenz ist kein Amt, keine kirchliche Behörde oder Quasibehörde, sondern eine „Konferenz", also ein Zusammenschluß von Organisationen, Gremien verschiedener Art, Institutionen, einigen repräsentativen Persönlichkeiten im Raum der Kirche. Deren Verschiedenheit in vielerlei Beziehung ist groß, ein Spiegel fast des gesamten innerkatholischen Pluralismus von heute. So ist es nicht leicht, das unentbehrliche Maß an Einheit und Wirkung herzustellen; eine gemeinsame Sprache zu finden, die Mißverstehen zwar nicht ausschließt, aber überwindbar macht; die Verfahren zu entwickeln, die dem jeweiligen Thema und seiner Besonderheit angemessen sind usw. Die bisherigen Erfahrungen haben gezeigt, daß es sich dabei um ein langwieriges Werk handelt, um so schwieriger, als die verschiedenen katholischen Absolutismen, Erben langer geschichtlicher Traditionen, im Raum des Glaubens eine eigene Schärfe bekommen können.

Das kirchliche Amt tut sicher gut daran, sich ein zentrales System zu schaffen, etwa wie es für ihre Zwecke die Ständige Konferenz der Kultusminister der Länder aufgebaut hat, der dadurch, in einer föderalen Ordnung, ein – allerdings immer gefährdetes – höheres Maß an schulischer Einheit gelungen ist als je in der deutschen Schulgeschichte. Da jedoch der Partnercharakter der Kirche zum Staat hin sich ständig mindert, andererseits die Integrierung des katholischen Bevölkerungsteils in die Gesamtgesellschaft im gleichen Maß fortschreitet, sind zwischen der katholischen Basis und der Kirchenleitung sachkompetente Gremien nötig, die sich an die Kirche gebunden wissen, aber im eigenen Namen sprechen und handeln können. Zu diesen Gremien gehört die Bundeskonferenz.

12. Hat der Deutsche Bildungsrat in dieser zweiten Phase der Bildungspolitik noch

eine Aufgabe? Für die Bildungskommission des Bildungsrats jedenfalls müßte die Frage als Ergebnis der vorstehenden Überlegungen bejaht werden. Obwohl die Jahre der großen Entwürfe vorüber sind, ist der bundesdeutschen Bildungspolitik, mit oder ohne Bund-Länder-Kommission, ein unabhängiger, gesellschaftlich repräsentativer Ausschuß unentbehrlich, der mit – wenn auch nicht unangefochtener, so doch hoher, jedenfalls weites Gehör findender – Autorität sprechen kann. Bildung und Erziehung ist kein Bereich, der partei- und koalitionspolitischen Vorstellungen und Interessen gleich welcher Couleur (und den Finanzministern) überlassen werden kann, sollen gesamtgesellschaftliche Aspekte in die Zukunft wenigstens als Anspruch im Bewußtsein bleiben.

Zwar hat sich inzwischen herausgestellt, daß auch der Deutsche Bildungsrat, wie einst der Deutsche Ausschuß, das Sagen nicht hat, auch wenn er etwas zu sagen hat. Aber für dauernde Beobachtung der bildungspolitischen Entwicklung und Entscheidungen und für Stellungnahmen dazu, wo es nötig scheint, ist in einer parlamentarisch-demokratischen Ordnung des bundesdeutschen Zuschnitts ohne ein solches Organ mit öffentlichem Mandat nicht auszukommen. Über diese Aufgabe hinaus ist die Bearbeitung von bildungspolitisch bedeutsamen Fragen nach wie vor notwendig. Ich nenne nur die dringliche Frage nach dem Verhältnis von Wissenschaft und Praxis im Bildungswesen.

Allerdings: die vornehmliche Aufgabe der Beobachtung und der Stellungnahme zu bildungspolitischen Vorgängen würde wohl eine gewisse Änderung der Aufgabenformulierung bedingen, so nämlich, daß kritische Äußerungen nicht das rasche Ende des Bildungsrats herbeiführen können. Schon als Folge der Empfehlung zu Organisation und Verwaltung, gegen die man gewiß Einwände geltend machen kann, wie es das Minderheitsvotum getan hat, sind Versuche einschneidender Beschränkungen des Bildungsrats hörbar geworden. Ein seiner Unabhängigkeit durch welche Maßnahmen immer beraubter Ausschuß wäre ein hölzernes Eisen. Was eine so immer gefährdete Ordnung wie die demokratische braucht, sind gut fundamentierte Widerlager zu den staatlichen Institutionen, sachkompetente Gremien zwischen gesellschaftlicher Basis und Administration, nicht anders als in der Kirche auch.

Aufbau und Arbeitsweise der Bundeskonferenz

Über den Aufbau und die Arbeitsweise sei im folgenden mit der gebotenen Kürze einiges berichtet. Eine Dokumentation der Thematik und der Äußerungen der Vollversammlungen hat die Bundeskonferenz vorgelegt.

Die Vollversammlungen (7 seit 1970), der Geschäftsführende Ausschuß (14 Sitzungen: Berichte und Austausch über die Lage, über die Arbeit zwischen den Vollversammlungen, Diskussion und Klärung der aktuellen Fragen, Vorbereitung der Vollversammlungen) und zwei Sachausschüsse (Freie Schulen, Religionsunterricht) sind

die Instrumente der Arbeit der Bundeskonferenz. Von der durchgängigen Arbeit der beiden Vorsitzenden soll hier abgesehen werden.

Die Aufgabenstellung der Bundeskonferenz und die organisatorischen Verhältnisse im bundesdeutschen Katholizismus bringen es jedoch mit sich, daß ein Arbeitsbericht, der sich auf die Bundeskonferenz beschränkt, sehr unvollständig wäre. Die Konferenz hat u. a. den Auftrag, für eine größere Einheitlichkeit der Katholiken in der Bildungspolitik der Bundesrepublik zu sorgen. Sie ist aber nicht die einzige katholische Organisation, die sich mit Bildung und Erziehung befaßt. Die Frage, ob es gut wäre, sie zu einer solchen Monopolorganisation zu entwickeln, ist gestellt worden und ergibt sich immer wieder. Selbst wenn sie grundsätzlich bejaht würde, müßten z. B. die Organisationen der katholischen Lehrer oder der Katecheten außerhalb bleiben; auf deren Selbständigkeit kann keinesfalls verzichtet werden. Ähnlich stand es mit dem Beirat für Kultur des Zentralkomitees. In diesem Sachverhalt wird die schwierige Frage sichtbar, welche die ganze Berichtszeit begleitet hat, welches Maß und welche Form der Zentralisierung nötig und dienlich sind und wieweit Mannigfaltigkeit der Organisation, also Verschiedenheit der Aktivitäten und Verantwortlichkeiten unerläßlich sind. Die Notwendigkeit, „Gewalten" und Verantwortlichkeiten zu trennen, ist nicht nur im staatlichen Bereich gegeben – exempla docent.

Um Doppelarbeit zu vermeiden und ein Mindestmaß von Einheit zu sichern, sind daher nichtmonopolisierende Verfahren eingeschlagen worden, in Absprachen, in der Planung und Durchführung von Projekten mit gegenseitigem Wissen, schließlich mit der in der zweiten Vollversammlung beschlossenen Gründung einer „Koordinierungskommission", bestehend aus Mitgliedern des Geschäftsführenden Ausschusses, des Kulturbeirats, des katholischen Bildungsrats, von Schulreferenten der deutschen Diözesen, der Bischöflichen Hauptstelle für Schule und Erziehung, des Katholischen Büros Bonn, des Deutschen Instituts für Wissenschaftliche Pädagogik in Münster.

Nach einiger Zeit zeigte sich in der Arbeit dieser Kommission das Bedürfnis nach stärkerer Nähe zur Politik. Diesem Bedürfnis wurde dadurch entsprochen, daß die Koordinierungskommission sich mit dem Katholischen Büro Bonn verband, dort unter dem Namen „Arbeitskreis für Bildungsfragen". Dieser Arbeitskreis verstand sich als „Feuerwehr" für die Fälle, wo Fragen auftauchten, die eine rasche Äußerung verlangten; er wurde als solcher um eine Anzahl Personen und Vertreter von Institutionen und Organisationen erweitert. Er arbeitet in vielen Sitzungen und hat sich mehrfach zu aktuellen Fragen der Bildungs- und Schulpolitik geäußert. Die Politiknähe, die politischen Verbindungen des Bonner Büros und der dort mündende Informationsfluß kommen seiner Arbeit zugute. Arbeitsweise, Themenwahl, Umfang und Sprache der Ausarbeitungen gehen auf politische Wirkung aus; doch sind die Überlegungen in diesem Kreis, auch wenn sie sich nicht in formulierten Konzeptionen niederschlagen, für die Klärung von Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung in Bildungsfragen wichtig und dienlich. Die zeitliche Belastung durch Sitzungen wie Ausarbeitungen war groß, nicht zum wenigsten für Mitglieder der Bundeskonferenz.

In einem andersartigen kooperativen Zusammenhang stand die Bundeskonferenz zum Beirat für Kultur des Zentralkomitees. Gegeben war er zunächst durch mehrere Personalunionen. Aufteilung von Projekten ergab sich zwanglos. So hat eine Kommission des Kulturbeirats 1972 ein großes „Gutachten zur Weiterbildung in katholischer Trägerschaft und zu einem kooperativen System der Weiterbildung" ausgearbeitet und veröffentlicht. Mehrere Doppelmitglieder waren daran beteiligt, mit außerordentlichem Arbeitsanfall. Eine solche Darstellung für den Bereich der Erwachsenenbildung war dringlich; die Diskussion nach dem Erscheinen des Gutachtens hat das eindeutig gezeigt, auch die polemische. Hätte der Kulturbeirat dieses Projekt nicht – gegen ziemliche Widerstände – in Angriff genommen, wäre die Aufgabe der Bundeskonferenz zugefallen. Für die damit befaßten Personen, soweit sie Doppelmitglieder waren, ergab sich formal, inhaltlich und arbeitstechnisch aus dem Übergang zum anderen Auftraggeber kein Unterschied.

Überlegt werden muß in solchen Fällen verschiedener „Zuständigkeit", auf welche Weise solcher Arbeit verschiedener Gremien größere Multiplikationswirkung im katholischen und außerkatholischen Raum verschafft werden kann. Ihre Ergebnisse müßten in allen einschlägigen Organisationen zur Kenntnis genommen, gegebenenfalls auch diskutiert und auf alle Fälle zum gesamten Arbeitsmaterial genommen und aktiv verwertet werden. Die Abteilung I des Deutschen Instituts für Wissenschaftliche Pädagogik (Dokumentation) könnte dafür gute Dienste leisten, etwa durch Catalogues raisonnés solcher Äußerungen, vergleichende Kritik, kategoriale Herausarbeitung von Gemeinsamkeit und Unterschiedlichkeit von Stellungnahmen und Vorschlägen der verschiedenen Positionen, differenzierte Informationen über bildungspolitische Vorgänge und anderes mehr – Arbeitsformen, die dort auch vorgesehen sind.

Außer in den genannten Gremien fällt Mitgliedern der Bundeskonferenz als solchen Mitarbeit in weiteren Ad-hoc-Ausschüssen zu, die hier nicht aufgezählt werden sollen, im gesamten aber ein erhebliches zusätzliches Maß an Zeit und Arbeit erfordern.

Aufgaben und Forderungen

Dieser Bericht vermittelt ein Bild von den Aufgaben und von der vielfältigen Arbeit der Bundeskonferenz und ihres Umkreises. Besteht Grund zu voller Zufriedenheit? Natürlich nicht. Daher sollen einige kritische Bemerkungen folgen.

Der Bundeskonferenz ist eine ständige, nie abschließbare Aufgabe aufgetragen – Bildungspolitik ist ein Prozeß ständiger Veränderungen und neuer Entscheidungen. Davon abgesehen aber – vorausgesetzt, daß die Pläne für einschneidende Änderungen in den „Strukturen" des bundesdeutschen Katholizismus nicht ganz andere Lösungen vorhaben – ist ein weiterer Ausbau der Bundeskonferenz notwendig, sowohl was ihre Arbeitsweise und ihre Verfahren anlangt wie ihre Thematik, wie ihre Präsenz und Effektivität dort, wo die Entscheidungen fallen, kirchliche und außerkirchliche.

Der größte Teil der Arbeit der Bundeskonferenz wird ehrenamtlich geleistet; ihr Umfang vermindert sich jedoch nicht, sondern wird eher steigen. So sind Überlegungen bzw. nun Entscheidungen darüber unumgänglich, wie diese Arbeit zumutbar gehalten werden kann; sie ist es schon jetzt nur mit einem hohen Maß an Idealismus bei einigen Hauptbetroffenen. Die wichtigste Maßnahme ist der Ausbau der Bischöflichen Hauptstelle in Köln; dort fehlt ganz das auftragbestimmte, also zuarbeitende Personal. Das Instrumentarium des Vorsitzenden sind Schreibmaschine und Telefon.

Die Effektivität kirchlicher Bemühungen ist in der Berichtszeit durch die derzeitigen Pläne zur Umstrukturierung der Hauptstellen und Kommissionen wie durch die Unklarheit über die weitere Entwicklung des Laienelements in der Kirche spürbar beeinträchtigt. Die Arbeit an dem Thema „Kirchenverständnis und Weltdienst" des Heppenheimer Papiers kommt aus denselben Gründen nicht weiter. Auf alle Fälle wird der Kontakt zur kirchlichen Administration entschieden verbessert werden müssen. Die Bundeskonferenz hat dafür gemeinsame Sitzungen in einer gewissen Regelmäßigkeit vorgeschlagen – sie waren bisher nicht möglich.

Zur Effektivität gehört auch der ständige Kontakt mit Politikern und Ministerien. Deren Antworten z. B. auf Gutachten, Empfehlungen, kritische Äußerungen der Bundeskonferenz müßten weiterverfolgt werden, um diesen Nachdruck zu verschaffen. Der Vorsitzende konnte bisher in dieser Richtung nur gelegentlich, bei Begegnungen in außerkirchlichen Tätigkeiten und Gremien, tätig werden. Nötig aber wäre systematische Nachdrücklichkeit.

Die institutionellen Voraussetzungen für die Wirksamkeit der Kirche im Bildungsbereich auf Bundes-, Landes- und Diözesanebene sind also bisher nur in Ansätzen vorhanden. Sie zu schaffen, liegt nicht in der Hand der Bundeskonferenz.

Die im Namen und der Satzung ausgedrückte Beschränkung auf Schule und Erziehung hat sich als ungenügend erwiesen. Die vorschulische Erziehung und die Erwachsenenbildung sind heute vom gesamten Bildungsbereich nicht mehr abzutrennen, das Bildungswesen ist eine Einheit. Zu ihm gehören auch die Bereiche der Kunst und der ästhetischen Erziehung; diese werden heute in skandalöser Weise vernachlässigt, wozu Christen nicht schweigen können: jede Reduzierung des Menschen ist unchristlich.

Zum Beitrag der Wissenschaft: Bloß pragmatische Verfahrensweisen genügen für die heutige Bildungsplanung nicht mehr. Unentbehrlich sind genaue Analysen; sie erst können zur Theoriebildung und Planung führen. Die Einsicht in diese Notwendigkeit ist bei Katholiken schlechthin unterentwickelt. Ebenso fehlt eine differenzierte Besinnung auf die unaufgebbare Funktion der Kirche in der „Bildungsgesellschaft". Der Kreis der dafür geeigneten Personen ist klein und überlastet. Terminliche Planungen können nicht eingehalten werden. Das Deutsche Institut für Wissenschaftliche Pädagogik hat der Bundeskonferenz wertvolle Beiträge geliefert und arbeitet ihr ständig zu; es ist aber nicht voll ausgebaut, was sich auf die Bundeskonferenz auswirkt.

In summa: Die Baustelle Bundeskonferenz ist, gemessen an ihrem Auftrag und dem der Kirche im Bildungsbereich, noch nicht unter Dach.

Hermann Boventer

Das utopische Denken

Die Faszination, die von den Schriften eines Herbert Marcuse und anderer, ihm verwandter Neomarxisten ausgeht und nicht selten die intelligentesten unter den Studenten und Jugendführern in ihren Bann schlägt, ist die Faszination eines Denkens, das aus der Wurzel der Utopie seine stärkste Kraft nimmt.

In seinem Buch „Triebstruktur und Gesellschaft" zitiert Marcuse in einer Fußnote den französischen Lyriker Charles Baudelaire mit einem Satz, der unserer Epoche aus dem Herzen gesprochen ist: „Wahre Kultur liegt nicht in Gas, Dampf oder Drehscheiben. Sie liegt in der Tilgung der Ursünde."[1] Dieses Baudelaire-Zitat trifft eine Grundstimmung unserer Gegenwart, wenn heute von den Grenzen des Wachstums und der bedrohlichen Verknappung der natürlichen Ressourcen die Rede ist. Von regierungsamtlicher Seite werden wir zunehmend darauf vorbereitet, daß die „Lebensqualität" sich nicht allein in Fernsehapparaten, Kühlschränken und Autos ausdrückt, sondern auch Einbußen an Produktivität und technischem Fortschritt hingenommen werden müssen um höherer Grundbedürfnisse willen, dem Recht auf Geborgenheit, der Freiheit von Angst und Leistungszwang. „Freiheit", so steht auf dem Schutzumschlag der erwähnten Marcuse-Schrift, „ist nur denkbar als die Realisierung dessen, was man heute noch Utopie nennt."

Welche Utopie ist es, die von Marcuse als Freiheit und von Baudelaire als „Tilgung der Ursünde" bezeichnet wird? Die Hoffnung auf eine geschichtliche Zukunft stellt sich ein, in der die Menschen ihr Versklavtsein an den technischen Materialismus überwunden haben. Die Negation des Negativen ist angestrebt, damit der Mensch zum wahren Wesen seiner selbst gelangt. Die „Tilgung der Ursünde" des an der Welt leidenden Intellektuellen Baudelaire deckt sich mit dem (marxistischen) Sprung aus dem Reich der Notwendigkeit, wo Ausbeutung und Klassenhaß herrschen, in das Reich der Freiheit. Es ist der Kampf um die höchste Form der Freiheit, ohne Angst zu leben und alle Sinnlosigkeit hinter sich zu lassen. Herbert Marcuse: Jenseits des Leistungsprinzips, dort, wo das Freudsche Lustprinzip nicht länger durch das Realitätsprinzip unterdrückt wird, „verlieren sowohl seine Produktivität als seine kulturellen Werte ihre Gültigkeit. Der Kampf ums Dasein geht dort auf neuem Boden und mit neuen Zielen weiter: er wandelt sich in einen konkreten Kampf gegen jede Beschränkung des freien Spiels der mensch-

[1] Baudelaire, Mon Cœur Mis à Nu, XXXII, zit. nach H. Marcuse, Triebstruktur und Gesellschaft (Frankfurt 1970) 152.

lichen Fähigkeiten, gegen Mühsal, Krankheit und Tod . . . Eine neue Grunderfahrung des Daseins würde die menschliche Existenz in ihrer Gänze verwandeln."[2]

Der Phantasie wird hier zu ihrem politischen Recht verholfen, als eine Art Denktätigkeit, die „den Archetypus der Gattung, die fortdauernden aber verdrängten Vorstellungen des kollektiven und individuellen Gedächtnisses, die tabuierten Urbilder der Freiheit"[3] bewahrt hat. Jene verhängnisvolle, sündenfallähnliche Spaltung zwischen Lust-Ich und Realitäts-Ich muß überwunden werden. Die Kraft und Wahrheit, aus der diese Wiederkehr des Verdrängten geschieht, ist die Kraft der utopischen Phantasie.

Schöner und einleuchtender hat das niemand geschildert als Marcuse, ein Essayist von glänzendem Stil, in Poesie und Predigt, was heute den Kern der neomarxistischen Lehre ausmacht und zugleich einen höchst empfindsamen Nerv unseres Zeitgeistes trifft. Dieser Utopismus ist eine beherrschende Grundströmung im Denken unserer Gegenwart geworden. Warum das letzten Endes so ist, läßt sich mit Hinweisen oder Hypothesen andeuten, aber für eindeutige, endgültige Belege fehlt uns die historische Distanz der Beurteilung. Nur daß es die Kraft der Utopie ist, die gegenwärtiges Denken in der säkularen Dimension antreibt, ist offenkundig.

Die Renaissance der marxistisch-utopischen Denkkategorien kam unerwartet. Das Unerwartete bezieht sich auf das Jahr 1945, das als große Zäsur eine geistige Katharsis bewirkt zu haben schien, als wir gewahr wurden, daß der Mensch es selbst war, der seine technischen und politischen Utopien zerstört hatte. Unmittelbar nach dem Abwurf der ersten Atombombe breitete sich dieses ernüchternde, erschütternde Bewußtsein auch in führenden Kreisen der Physiker und Atomwissenschaftler aus, wie nun der Mensch an die Vollendung seiner technischen Utopie gelangt schien, um doch gleichzeitig in den Abgrund seiner Selbstzerstörung zu blicken. Die Macht und die Ohnmacht der Utopie lagen aller Welt vor Augen.

Die kühle Nüchternheit der Nachkriegsjahre mit ihrem Sinn für das Mögliche und Wirkliche dauerte nicht lange Zeit. Zwar war dem naiven, fortschrittsgläubigen Utopismus des 19. Jahrhunderts ein schwerer Schock versetzt worden, aber es war nicht der Todesstoß, wie wir wissen. Die technische Utopie ist zerbrochen. Jetzt sind es Naturwissenschaftler, die uns das Wissen – und die Weisheit – von den Grenzen vermitteln. Im Gegensatz dazu basteln die Sozial- und Humanwissenschaftler umfassender und totaler denn je an ihren sozialen Utopien. Sie fühlen sich getragen von der starken und breiten Zuwendung zur Zukunft. Die Geschichte erscheint als machbarer Prozeß und nicht mehr von dämonischen Urgewalten gesteuert. Das „Böse" in ihr ist ein Sogenanntes, das nicht länger unüberwindbar ist, und mit dem immer stärkeren Zurücktreten des Christentums als der tragenden Religion hat sich die Transzendenz auf eine radikale Weise säkularisiert und zugleich politisiert.

Einen idealeren Acker könnte die Saat utopischer Denkinhalte und -formen nicht

[2] A. a. O. 156 ff.
[3] Ebd. 140.

vorfinden. Das Fortschrittsdenken hat sich zwar weitgehend von der technologischen Primitivstufe gelöst, aber es zeigt sich heute in der Besitzergreifung des Geistigen. Neu, anders und besser muß es werden! Wer sich für die Erhaltung eines Bestehenden einsetzt und sich zur Gegenwart bekennt, sieht sich moralisch und politisch verdächtigt. Hoffnung ist das politische Prinzip schlechthin, obwohl und gerade weil sie, wie man meinen sollte, mit Politik anscheinend so wenig zu schaffen hat. Das Utopische lebt vom Widerspruch, der Erwartung und der Negation: Tilgung der Ursünde.

Was das utopische Denken begründet

Die Durchdringung des Geistigen mit utopischen Denkkategorien in unserer Gegenwart soll im folgenden angesprochen und näherhin erläutert werden. Elliot sagt vom Menschen, er sei das Wesen, das nur wenig Wirklichkeit verträgt. Er trägt dünne Kleider, und zwischen seiner eigenen Preisgegebenheit und der unaufhörlichen Wucht der Tatsachen flieht er in den Glauben an die Möglichkeit einer Zukunft, in der die Gegenwart aufgehoben ist.

Der Mensch läßt sich geradezu definieren als das Wesen, das die Möglichkeit hat. Es scheint eine Grundtendenz im menschlichen Sein vorhanden zu sein, die man die utopische nennen kann und die immer wieder zur Bildung von Utopien führt, nämlich zu Vorstellungen und Erwartungen, die ihren Ort nicht in der Gegenwart haben. Utopien können rückwärtsgewandt sein und an den Anfang der Geschichte verlagert werden. Der Mythos vom Paradies kehrt in allen Kulturen wieder. Utopien können auch zukünftig sein, und in dieser Form begegnen sie uns am häufigsten in der Neuzeit, vor allem seit jener Schrift von Thomas Morus, die den Namen „Utopia" in die Literatur und die philosophische Denktradition eingeführt hat.

Kennzeichnet also das Haben von Möglichkeiten den Menschen und seine ontologische Struktur, so treffen wir hier gleichzeitig auf seine Freiheit, über sich selbst und seine konkrete Gegenwart hinauszugehen auf ein anderes hin, das möglich ist. Diese Fähigkeit, sich selbst und die Gegenwart zu transzendieren, ist aber zugleich auch die Versuchung des Menschen. Paul Tillich schreibt: „Möglichkeit ist Versuchung . . . Daß der Mensch versucht werden kann, ist das wahrhaft Menschliche an ihm." Der Theologe Tillich erinnert daran, wie der Mensch unmittelbar, nachdem er aufgetreten ist als Mensch im Mythos vom Paradies, von der Schlange versucht wird als einer, der die Möglichkeit hat. Versuchung ist der Appell an die Möglichkeit und die Utopie. Von der politischen Macht gilt dasselbe. Tillich: „Macht verdirbt, weil Macht definiert werden kann als die Möglichkeit haben im konkreten praktischen Sinn . . . und darum ist das Politische eine potenzierte Stelle der Versuchung." [4]

In vier Gastvorlesungen hat Paul Tillich im Jahr 1951 an der Hochschule für Politik

[4] P. Tillich, Politische Bedeutung der Utopie im Leben der Völker (Berlin 1951) 9 ff.

in Berlin in einer meisterhaften und bisher unüberholten Art die Bedeutung der Utopie angesprochen. Tillich, der seit 1933 am Union Theological Seminary, New York, als Professor für Philosophie und Theologie lehrte, gelangt in seiner ersten Vorlesung über die Wurzel der Utopie im menschlichen Sein zu dem Schluß, daß Menschsein heißt Utopie haben. Darin liegt die tiefste und eigentliche Begründung des utopischen Denkens, daß der Mensch aus der Unfreiheit des Tieres, das mit seiner Triebstruktur dem Augenblick verhaftet ist und blind gesteuert wird, in die Freiheit der Möglichkeit eintritt. Bedrohtheit und Angst spiegeln sich jedoch gleicherweise im utopischen Streben, daß der Mensch nämlich seiner Endlichkeit und Grenzen gewahr wird und er dem Tod, dem Nichtsein, ausgeliefert ist. So schwebt er zwischen Sein und Nichtsein, Mut und Angst, Vergangenheit und Zukunft. Deshalb könnte man die Utopie auch als ein Produkt der Angst kennzeichnen und ein Zeitalter, das in seinem Denken utopische Züge aufweist, als ein ängstliches, angstgetriebenes Zeitalter charakterisieren, weil und insofern es den Mut verloren hat, sich zur Wirklichkeit und eigenen Endlichkeit zu bekennen.

Keine Utopie haben, das müßte andererseits bedeuten, die Gegenwart zum Kerker machen und das Leben zur Hölle. Aber in der pauschalen Gleichsetzung der Utopie mit dem Prinzip der Hoffnung verschwimmen die Umrisse dessen, was wir das utopische Denken nennen, in zunehmendem Maß. Dem Existentialismus ist die Hoffnungslosigkeit geläufig. Das ist Heideggers und vor allem Sartres Thema. Eine Wiederherstellung des konkreten Menschen zu seiner eigentlichen Wesentlichkeit ist überhaupt nicht möglich, ist doch, nach Sartre, die Essenz des Menschen zugleich seine Existenz. Ein ontologischer Unterschied zwischen Wesen und Wirklichkeit wird geleugnet. Mit anderen Worten, es gibt keine übergreifenden Werte und Wesenheiten. Gott ist tot, und das bedeutet die endgültige Abwesenheit von Utopien im Existentialismus, der alle Angst auf sich genommen hat[5]. Anders der Marxismus: Er nimmt die Verzweiflung nicht hin, sondern entwirft einen idealen Gesellschaftszustand, für den es zu kämpfen gilt auf eine utopische Endzeit hin, in der jeder nach seinen wahren Bedürfnissen lebt.

Die Wurzel des utopischen Denkens, lautete Tillichs Folgerung, liegt im Menschsein selbst. Die Begründung wäre jedoch unvollständig, wenn die Geschichtlichkeit des menschlichen Seins nicht eine eigene Hervorhebung erfährt und das geschichtliche Bewußtsein als tragendes Motiv der utopischen Kategorien nicht besonders erwähnt wird. Es ist die Frage nach dem Sinn der Geschichte, nach ihrem „realen Bewegungssinn", die Marx stellt, die aber auch die Propheten des Alten Testaments schon gestellt haben und alle Denker, Staatsmänner und Völker, die sich der Bedeutung der Utopie bewußt sind. Das utopische Denken begründet sich immer und vor allem aus der Geschichte als der eigentlichen Bedingtheit menschlicher Existenz, ob das nun aus dem Willen geschieht, das Reich Gottes wiederherzustellen in einer innergeschichtlichen Anstrengung, oder das Prinzip des Fortschritts zum allgemeinen Sauerteig der Geschichte erklärt wird. In vielfach abgestufter Form wachsen aus den sozialen Wirklichkeiten selbst die vorkonzi-

[5] Vgl. Tillich, a. a. O. 15 ff.

pierten Begründungen für das Utopische. Gedankensyndrome wie das tausendjährige Reich, die Apokalypse, die Ideologie vom Fortschritt, die Lehre von der Inkarnation und der ewigen Wiederkehr, die Theorie der bürgerlichen Revolution oder der proletarischen klassenlosen Gesellschaft bilden immer wieder das geistige Futter für das utopische Denken und seinen Geist. Christliches, Säkulares und Humanistisches fließen dabei zuammen, sei es, daß sich linear und aufsteigend aus der Geschichte eine Entwicklung ergibt zur realen Utopie, sei es, daß im Prozeß einer Dialektik sich qualitativ Sprünge ereignen, die alles neu und anders machen.

Was Tillich aus dem Sein des Menschen und der Geschichte zu begründen sucht, gerät Ernst Bloch zur philosophischen Poesie, in der er Herbert Marcuse noch übertrifft. Bloch ist kämpferischer Atheist, und alle Wirklichkeit ist ihm utopische Gegenwelt zum Christentum. „Wo Hoffnung ist, ist Religion." Der Blick richtet sich jetzt nicht mehr nach oben, sondern nach vorn: „Damit sind auch alle ehemals religiös verwendeten oder hochgetauften Gefühle wie Demut, Kniefall wie einst vor Fürsten, Betteln im Gebet, gar als Gebet bestenfalls nur noch erinnert. Ja selbst die Hoffnung, als der biblisch eigenste Affekt, ist als servile dort nicht unserer wert, wo sie einen Diener macht, wo sie sich auf Manna von oben richtet . . ." [6]

Für Bloch ist das menschliche Haben stets ein Nicht-Haben, Noch-nicht-Haben im ungestillten Lebenshunger und der ungelösten Sinnfrage, und „nur so also gibt es, vorab im biblischen Zielklang, jenen subversiv-radikalen Traum, der eo ipso nicht aus Opium stammt, sondern aus Wachheit für Zukunft, Lichtdimension, mit der die Welt schwanger ist, schwanger sein kann. Von diesem anderen Traum, als einer Zukunft in der Vergangenheit selber, unüberschlagbar, keimenden Sinn signalisierend, statt lähmendem Historismus, statt abruptem Jakobinertum, spricht Marx: ‚Es wird sich dann zeigen, daß die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt, von der sie nur das Bewußtsein besitzen muß, um sie wirklich zu besitzen' (Brief an Ruge, 1843)." [7]

Alle Sinnperspektiven fließen bei Bloch auf das utopische Omega zu, wie er es tauft, als „Eschaton unserer Immanenz, Lichtung unseres Inkognito", und für ihn sind das Noch-Nicht der Sache und das Noch-Nicht des Sinns gleichlaufend im Paradoxon der Utopie, die er zum Seins- und Lebensprinzip schlechthin erklärt, im Duktus und Tiefgang eines Denkens, das nur auf dem Humus einer spezifisch deutschen Mentalität gedeihen konnte, von Thomas Münzer über Karl Marx bis Nietzsche, deren geistige Erben wir sind.

[6] E. Bloch, Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs (Frankfurt 1968) 346.
[7] Ebd. 345.

Worauf es dem utopischen Denken ankommt

Sozialistische Reformer verweisen gern auf den englischen Lordkanzler und Humanisten Thomas Morus, der mit seiner erfundenen Dichtung vom „Nirgendsland" aus dem Jahr 1516 der utopischen Gattung den Namen gab, und sie tun es mit dem besonderen Hinweis, daß hier der ganze Marx schon mit seinen sozialrevolutionären Zielen vorweggenommen sei. Morus habe seiner damaligen, feudalistischen Gesellschaft nicht nur den Spiegel ihrer Ungerechtigkeiten vorhalten wollen, sondern insgeheim den Umsturz herbeigewünscht und mit der Schilderung einer besseren Gesellschaft jenseits der Ausbeutung die geistige Revolution gepredigt.

Worauf es Thomas Morus angekommen ist, ist nicht leicht zu rekonstruieren. Die generelle Vereinnahmung der utopischen Denktradition für sozialistische und sozialrevolutionäre Zwecke kann jedoch nicht unwidersprochen bleiben. Thomas Morus war Staatsmann, Humanist und Märtyrer in einer Person. In politischer Hinsicht wollte der Kanzler Heinrichs VIII. dem tagespolitischen Handeln ein Bild des eigentlich Aufgegebenen gegenüberstellen, als ein Programm der Korrektur, des Protests und der politischen Erziehung. Teilweise hätte er auch gern neue Wege erprobt gesehen, so in bezug auf das korrumpierende Privateigentum, nicht ohne Freude am sozialen Experiment.

Nun wird man jedoch auch die literarische Qualität dieser Staatsfiktion hinzunehmen müssen, als humanistisches „jeu d'esprit" und ironisch-spielerisches Gedankenexperiment, das ganze Welten entfernt liegt von dem blutig-humorlosen Ernst der sozialistischen Reformer, von Engels und Marx in ihren düsteren Prophetien ganz zu schweigen. Morus spricht von einer „Konspiration der Reichen", die unter dem Deckmantel eines Gewohnheitsrechts die armen Volksschichten ausbeuten, von Taglöhnen, die nicht über eines Tages Bedürfnisse hinausreichen; aber in seinem Idealstaat erkennt man auch die kleinen Schwächen und Eitelkeiten wieder, die das England seiner Lebenszeit plagten und sich hier nun in der Manier der Genre-Malerei porträtiert finden, mit großer Sorgfalt fürs Detail. Kritisch-korrektiv konnte Morus auch nur aus seiner christlichen Glaubenshaltung heraus argumentieren, nicht jedoch im Sinn der umstürzlerischen Gesellschaftsplaner und ihrer Absichten, das Böse aus der Geschichte zu eliminieren. Die Utopie der Überwindung des Bösen war nicht seine Utopie.

Worauf es dem utopischen Denken ankommt, hat Paul Tillich mit dem Satz umschrieben, das Prinzip aller Utopien sei die Negation des Negativen, „die Vorstellung eines Zustands als etwas, was einmal Gegenwart war oder wieder einmal Gegenwart sein wird, in dem das Negative der Existenz negiert ist, in dem es noch nicht real war oder in dem es nicht mehr real ist" [8]. Der gegenwärtige Ort, also der „topos", von dem aus geurteilt wird und in dem wir leben, ist bestimmt durch Negativitäten, die einerseits durch die Endlichkeit und Erfahrung der Grenze, andererseits durch die Entfrem-

[8] P. Tillich, a. a. O. 37 ff.

dung markiert sind. Entfremdung ist der Gegensatz zwischen dem, was wir wesensmäßig, und dem, was wir wirklich sind. Der Mensch hat seine „Eigentlichkeit" verloren, und dies wird, so meint Tillich, doppelt erfahren als Schuld und als Sinnlosigkeit.

Nicht erst seit Rousseau wird die „Ursünde" auch darin gesehen, daß zwischen Mensch und Natur eine Trennung eingetreten und dies der Sündenfall der Geschichte ist, der wieder zu reparieren ist. Diese Entfremdung des Menschen und ihre Überwindung bildet den eigentlichen Kern der marxistischen Heilslehre und Ideologie. Das Bewußtsein bleibt so lange dem Bann der Entfremdung verfallen, es ist so lange ein entfremdetes, verblendetes Denken, als es sich der wahren Erkenntnis, nämlich dem proletarischen Klassenbewußtsein, verschließt. Der uralte Mythos von Fall und Verblendung taucht hier wieder auf in der marxistischen Dialektik, daß nämlich die Seele ihre höhere Erkenntnisfähigkeit verloren hat und sich ihrer „göttlichen" Herkunft nicht mehr erinnert. Diese Vorstellung wird auf die ganze Menschheit übertragen. Gott entäußert sich zur Welt, aber es naht der Zeitpunkt, daß er diese entäußerte Welt wieder in sich zurücknimmt. An die Stelle Gottes tritt in der marxistischen Analyse der Mensch, das Maß aller Dinge, und hier der arbeitende Mensch, der sich zur Welt seiner Arbeitsprodukte entäußert und entfremdet. Sie, diese Produkte und Maschinen, haben Gewalt über ihn gewonnen, er ist ihnen ausgeliefert und wird ausgebeutet, bis dem Proletariat die erlösende Erkenntnis zuwächst, daß die Verdinglichung seiner Arbeit in den Produkten nur das eigene entfremdete Wesen ist.

Das Ziel dieser Dialektik von Fall und (marxistischer) Erlösung ist die Utopie, daß der Mensch wieder zur Ganzheit zurückkehrt und sein Gespaltensein, seine Entfremdung überwindet. Aber er ist es jetzt selbst, der sich wie Münchhausen am eigenen Schopf aus dem Sumpf (der Ausbeutung und Entfremdung) zieht, nämlich durch das wahre Bewußtsein, und das gibt dieser humanistischen Vision die utopische Kraft und Dynamik. Im Namen dieser Utopie werden Völker unterjocht, aber es werden auch Entbehrungen getragen, Opfer gebracht und Glaubenskräfte geweckt bis zur vollkommenen Hingabe und zum Märtyrertum. Die Herrschaft der utopischen Idee kann einen Gott ersetzen. Sie setzt ungeheure Kräfte frei für das geschichtsverändernde Handeln und entfaltet in vielen Bereichen des geistigen und politischen Lebens eine fast unwiderstehliche Macht.

Dem Westen fehlt gegenüber dem kommunistischen Herrschaftsbereich diese Utopie mit ihrer säkularisierten Transzendenz, dem Fanatismus und dem revolutionären Terror; sie läßt sich nicht schaffen und käme auch einem Götzenbild gleich, aber die Macht dieser marxistisch-endzeitlichen Utopie ist immer wieder nüchtern einzukalkulieren. Die stärkste „Macht" westlicher Ideen und Lebensideale liegt gerade nicht im Utopischen. Auf diese Abgrenzung kommt es entscheidend an. Sie liegt in der geduldigen und zähen Hinwendung zur Wirklichkeit, die als „Material" eingeht in den Prozeß der Kultur und Geschichte. Sie liegt in der Hinwendung zum konkreten Menschen, dessen Unvollkommenheit nicht weniger angenommen wird als seine Freiheit.

In der marxistischen Analyse beseitigt die gesellschaftliche Systemveränderung auch

den alten Adam mit seiner Schlechtigkeit. Im utopischen Prozeß läutert sich der Mensch, wenn erst einmal das Privateigentum als die große milieubedingte Ursache alles Bösen überwunden ist. Die Ideologie, die ganze Bereiche der Wirklichkeit überspringt, markiert jene scharfe Trennung, die eine christliche Gesellschaftskritik bei Thomas Morus von der marxistischen unterscheidet.

Moralische Forderungen an die Gesellschaft hat es nicht erst seit der humanistischen Renaissance gegeben. Die Neuzeit mit ihrer Zuwendung zur Wirklichkeit auch des sozialen Lebens findet in Morus' „Utopia" ihren klassischen Niederschlag. Die Einsicht, daß sich halbanarchistische Machtkämpfe ausbreiten, wenn an die Stelle der öffentlichen Autoritäten die einander befehdenden Gruppen und Klassen treten, war der Ausgangspunkt für die Analyse des Thomas Morus. In steigendem Maß hat sich dann jene Klassengesellschaft der frühen Neuzeit von England auf den Kontinent ausgebreitet und im Zug der Industrialisierung zu jenen Mißständen geführt, die Marx so leidenschaftlich bewegten. Hier treffen sich Morus und Marx, aber ihre Wege trennen sich auch gleich wieder, wenn Morus hinter die ökonomischen Gründe leuchtet und nach psychologischen und moralischen Beweggründen fragt. Der Marxismus ist bis zum heutigen Tag auf dem psychologischen Auge blind geblieben. Morus sieht hinter dem Streben des Menschen nach Reichtum und einem besseren Leben auch die Habsucht und den Stolz, deren letzte Wurzel der Hochmut ist: Ihr werdet sein wie Gott!

Christliche Hoffnung und Emanzipation bewegen sich radikal auseinander, wenn wir beim frühen Marx lesen: „Ein Wesen gibt sich erst als selbständiges, sobald es auf eigenen Füßen steht, und es steht erst auf eigenen Füßen, sobald es sein Dasein sich selbst verdankt. Ein Mensch, der von der Gnade eines anderen lebt, betrachtet sich als ein abhängiges Wesen."[9] Daß jede gesellschaftliche Ordnung und gerade eine Veränderung zum Besseren immer auch moralische Kräfte verlangt, die nicht nur als emanzipatorisches Vehikel eingesetzt werden, sondern auf die Abhängigkeit jedes Menschen „von der Gnade eines anderen" verweisen, setzt dem utopischen Denken bei Thomas Morus die unübersteigbaren Grenzen einer wirklichkeitsgerechten, weil an der konkreten Verfaßtheit des Menschen orientierten Analyse. Hierauf ist es Morus in seiner „Utopia" letzten Endes angekommen, daß Einsicht geschaffen wird in die Wirklichkeit von Mensch und Gesellschaft, um diese verändern zu können nach Maßgabe der Wirklichkeit. In diesem Sinn ist Morus kein Utopist und sein Denken kein utopisches.

Warum die Utopie scheitert

Nimmt man den griechischen Wortsinn, dann ist u-topos dasjenige, was keinen Ort hat, ein Nirgendwo, für das es noch nicht oder nicht mehr einen Platz in der Wirklichkeit gibt. Utopia ist die entlegene, entfernte und unwirkliche Welt, und nicht ohne

[9] K. Marx, Nationalökonomie und Philosophie: Frühschriften, hrsg. v. S. Landshut, 246.

Grund verlegt Morus seine „Insel" an den Rand der damals bekannten Welt, nicht nach Wales oder Schottland. Utopia hat aber nicht nur keinen Ort, sondern auch keine Gegenwart, wo Raum und Zeit in einem Punkt zusammenfließen.

Wenn also gefragt wird, warum und woran die Utopie scheitert, dann lautet die einfachste und vielleicht gewichtigste Antwort: es fehlt ihr die Gegenwart. Es fehlen ihr die bindenden Koordinaten von Raum und Zeit. Aber: Was ist Gegenwart? Die Wissenschaft läßt uns hier ebenso im Stich wie die Philosophie bei der Frage: Was ist Wahrheit? Wir müssen mit dem Blick auf die Utopie und ihr konstitutives Defizit an Gegenwart einen anderen Begriff zur Hilfe nehmen, der seit der Antike die Bedeutung des entscheidenden Punkts markiert, örtlich wie zeitlich, nämlich den Kairos. Hier geht es um die Lehre vom entscheidenden Augenblick, wo kein Punkt dem Zufall anheimfällt, sondern die Zeit immer fest und vorgegeben ist, als Geschenk und Fülle der Zeit. Nach Kierkegaard ist der Kairos „der Begriff, um den sich im Christentum alles dreht". Im Augenblick ist zugleich das Ewige, das damit auch das Zukünftige ist, welches als das Vergangene wiederkehrt.

Die Utopie entflieht diesem ständigen Anruf zur geschichtlichen Entscheidung nach rückwärts oder nach vorn, in die Erinnerung oder die Evolution, indem sie sich zum Herrn und Meister über „Zeit" und „Zeiten" setzt, die sich mit Jesu Kommen eschatologisch schon erfüllt haben. Das heißt, für den christlichen Glauben ist nicht nur das Vollmaß der Zeit schon erreicht, sondern der von Gott bestimmte Heilstermin ist als Heilssituation der Menschen eingetreten. Diese Unterstellung aller „Zeit" samt ihren heilsgeschichtlichen Terminen unter Gott, ihre Herauslösung aus der Dialektik des Menschen und seiner Geschichte kann das utopische Denken nicht mitvollziehen; da würde es sich selbst aufgeben. Auf diesem Grund ist die Zurückweisung des Utopischen aus dem christlichen Glaubens- und Heilsverständnis kategorisch und unbedingt, weil der Entscheidungs- und Gnadencharakter des eschatologischen Kairos jedwede „Verfügung" über die Zeit ausschließt.

Der Mainzer Soziologe Helmut Schoeck weist darauf hin, wie fast alle Verfasser, die eine wirklich neue Form der Gesellschaft zu beschreiben suchen, sich stets mit einer Beschreibung partieller Veränderungen in den überschaubaren zwischenmenschlichen Beziehungen begnügen, sofern sie sich nicht überhaupt weithin ausschweigen über die konkrete Beschaffenheit ihrer Utopien, wie im Fall von Marx. Alle erhofften Veränderungen in der sozialen Utopie, so meint Schoeck, zielten auf eines ab: es soll möglichst egalitär, strukturlos, hierarchie- und autoritätslos zugehen. Hier habe man also nicht das Modell einer wirklich quantitativ neuen Zukunft vor sich, sondern nur das Modell ursprünglicher zwischenmenschlicher Verhaltensweisen, wie sie in einigen Naturvölkern noch vorkommen. Diese zwischenmenschlichen Beziehungen seien nicht sehr wandlungsfähig, das habe sich immer wieder gezeigt. Wo es zu einer radikalen oder revolutionären Veränderung kam, kehrten nach einigen Jahrzehnten die alter Verhaltensmuster wieder zurück[10]. Die Entwicklungen in der Sowjetunion sind ein Beispiel dafür.

[10] H. Schoeck, Kleines Soziologisches Wörterbuch (Freiburg 1969) 335.

Daß unsere Gesellschaft nicht „richtig programmiert" sei, schält sich als moderner Lieblingsgedanke heraus. Schoeck erwidert mit gutem Recht: „Eine Gesellschaft kann aber nicht programmiert werden wie die Bahn eines Mondschiffs." Er bemängelt die geringe soziologische Phantasie der Futurologen. Häufig werde angenommen, daß der Fortschritt der Technik auch den sozialen Utopien zugute kommt und sie ihrer Vollendung näherführt; aber diese beiden Grundformen des utopischen Denkens und Sehnens, die technische und soziale, dürften nicht vermengt werden. Eine Mondlandung fordere bedingungslosen Einsatz, fraglose Disziplin und höchste Leistung innerhalb eines hierarchischen Apparats, und jede technische Utopie setze geradezu die straff organisierte Leistungsgesellschaft voraus. Im Gegensatz dazu fordern alle sozialen Utopien eine qualitative Veränderung der Natur, die einen Menschen hervorbringen müßte, der sich genau konträr verhält zu dem Typus, der die Voraussetzung der technischen, wissenschaftlichen Utopie ist[11]. Soziale Utopien haben fast immer die egalitäre Gesellschaft zum Endziel, in der jede institutionalisierte Disziplin als Mittel der Unterdrückung und Herrschaft von Menschen über Menschen der Marcuseschen „Harmonie von Sinnlichkeit und Vernunft" gewichen ist. Was Härte der Disziplin, hierarchische Unterordnung und Leistungswille bedeutet, zeigt wieder die Sowjetunion – im Namen von Ideologie und Utopie.

In solchen Zusammenhängen gewinnt Gottfried Kellers Satz Bedeutung: „Der Freiheit letzter Sieg wird trocken sein." Das heißt, die Gegen-Utopie wächst immer schon aus der Utopie selbst heraus. Aber jetzt schafft sie eine härtere Wirklichkeit als je zuvor, weil sie die nur partiell aufgehobene Transzendenz des Seins und Sollens nunmehr systematisch auszumerzen sucht. Die Usurpation der Transzendenz durch den Geist der Utopie degeneriert im politischen Alltag zum totalitärsten aller Herrschafts- und Unterdrückungssysteme, weil es keine Berufung mehr gibt auf übergreifende Ordnungen und Wertsysteme außerhalb von Staat und Gesellschaft. Die Utopie selbst, die ausgezogen war, die Wirklichkeit zu sprengen, degeneriert zur Ideologie, die Wirklichkeit zu verdecken und in ihrer Unrechtsstruktur zu legitimieren.

Diesen Abfall vom utopischen zum ideologischen Bewußtsein hat Karl Mannheim schon in den zwanziger Jahren in seiner berühmten Studie „Ideologie und Utopie" (1929) thematisiert. Dank partieller Erfolge der Utopisten, so glaubt Mannheim, zerbröckelt die utopische Zielstrebigkeit und werden die wirklichkeitssprengenden Utopien durch wirklichkeitsverdeckende Ideologien ersetzt, als „der völlige Abbau der gesamten Seinstranszendenz, die Hypostasierung des vom Historisch-Spirituellen völlig befreiten, ewig menschlichen Triebsubstrats". Bei Mannheim erscheint die Utopie als Ersatz für die in der abendländischen Geschichte weg- und zielweisende Transzendenz. Utopie bedeutet ihm jede Orientierung des menschlichen Bewußtseins an einem Standard, der dem konkret verwirklichten Zustand der Gesellschaft zuwiderläuft.

Nach Mannheim sind es vor allem die untersten Schichten in der Gesellschaft, die sich

[11] Ebd. 336.

als die eigentlichen Träger der Utopie herausstellen, weil sie unzufrieden sind mit den herrschenden Verhältnissen und die bestehende Wirklichkeit transzendieren wollen. Aber dieser marxistische Denkansatz geht bezeichnenderweise vom ökonomischen Motiv aus, was nicht genügt, ist doch die Macht der Utopie die Macht des Menschen in allen Bereichen seiner Existenz. Utopien, die im Kampf unterliegen, werden nach Karl Mannheim zu Ideologien „gestempelt". Dieser Soziologe sieht den Menschen unserer Zeit fast immer an Utopien gefesselt, aber er setzt diese durchaus nicht absolut und wendet sich in einer Kritik an dem Anarchisten G. Landauer, der jeden Wert in die Utopie und Revolution verlegt hatte, gegen die Seinsblindheit der Utopisten, welche „die Möglichkeit des Sichtbarwerdens irgendwelcher evolutiver Momente im Gebiet des Historisch-Institutionellen verbaut" [12].

Die Utopie scheitert an der Ideologie, wenn wir Karl Mannheims Analyse annehmen. Sie scheitert in einem noch viel grundlegenderen Sinn am falschen Menschenbild. Es wird nicht verstanden, daß der Mensch seinem Wesen gegenübersteht und daß das Gespaltensein der Existenz geradezu sein Menschsein konstituiert. Könnte er diese Trennung zwischen Wesen und Existenz überwinden, bedeutete es das Ende der menschlichen Geschichte. Die Unwahrheit und zugleich die Ohnmacht der Utopie – hier liefert Paul Tillich als Theologe die besten Aussagen – liegt in ihrem falschen Menschenbild, in einem Wunschbild des Homo sapiens, das den Menschen nicht annimmt, wie wir ihn vorfinden und kennen, sondern von der Möglichkeit einer durchgreifenden Wandlung und Vervollkommnung ausgeht. Tillich folgert, „daß fast alle Utopien von der vollendeten Sündhaftigkeit der Gegenwart oder einer Gesellschaftsgruppe oder eines Volkes oder einer Religion reden und dann darüber hinausführen wollen, aber nicht sagen, wie das möglich ist, wenn die Entfremdung radikal ist". Der Marxist glaubt, diese Möglichkeit herbeizwingen zu können, indem das Proletariat seine angeblichen Fesseln mit Gewalt sprengt. Die Utopie erstickt in der Enttäuschung, wenn nicht im Blut.

Keine Hoffnung rächt sich grausamer als die enttäuschte Hoffnung; sie zerrüttet den Menschen im Innersten und läßt ihn gegen sich und die eigene, verfehlte Vergangenheit wütend Amok laufen. „Es ist eine metaphysische Enttäuschung", sagt Tillich. „Die Enttäuschung ist eine notwendige Folge der Verwechslung des zweideutigen Vorläufigen mit dem eindeutigen Endgültigen . . . Und die andere Seite ist, daß diejenigen, die in der Utopie stehen, die das Utopische noch bejahen und die innerhalb der Bejahung des Utopischen noch die Macht haben, es aufrechtzuerhalten trotz seiner Vorläufigkeit und Zweideutigkeit, der Enttäuschung vorbeugen müssen, um sich zu halten, d. h. Terror anwenden müssen. Der Terror ist ein Ausdruck, ein Gefühl für den Enttäuschungscharakter einer verwirklichten Utopie." [13] Tillich rührt hier an den tiefsten Grund, warum die Utopie aus ihrer Ohnmacht heraus scheitert, nämlich ihre Weigerung, den konkreten Menschen in seinem Kairos anzunehmen. Statt Brot gibt sie ihm Steine.

[12] K. Thieme in: Staatslexikon, Bd. 7 (Freiburg 1962) 1194.
[13] P. Tillich, a. a. O. 57.

Wie wir die Utopie überwinden

Die Frage lautet präziser, wie wir den Ungeist der Utopie überwinden zugunsten ihrer Wahrheit und ihrer Macht. Was ist die Wahrheit der Utopie? Es ist ihre Aussage über den Menschen und das innerste Ziel, auf das er hinstrebt, was sich als die Wahrheit des utopischen Denkens ausdrückt. Der Mensch sucht das Vollkommene, er will ein Geheilter sein und sucht jenseits der Grenzen von Tod, Schuld und Entfremdung nach dem Sinn, der Vergebung und Erlösung. Er sucht die heile Welt. Warum diese Sehnsucht heute geschmäht wird gerade von jenen, die sich progressiv dünken, ist nicht verständlich. In der ätzenden Kritik und Negativität, die heute vor allem in vielen Massenmedien den Ton angibt, ist das Gegen-Bild eben diese heile und unversehrte Welt, der man in offenkundiger Haßliebe zugeneigt scheint.

Was ist die Macht der Utopie? Es ist die weltgestaltende und geschichtsverändernde Kraft, die von ihr ausgeht und das Gegebene nicht hinnimmt, sondern in seinen besseren und besten Potenzen zu realisieren sucht. Das menschliche Herz ist unruhig. Es gibt eine schöpferische Unzufriedenheit, die vorwärtsdringt und seinsmäßig ihre Wurzeln aufweist, im Unterschied zu einer zerstörerischen Unruhe und Unzufriedenheit, die an sich selbst das größte Gefallen findet und vom Kult der Negativität lebt.

Die Utopie überwinden wir durch das geschichtliche Denken, das ein Denken in Bedingtheiten und Grenzen ist. Es ist vornehmlich die Geschichtslosigkeit unseres zeitgenössischen Denkens, die das Utopische ausufern und in vielen Bereichen des Geistes wuchern läßt. Es geht um das Verhältnis zur Zeit, die immer eine geschenkte und gnadenhafte Zeit ist, aber zugleich auch eine historische im Spannungsbogen zwischen Ur- und Endzeit. Ihren Sinn findet die Geschichte aus dem Ganzen und aus ihrer Mitte, die nicht der einzelne setzt, sondern die vorgegeben ist durch Christus in seiner Inkarnation, mit der die Wende aller Zeiten eingetreten ist. Die Utopie kann diese Inkarnation niemals einholen; diese Vermessenheit wäre ihre größte Verblendung, wenn der Mensch glaubte, er könnte sich selbst in der Utopie, durch die Utopie erlösen.

Transzendenz gehört unabdingbar zum Menschen und zu seiner Weise des Existierens. Karl Mannheim hat die Besorgnis geäußert, daß „die völlige Destruktion der Seinstranszendenz in unserer Welt zu einer Sachlichkeit führt, an der der menschliche Wille zugrunde geht". Mannheim kannte den christlichen Weg nicht, der die konkrete Existenz von einer Transzendenz her bestimmt sein läßt, ohne utopisch zu sein, der so in der Welt und für die Welt lebt, als ob sie nicht wäre (1 Kor 7,29). Das wäre ein Weg zwischen Ideologie und Utopie, im Einklang mit jenem Sehnen, das die ganze Schöpfung durchzieht und wie es zum innersten Kern der biblischen Religion gehört, als Hoffnung wider alle Hoffnung.

Oswald von Nell-Breuning SJ

Die Unionsparteien vor der Wertfrage

Mit „Unionsparteien" sind eindeutig die beiden das „C" in ihrem Namen führenden politischen Parteien gemeint, die CDU und CSU, und ebenso offenbar ist es dieses „C", das sie in besonderer Weise vor die Wertfrage stellt. Mit dem „C" im Namen *erheben* diese Parteien einen hohen Anspruch; zugleich aber *stellen* sie damit an sich selbst einen ebenso strengen Anspruch und *unterwerfen* sich der Messung an ebendiesem Maßstab. Die im Thema liegende Frage läßt sich demgemäß so fassen: Welche Forderungen stellt der mit dem „C" gewählte Maßstab an diese Parteien? Das ist die *normative* Frage, die sich natürlich auch explikativ stellen und beantworten ließe: Wieweit *entsprechen* diese Parteien dem Maßstab, dem sie sich unterstellt haben? Die mir gestellte Aufgabe[1] verstehe ich dahin, daß ich die Frage im normativen Sinn behandeln soll; ganz von den Faktizitäten absehen läßt sich dabei allerdings nicht.

So läßt es sich schon kaum entbehren, auf den geschichtlichen Hergang zurückzugreifen, wie diese Parteien entstanden sind und was ihre Gründer dazu bestimmt hat, ihrem Namen das „C" voranzustellen. Aus der bloßen Worterklärung von „christlich" normative Folgerungen abzuleiten geht nicht an; unbedingt muß auch in Betracht gezogen werden, was diejenigen, die, um sich und ihr politisches Wollen zu kennzeichnen, gerade *diesen* Namen gewählt haben, selbst darunter verstanden haben oder wie man nach den *geschichtlichen Umständen* diese Namenswahl zu verstehen hat.

Vorläufer

Die Unionsparteien beginnen nicht an einem absoluten Nullpunkt, sondern sind – je nachdem, wie man es auslegt – entweder eine Fortsetzung oder ein Ersatz für die Deutsche Zentrumspartei (DZP) des Bismarckreichs und der Weimarer Republik. Die DZP, genauer gesagt die Zentrumsfraktionen des Deutschen Reichstags und Preußischen Abgeordnetenhauses vor dem Ersten Weltkrieg bzw. die Reichstagsfraktion des Zentrums und in Bayern die Bayerische Volkspartei (BVP) der Weimarer Zeit, repräsentierten zwar nicht rechtlich, wohl aber tatsächlich den *katholischen* Volksteil; die große Mehrheit der kirchentreuen katholischen Wähler gab ihre Stimme dem Zentrum nicht, weil sie dessen politisches Programm billigten (ein formelles Parteiprogramm wurde überhaupt erst gegen Ende der Weimarer Republik entworfen), sondern weil

[1] Referat des Verfassers auf der Tagung „Kirche – Politik – Parteien" der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle in Mönchengladbach 24./25. 5. 1974.

sie von ihm erwarteten, es werde für die *Rechte der Kirche* eintreten. Noch mehr: Von der Jahrhundertwende bis zum Ersten Weltkrieg wurde im Zusammenhang mit der damaligen Hochflut des Integralismus allen Ernstes diskutiert, ob das Zentrum eine „politische" oder eine „katholische" Partei sei bzw. zu sein habe. Für den treuen Katholiken, der sich nicht als mündiger Staatsbürger, sondern als gehorsamer Untertan der kirchlichen *und* weltlichen Obrigkeit fühlte, war das Zentrum sozusagen das brachium saeculare der Kirche, mittels dessen diese sich der widerrechtlichen Übergriffe des Staats in ihre Freiheit und ihre Rechte erwehrte. Erst an zweiter Stelle und mehr im Bewußtsein der Politiker als der Wählerschaft stand das Bestreben, der namentlich in Preußen geübten Bevorzugung des evangelischen Volksteils und der Zurücksetzung der Katholiken als Staatsbürger zweiter Klasse entgegenzutreten (in Bayern mit seinem katholischen Königshaus war es nicht die Bevorzugung des evangelischen Volksteils als solchen, sondern der „Liberalen" beider Konfessionen zum Nachteil der Kirchentreuen).

So gesehen waren die DZP wie auch die spätere BVP zweifellos katholische, man kann auch sagen *klerikale* Parteien, die zuletzt denn auch beide *Prälaten* zu Vorsitzenden hatten. Überspitzt gesagt war in der DZP (dasselbe gilt von der hinfort nicht mehr eigens zu nennenden BVP) der katholische Volksteil als *politische pressure-group* organisiert; die DZP vertrat den katholischen Volksteil und dessen Interessen in durchaus vergleichbarer Weise, wie eine Landwirte-Partei die Interessen der Landwirtschaft oder eine Arbeiter-Partei die Interessen der Arbeiterschaft politisch vertritt. Führende Männer der DZP, an erster Stelle *Ludwig Windthorst*, haben jedoch immer sehr entschieden festgehalten, daß „katholische" Partei im Gegensatz zu einer „politischen" Partei ein Unbegriff ist; da fehlt es schlechterdings an einem logischen Einteilungsgrund. – Ob oder in welchem Sinn eine *politische* Partei sich selbst als christlich oder katholisch bezeichnen oder so bezeichnet werden kann, davon später.

An dieser Stelle ist auch nicht darüber zu befinden, ob oder inwieweit damals für den kirchentreuen katholischen Volksteil das Bedürfnis bestand, sich als politischer Machtkörper zu etablieren, um seinen Glauben bekennen und nach ihm leben zu können, *ohne* um dessentwillen von der Teilnahme an den Gütern, die der Staat allen seinen Staatsangehörigen zu vermitteln hat, ausgeschlossen zu sein oder doch in der Teilnahme daran unbillig beschränkt zu werden. Auf jeden Fall aber war die DZP für die überwältigende Mehrheit der gläubigen Katholiken viel weniger eine staatliche (staatspolitische) als vielmehr eine kirchliche (kirchenpolitische) Angelegenheit. – Daß die Reichstagsfraktion der DZP im Kaiserreich nicht nur für die Freiheit der Kirche und die Rechte des Apostolischen Stuhles eintrat, sondern auch führenden Anteil an der Sozialgesetzgebung hatte und damit höchst bedeutsame staats- und gesellschaftspolitische Aufbauarbeit leitete, kam wohl nur dem kleineren Teil der Wähler zu Bewußtsein. Insbesondere seit *Bismarcks* Kulturkampf setzte der Klerus bei Wahlen zum Reichstag und zu den Länderparlamenten sein Vertrauen in die „Rosenkranzwähler"; in Wahlkreisen mit geschlossen katholischer Bevölkerung wurde die-

ses Vertrauen jahrzehntelang nicht enttäuscht. Selbst die große *sozial*politische und damit *echt* politische, d. h. staatsmännische Leistung der DZP bzw. der Zentrumsfraktion war nicht nur in den Augen der Zeitgenossen, sondern erscheint auch uns Heutigen noch als Auswirkung oder Ausstrahlung der katholischen, insbesondere der päpstlichen Soziallehre (Enzyklika „Rerum novarum"); demnach sind wir auch heute noch geneigt, diese in Wahrheit staatsmännische Leistung dem Zentrum nicht so sehr in seiner Eigenschaft als politische Partei, sondern in seiner Eigenschaft als bracchium saeculare der Kirche zuzuschreiben; die *Inspiration* dazu kam in der Tat unbestreitbar von kirchlicher Seite.

Parteigründungen nach 1945

In dem Maß, wie im Weimarer Staat das Verhältnis von Staat und Kirche, insbesondere von Staat und katholischer Kirche, sich zum Guten hin entwickelte und die Kirche sich einer bis dahin nie gekannten Freiheit erfreute, benötigte sie ein solches bracchium saeculare nicht mehr und verlor denn auch die DZP mehr und mehr diesen Charakter. Nachdem dann im Tausendjährigen Reich nicht die katholische Kirche allein, sondern *beide* christliche Kirchen, ja alle, denen christlicher Glaube und christliche Werte noch etwas galten, sich den Wahnideen des Nationalsozialismus und dem in seinem Namen begangenen Unrecht widersetzt hatten, lag es nahe, nicht mehr wie im Bismarckreich und noch in der Weimarer Zeit die Katholiken allein, sondern *alle* Christen zu einem politischen Machtblock zusammenzufassen, um der Wiederkehr von Vergewaltigungen, gleichviel ob von nationalsozialistischer oder bolschewistischer Seite, wirksam vorzubeugen und, wenn nötig, Widerstand entgegenzusetzen. Der Abwehrkampf gegen den brutalen Angriff des Neuheidentums hatte die christlichen Konfessionen einander nähergebracht; so sollte an die Stelle der zwar nicht de jure, aber de facto (mono-)konfessionellen DZP ein *bi*konfessioneller oder *kon*konfessioneller Machtblock treten.

Der Versuch, unter dem alten Namen „Zentrum" eine neue, gleichfalls die Konfessionsgrenzen überwindende politische Partei ins Leben zu rufen, braucht hier nur unter der Rücksicht erwähnt zu werden, daß als gemeinsame Grundlage nicht der christliche Offenbarungsglaube, sondern das *Naturrecht* vorgesehen war; offenbar war man sich nicht bewußt, daß man damit den Anhängerkreis doch wieder hauptsächlich auf Katholiken beschränkte, da die überwiegende Mehrheit der evangelischen Christen, insbesondere der evangelischen Sozialethiker, ein Naturrecht – mindestens so, wie wir Katholiken es zu verstehen pflegen – gerade aus *theologischen* Gründen ablehnen. Größere und namentlich dauernde Bedeutung hat dieses neue „Zentrum" nicht erreicht; seine führenden Leute, die wohl sämtlich Katholiken waren, dürften inzwischen mehr oder weniger alle den Weg zur CDU genommen haben.

Genauer zu ermitteln, inwieweit bei der Gründung der beiden politischen Parteien,

die ihrem Namen das „C" voranstellten, der CSU in Bayern und der CDU im übrigen deutschen Raum (einschließlich noch der damaligen SBZ!), der Gedanke maßgeblich war, die Christen bedürften, um sich gegen eine antichristliche Entwicklung des nach dem Zusammenbruch des Nationalsozialismus neu aufzurichtenden Staatswesens zu schützen, einer ähnlichen politischen Repräsentanz, wie es die DZP namentlich in der Kulturkampfzeit für die deutschen Katholiken gewesen war, muß dem Historiker überlassen bleiben. Für das hier zu behandelnde Thema tritt diese Frage weit zurück an Bedeutung gegenüber der anderen, ob man sich mit dem Gedanken trug, nachdem der nationalsozialistische Staat abgewirtschaftet hatte, wieder an die Tradition des *christlichen* Staats anzuknüpfen und einen in welchem Sinn auch immer als „christlich" zu bezeichnenden Staat aufzurichten. Außer jedem Zweifel steht, daß man weit über die Kreise hinaus, von denen die Gründung der CDU und CSU ausging oder die sich diesen Parteien zuwandten, auf Grund der gemachten Erfahrungen entschlossen war, den in Weimar unternommenen Versuch eines *wertneutralen* Staats *nicht* zu wiederholen, sondern den wenn auch nur als vorläufig betrachteten Bau der Bundesrepublik Deutschland auf einen Consensus über *vor*gegebene Werte zu gründen, wie wir sie im Grundrechteteil des Bonner Grundgesetzes niedergelegt finden. An den Beratungen und der Beschlußfassung über das Bonner Grundgesetz haben Politiker der CDU und CSU maßgeblich, aber keineswegs alleinbestimmend mitgewirkt. Ganz zweifellos aber war diese *Gründer*generation nicht nur maßgeblich daran beteiligt, diese Werte in das Grundgesetz einzubringen, sondern hat sich aus echter Überzeugung zu ihnen bekannt, sich auf sie verpflichtet und diese Verpflichtung ihren Nachfahren als ihr *politisches Vermächtnis* hinterlassen.

In den 25 Jahren, die seit Inkrafttreten des Grundgesetzes verflossen sind, sind nicht nur viele Erinnerungen verblaßt, sondern hat sich auch sowohl in der wissenschaftlichen Erkenntnis und im öffentlichen Denken als auch in den tatsächlichen Verhältnissen und Gegebenheiten vieles und darunter manches grundlegend *verändert;* nichtsdestoweniger ist die Kontinuität nicht abgerissen und vieles Heutige nur aus der Kenntnis der Vorgeschichte verständlich. Auch im Werturteilsstreit stehen wir nicht mehr bei 1909; ebenso hat die Wissenschaft von der Politik, soweit es sie damals überhaupt schon im heutigen Sinn gab, inzwischen bedeutende Fortschritte gemacht.

Keine „politischen Kirchen" – unerläßlicher Minimalkonsens

Heute wissen wir, daß politische Parteien nicht unbedingt „politische Kirchen" sein müssen (was sie im angelsächsischen Bereich ja auch niemals gewesen sind!). Damit ist gemeint: Politische Parteien benötigen keine voll ausgebaute, bekenntnismäßig festgelegte, sei es religiöse, sei es areligiöse, sei es antireligiöse Weltanschauung, um ihr politisches Programm darauf zu gründen; dafür genügt ein gewisser Bestand an gemeinsam bejahten sogenannten „vorletzten Werten", über deren letztendliche Ver-

ankerung in einer religiösen, areligiösen oder antireligiösen Weltanschauung unter den Anhängern der Partei *nicht notwendig* Übereinstimmung bestehen muß.

Wie schon erwähnt, wissen wir aber gerade auch aus den Erfahrungen mit der Weimarer Reichsverfassung: Damit ein staatliches Gemeinwesen überhaupt bestehen (Bestand haben) kann, ist ein Consensus über ein Mindestmaß von vorgegebenen oder, in der Ausdrucksweise von *Adolf Arndt*, „unabstimmbaren", d. h. der Abstimmung und dem Mehrheitsentscheid entrückten *Werten*, die von allen, sei es als Regierungsparteien, sei es als Oppositionsparteien, den Staat tragenden Parteien bejaht werden, *schlechterdings unentbehrlich*. Das bedeutet: Jede Partei, die als Teil des Staatsganzen (in Partei klingt „pars" an) das Ganze mittragen will oder mitzutragen beansprucht, muß sich selbst und jedem, um dessen Mitgliedschaft oder Wählerstimme sie wirbt, Rechenschaft geben über die *Grundwerte*, auf denen ihr Programm aufbaut oder sie ihre Grundsatz- und Aktionsprogramme aufzubauen gedenkt. Dabei wird es ganz besonders darauf ankommen, die zum sehr großen Teil unbewußten Wertvorstellungen, von denen sie ausgeht, explizit zu machen. Dazu aber ist erforderlich, daß sie unter Verzicht auf wohlklingende Allerweltsformeln und nichtssagende Leerformeln präzise Informationen gibt, sich von der Lyrik zur Logik durchringt.

Von den im Deutschen Bundestag vertretenen Parteien hat meines Wissens bisher nur eine vor nunmehr 15 Jahren den ernsthaften Versuch gemacht, sich über die Werte, zu denen sie sich bekennt, und die Wertmaßstäbe, an denen sie politische Ziele und Mittel mißt, klarzuwerden und anderen klare Auskunft darüber zu geben; leider hat gerade sie sich zu Beginn mit *Lyrik* übernommen und ist im Lauf der nachfolgenden Jahre mehr und mehr von der *Logik* abgekommen; immerhin bleibt ihr das Verdienst des erstmaligen Versuchs. – Von der Drei-Punkte-Partei war ein derartiger Versuch gar nicht zu erwarten; um ihrer Manövrierfähigkeit als Zünglein an der Waage willen müssen bei ihr die Gewichte verschiebbar, wenn nicht auswechselbar sein.

Die DZP hatte bis weit in die 1920er Jahre hinein kein eigenes Parteiprogramm. Das besagt jedoch nicht, daß sie keinen Wertmaßstab besessen hätte, an dem sie ihre politischen Ziele maß. Sie glaubte wohl, im gesunden Menschenverstand, im Licht der göttlichen Offenbarung und in den Staatsenzykliken Leos XIII. alles zu haben, was sie diesbezüglich benötigte. Wenn ein Moraltheologe vom Rang *Mausbachs* in der Weimarer Nationalversammlung saß und die Fraktion in Grundsatzfragen beriet, erschien das als ausreichend, und in der Tat konnte er, da die anderen Parteien der Weimarer Koalition ihm keinen gleichwertigen Partner gegenüberzustellen hatten, bedeutenden Einfluß ausüben. Im Herrenchiemseer Klub und im Bonner Parlamentarischen Rat saßen weder Prälaten noch Moraltheologen; hier waren die Politiker ganz unter sich und auf sich selbst gestellt. Daß die an der Ausarbeitung des Grundgesetzes beteiligten Politiker ihre Aufgabe ernst nahmen und von einem hohen Ethos getragen waren, wird kein sorgfältiger Leser des von ihnen geschaffenen Grundgesetzes ihnen absprechen; ganz bestimmt gilt das von denen, die sich damals als „christliche" Politiker bekannten und das „C" in den Namen ihrer Partei aufnahmen.

Damit ist aber die Frage noch nicht beantwortet, was im *politischen* Kontext das Wort „christlich" für sie besagte und was sie mit dem „C" im Namen ihrer Parteien zum Ausdruck bringen wollten.

Da es katholische und evangelische Christen waren, die diesen Namen wählten, ist es wohl nicht überflüssig, an den unterschiedlichen Sprachgebrauch auf katholischer und evangelischer Seite zu erinnern. Auf katholischer Seite pflegte der Sprachgebrauch zwischen „christlich" und „katholisch" in dem Sinn zu unterscheiden, daß „christlich" gleichbedeutend war mit „interkonfessionell", wobei uns heute nicht mehr bewußt ist, daß der unselige Integralismus jegliche Interkonfessionalität strikt abgelehnt hatte. *Generisches* Christentum war nach ihm ein Unbegriff; da das katholische Christentum das einzig wahre, alle anderen Konfessionen dagegen falsch seien, wahr und falsch aber in kontradiktorischem Gegensatz zueinander stünden, könne es *logisch* keinen gemeinsamen Oberbegriff „christlich" geben, sondern *nur* den katholischen Glauben und die katholische Kirche. Nichtsdestoweniger war es uns geläufig, nicht nur von christlichem Staat und christlicher Politik, sondern auch von christlichen Bauernvereinen, christlichen Gewerkschaften und vielem anderen zu sprechen, wogegen nun allerdings ernst zu nehmende evangelische Kreise den Einwand erhoben, solche Wortverbindungen seien unzulässig; Christ sei nur, wer die Taufe empfangen habe; christliche Institutionen gebe es nicht.

Den Gründern, die ihre Partei als „christlich" bezeichneten und das „C" in deren Namen aufnahmen, war es zweifellos darum zu tun, im Gegensatz zum integralistisch überbetonten Konfessionalismus den *inter*konfessionellen Charakter ihrer Gründungen herauszustellen; insoweit brachte das „C" mehr das Negative, die Absage an die konfessionelle Trennung, zum Ausdruck als ein positives Bekenntnis zu christlichen Normen und Werten, die man ganz selbstverständlich als verbindlich ansah und annahm, so daß es eines eigenen Hinweises darauf gar nicht bedurfte. – Aus der Absage an die (Mono-)Konfessionalität ergab sich ohne weiteres die Abweisung jedes *klerikalen* Einflusses. Christliche Politik, wie diese Politiker sie verstanden, war sich ihrer *Eigenständigkeit* bewußt, und sie waren fest entschlossen, diese Eigenständigkeit unbedingt zu wahren. Die Kirchen durften Wahlhilfe leisten; dreinzureden hatten sie nicht. Hatte schon *Windthorst* in der Septennatsfrage vatikanische Weisungen an die DZP zurückgewiesen, so kamen solche für die Gründer der Unionsparteien überhaupt nicht mehr in Betracht.

Was *gut* und was *böse* sei, das wollten sie nach dem Gesetz Christi beurteilen und nichts unternehmen, was an diesem Maßstab gemessen nicht bestehen könnte. Tatsächlich dürften ihre Vorstellungen von christlicher Sittenordnung und Wertewelt nicht wesentlich über das hinausgegangen sein, was sich in der heutigen säkularisierten Welt aus christlicher Tradition noch erhalten hat und zur zivilen Wohlanständigkeit gehört.

Ungefähr in diesem Sinn ist es denn auch wohl zu verstehen, wenn CDU- und CSU-

Politiker sich selbst als christliche Politiker und ihre Politik als christliche Politik bezeichnen und wenn sie gelegentlich auch von christlichem Staat redeten und unseren bestehenden Staat als christlichen Staat gewertet haben wollten.

„Christliche" Politik, „christlicher" Staat

In der Präambel zum Grundgesetz bekennt das deutsche Volk sich zu seiner Verantwortung vor Gott (und den Menschen). Dem können nicht nur Christen zustimmen, sondern auch Bekenner der alttestamentlichen Religion und des Islams, ja alle Theisten. Ein Bekenntnis zu Jesus Christus oder zum Christentum kennt das Grundgesetz nicht. Wohl aber bekennt es sich zu *Werten,* die jeder staatlichen Gemeinschaft als zu achten und zu schützen *vorgegeben* und darum „unantastbar" (Art. 1, Abs. 1) oder „unverletzlich und unveräußerlich" (Abs. 2) sind. Ob oder inwieweit diese durch die „Grundrechte" geschützten Werte im christlichen Sinn verstanden werden oder zu verstehen sind, ist Frage der Auslegung. Aber auch insoweit dies zutrifft, sind sie nicht deswegen oder als solche geschützt, sondern weil sie uns *geschichtlich* in diesem Verständnis *überkommen* sind. Wenn daher, wie wir bereits erleben, das allgemeine Verständnis von Ehe, Familie, vielleicht sogar des Grundwerts „Menschenwürde" sich wandelt, sich vom überkommenen christlichen Verständnis löst und in unmerklichen Schritten, im Ergebnis aber immer weiter davon entfernt, dann folgt die Auslegung des Grundgesetzes diesem Wandel und dieser Abwendung. Im Augenblick des *Inkrafttretens* des Grundgesetzes mögen die Werte, zu denen es sich bekennt, noch mehr oder weniger alle mit dem Sittengesetz, wie es von der Kirche verkündet und ausgelegt wird, übereinstimmend verstanden worden sein; eine *dauernde Bindung* an dieses Verständnis ist im Grundgesetz weder ausgesprochen noch auch nur stillschweigend darin enthalten.

Damit sind wir bei der Frage angekommen, in welchem Sinn es denn für verfassungs- bzw. grundgesetztreue politische Parteien überhaupt *möglich* ist, „christlich" zu sein, d. h. sich an die christlichen Normen und Werte zu binden und nach ihnen zu leben. Ist es mit dem Grundgesetz vereinbar, in der Politik christlichen Normen und Werten nicht nur *neben* anderen Rechnung zu tragen, auch nicht nur ihnen grundsätzlich nicht zuwiderzuhandeln, sondern sich bei seinen politischen Entscheidungen von ihnen *maßgeblich bestimmen* zu lassen?

Christliche Normen und Werte

Christliche Normen und Werte: Was ist in *diesem* Zusammenhang darunter zu verstehen? Und wie kommen sie für den Politiker und für seine Politik zum Tragen?

Ohne jede Einschränkung das *ganze* im christlichen Sinn verstandene Sittengesetz beansprucht Geltung als „norma negativa". Der christliche Politiker weiß sich an dessen

Normen und Werte ohne Ausnahme gebunden; sein Gewissen verbietet ihm, auch nur einer einzigen zuwiderzuhandeln. Die Partei, die sich durch das „C" in ihrem Namen als christlich bekennt, bringt damit zum Ausdruck, daß sie dieses christlich gebundene Gewissen ihrer Mitglieder und Wähler unbedingt zu achten gewillt ist; wer dieser Partei beitritt oder ihr seine Wahlstimme gibt, soll sich darauf verlassen können, daß die Partei daran unverbrüchlich festhält.

Erschöpfend auszuführen, welche politischen Maximen sich aus dem Sittengesetz ergeben, inwieweit Normen der Individualethik unmittelbar auf den politischen Bereich übertragbar sind oder inwieweit sich da aus der Natur der Sache Abwandlungen ergeben, würde ein Buch füllen und noch mehr; das gehört nicht hierhin. An dieser Stelle muß uns die Gewißheit genügen, daß Gottes heiliger Wille niemals seiner Weisheit widersprechen kann noch auch umgekehrt; damit sind wir sicher, daß politische Ethik, um dem im christlichen Sinn verstandenen Sittengesetz Genüge zu tun, niemals unvernünftig oder sachwidrig zu sein braucht und infolgedessen für den Politiker kein Bedürfnis besteht, klüger sein zu wollen als Gott, der vermeintlich von diesen Dingen nichts versteht, so daß seine Gebote und Verbote manchmal unpraktikabel seien und der Berichtigung bedürften.

Entscheidungen unter Ungewißheit

Politische Entscheidungen sind fast ausnahmslos Entscheidungen unter *Ungewißheit.* Darum fordert die christlich verstandene politische Ethik nicht, daß der Politiker in seinen Entscheidungen immer das Richtige trifft, sondern fordert von ihm nur gewissenhafte Sorgfalt im Ermitteln und Abwägen der Gründe für und wider; das aber ist bestimmt nichts der christlichen Ethik Eigentümliches. Sehr oft aber wird nicht nur das Tatbestandliche, insbesondere die Aussicht auf Erfolg oder Gefahr des Mißerfolgs, ungewiß sein, sondern werden auch bezüglich der ethischen *Norm* Zweifel oder Unklarheit bestehen. Wir brauchen da gar nicht an Fragen solcher Größenordnung wie nach dem gerechten Krieg oder heute nach der Erlaubtheit des Gebrauchs von Atomwaffen zu denken; als klassisches und gerade jüngst wieder aktuell gewordenes Beispiel sei nur die Reglementierung des Dirnenwesens genannt; darf der Staat oder die politische Gemeinde die geschlechtliche Unzucht durch Reglementierung mehr oder weniger *institutionalisieren?* – Ganz grundsätzlich und allgemein die Frage: Ist die Güterabwägung *unbeschränkt* anwendbar, oder sind bestimmte Güter wie beispielsweise das menschliche Leben der Güterabwägung schlechthin und unter allen Umständen *entzogen?*

Wie zu verfahren ist, um in solchen *Zweifels*fragen grundsätzlicher Art zu dem die praktisch-konkrete Entscheidung tragenden *sicheren* Gewissensurteil zu kommen, ohne das wir niemals eine Entscheidung treffen oder zu einer Handlung schreiten dürfen, wird in der Moraltheologie eingehend und scharfsinnig erörtert; vom christlichen Politiker müssen wir zu seinen Gunsten annehmen, er werde, auch ohne moraltheologisch

geschult zu sein, mit seinem gesunden Menschenverstand und seinem ehrlichen guten Willen bei der Bildung seines Gewissensurteils implizit so verfahren, wie die moraltheologische Doktrin die Methode explizit entfaltet.

Hierarchie der Werte – Gemeinwohl

An der Spitze der Werthierarchie steht das höchste und liebenswürdigste Gut, *Gott*. Selbstverständlich weiß der christliche Politiker sich vor ihm in ganz besonderer Weise verantwortlich, d. i. mehr als nur im Sinn der in der Präambel zum Grundgesetz enthaltenen, gewiß gutgemeinten, nichtsdestoweniger aber etwas formelhaft wirkenden Wendung. – Die Beziehungen der Menschen zu Gott zu regeln zählt der christliche Politiker jedoch nicht zu seinen Aufgaben; das überläßt er der Kirche. Für seine Politik wird das bedeuten, daß er der Kirche mit Achtung und Wohlwollen begegnet, wie dies namentlich durch die Übernahme der Religionsartikel der Weimarer Reichsverfassung in das Grundgesetz geschehen ist.

Die an zentraler Stelle der Werteordnung des Grundgesetzes stehende *Menschenwürde* erkennt und anerkennt der christliche Politiker in ihrer *transzendenten* Dimension; aus dieser ergeben sich jedoch mindestens nach der heute in der katholischen Moraltheologie herrschenden Meinung *keine zusätzlichen* konkreten Kriterien oder politischen Direktiven; sie vertiefe nur die Achtung vor der menschlichen Würde, was allerdings wesentlich dazu beitrage, das Gewissen des Politikers zu schärfen, ohne – wie gesagt – ihm zusätzliche Direktiven oder Kriterien zu liefern. Auf jeden Fall aber liegt im christlichen Menschenbild ein starker Schutz gegen vereinseitigende Fehlurteile über den Menschen und die ihm kraft seiner Menschenwürde zustehenden Rechte und obliegenden Pflichten. Hatte die katholische Kirche allen Grund, den seit Ende des 18. Jahrhunderts proklamierten, einseitig individualistisch-liberalistischen „Menschenrechten" mit Bedenken, ja Mißtrauen zu begegnen, so konnte sie in der Enzyklika „Pacem in terris" (1963) mit den auch die soziale Gebundenheit des Menschen gebührend betonenden Menschenrechten der Vereinten Nationen ihren förmlichen Frieden machen, um nicht zu sagen: sie kanonisieren. Für den christlichen Politiker bedeutet die Interpretation, die seine Kirche den Menschenrechten gibt, für deren rechtes Verständnis und richtige Anwendung eine wertvolle Hilfe und Sicherung.

Dasselbe gilt von dem für jede Politik entscheidend wichtigen, heute ganz zu Unrecht vielfach als „Leerformel" verschrienen Begriff des *Gemeinwohls*, ganz besonders von dem Verhältnis, in dem Gemeinwohl und Einzelwohl zueinander stehen. Mag selbst die christliche Soziallehre sich schwertun, dieses Verhältnis begrifflich sauber zu bestimmen und lichtvoll darzustellen, so verhütet doch ihr von den Einseitigkeiten sowohl des Individualismus als auch des Kollektivismus freies Menschenbild mit seinem ausgewogenen Gleichgewicht von *individualitas* und *socialitas* zum mindesten extreme Exzesse sowohl nach seiten des Einzelwohls als auch des Gemeinwohls.

Zwei Sozialprinzipien

Von den in der christlichen Soziallehre gebräuchlichen *Sozialprinzipien* sind wegen ihrer politischen Relevanz wenigstens das *Solidaritäts*prinzip und das *Subsidiaritäts*prinzip zu nennen.

Unmittelbar aus der recht verstandenen Synthese von individualitas und socialitas ergibt sich das *Solidaritätsprinzip*. In einer seiner verschiedenen, im Sachgehalt übereinstimmenden Formulierungen besagt es die Bindung des Glieds der Gemeinschaft an die Gemeinschaft als Ganzes und die Rückbindung der Gemeinschaft an jedes ihrer Glieder; damit sichert es das Einzelwohl gegen Überforderung durch Ansprüche im Namen des Gemeinwohls, nicht minder aber auch das Gemeinwohl gegen Minderleistung oder gar Leistungsverweigerung, die sich selbstsüchtig oder eigennützig auf das Einzelwohl oder Eigeninteresse berufen wollte. – Kontrovers gerade auch innerhalb der das „C" im Namen führenden Parteien ist beim *Subsidiaritätsprinzip* meiner Meinung nach allerdings nicht das Prinzip selbst, sondern ein um das Prinzip herum entstandenes Knäuel von zum Teil grotesken Mißverständnissen.

Mit Rücksicht auf diese Kontroversen innerhalb der Unionsparteien, aber auch auf die Behauptung, im Gegensatz zu ihrem Bekenntnis zu diesem Prinzip betreibe die SPD eine ihm zuwiderlaufende Politik, muß hier auf das von evangelischer Seite manchmal als „katholisch" abgelehnte Subsidiaritätsprinzip etwas ausführlicher eingegangen werden. – Selbstverständlich ist das Subsidiaritätsprinzip weder katholisch noch evangelisch, noch überhaupt „christlich", sondern einfach einsichtig und richtig. Tatbestandlich setzt es voraus, daß das Glied in irgendwelchem Umfang der Hilfe des Ganzen bedarf; normativ, daß das Ganze (die Gemeinschaft) ihm diese Hilfe schuldet (lateinisch: subsidiarium *officium*!). Soll eine Maßnahme der Gemeinschaft *echte* Hilfe, also wirklich hilfreich sein, dann darf sie – so sagt das Prinzip – das Glied nicht entmündigen oder bevormunden, darf nicht statt seiner das tun, was das Glied ebensogut oder noch besser selbst tun kann; diese Selbstbetätigung und die mit ihr verbundene Selbstentfaltung („omne agens agendo perficitur"!) soll nicht verhindert, sie soll im Gegenteil ermöglicht und tunlichst gefördert werden: Gemeinschaftshilfe zur Selbsthilfe.

Der unselige Anklang an unser Fremdwort „subsidiär" mit seiner (Neben-)Bedeutung „ersatzweise" oder „(not-)behelfsmäßig" führt leicht zu der fehlerhaften restriktiven Auslegung, Gemeinschaftshilfe sei nur insoweit zulässig, als sie unerläßlich notwendig sei. In der Abwehr kollektivistischer und totalitaristischer Tendenzen kann eine solche restriktive Haltung durchaus am Platz sein; sie hebt aber nur eine, nämlich die *negative* Seite des Prinzips hervor und verengt sie sogar noch. Positiv besagt das Subsidiaritätsprinzip: Die Gemeinschaft hat in dem Bereich, für den sie zuständig ist, *alle* Hilfen zu gewähren, nach denen ein echter Bedarf besteht und die wirklich hilfreich sind.

Auf das Verhältnis von Staat und Kirche läßt sich das Prinzip, auch soweit ihre Zuständigkeiten sich überschneiden, einfach deswegen nicht anwenden, weil weder der

Staat Glied der Kirche noch die Kirche Glied des Staats ist (das gilt nicht nur von der katholischen Weltkirche, sondern seit Abschaffung des landesherrlichen Summepiskopats auch von den evangelischen „Landeskirchen"). – Auf das Verhältnis von öffentlicher „Sozialhilfe" und „freier" Wohlfahrtspflege läßt das Subsidiaritätsprinzip sich genau insoweit anwenden, als zwischen ihnen bzw. ihren Trägern ein solches Glied-Ganzes-Verhältnis oder ein diesem vergleichbares Verhältnis besteht; das *kann* der Fall sein, ist aber keineswegs notwendig oder immer der Fall.

Nach meiner Überzeugung gibt es keinen vernünftigen Menschen, der das richtig verstandene Subsidiaritätsprinzip nicht ohne weiteres einsähe, dagegen sehr viele, auch kluge und wohlmeinende Menschen in Welt und Kirche, die in unerleuchtetem Eifer, vielleicht auch in Überschätzung ihrer eigenen Tüchtigkeit und Unentbehrlichkeit ihm in großem Ausmaß zuwiderhandeln.

Nach dem Vorgesagten nötigt unser Respekt vor den Vätern sowohl des Grundgesetzes als auch des Godesberger Grundsatzprogramms der SPD zu der Annahme, daß keiner von ihnen das richtig verstandene Subsidiaritätsprinzip ablehnt – dies unbeschadet der Tatsache, daß ihm in der politischen Praxis von Politikern aller Richtungen nur allzuoft zuwidergehandelt wird. – Da es hier nur um die *normative* Seite des Verhältnisses der CDU/CSU geht, ist darauf nicht näher einzugehen, sondern nur zu betonen, daß die christliche Soziallehre mit allem Ernst und allem Nachdruck fordert, nicht allein die negative oder restriktive, sondern ganz ebensosehr die positive und initiative Seite des Subsidiaritätsprinzips ernst zu nehmen. Wollen die CDU und CSU eine christlich inspirierte Politik, insbesondere Sozialpolitik, betreiben, dann müssen sie im Sinn des *Solidaritäts*prinzips die Rückbindung der Gemeinschaft als Ganzes an alle ihre Glieder (Gliedgemeinschaften und einzelne) *ebenso* ernst nehmen und in der politischen Praxis realisieren wie die Bindung der Glieder (der einzelnen und der Gliedgemeinschaften bildenden Gruppen) an das große Ganze der staatlichen (politischen) Gemeinschaft, oder, was in der Sache auf dasselbe hinauskommt, im Sinn des *Subsidiaritäts*prinzips die Pflicht der großen politischen Gemeinschaft, ihren Gliedern Hilfe, und zwar wirklich hilfreiche Hilfe zu leisten, *ebenso* ernst nehmen und in der politischen Praxis realisieren wie das Recht der Glieder (der Interessen- und anderen Gruppen wie auch der einzelnen) auf freie Entfaltung in allem, wozu sie, sei es ohne, sei es mit Hilfe der größeren Gemeinschaft fähig sind, womit selbstverständlich deren *Pflicht korrespondiert,* ihrerseits, sei es als Vorleistung, sei es als Gegenleistung, nach besten Kräften zum Wohl des Ganzen beizutragen.

Grundgesetz und christlich verstandenes Sittengesetz

Damit ist im wesentlichen gesagt, woran die Unionsparteien durch das ihrem Namen vorgesetzte „C" sich gebunden haben. Da sie sich aber als politische Parteien verstehen und im politischen Raum wirken wollen, sind sie wie alle anderen politischen Parteien

an die verfassungsmäßige Ordnung, in der Bundesrepublik also an das Grundgesetz gebunden. Damit stellt sich die Frage, ob oder unter welchen Voraussetzungen diese beiden Bindungen miteinander *vereinbar* sind. Das ist dann der Fall, wenn die Werte und die Wertordnung des Grundgesetzes und die Werte und die Werthierarchie des christlich verstandenen Sittengesetzes, wenn sie sich auch nicht miteinander decken, so doch in keinem Punkt einander widersprechen. Für das Grundgesetz mindestens in dem Sinn, wie seine Väter es ursprünglich verstanden und gewollt haben, wurde dies bereits als zutreffend festgestellt, dabei allerdings auch schon ausdrücklich darauf hingewiesen, daß das Grundgesetz seine Geltung *nicht* aus dem christlich verstandenen Sittengesetz oder aus seiner Übereinstimmung mit dessen Wertordnung herleitet, vielmehr die *letzte Begründung* der von ihm bejahten Werte und damit seiner eigenen Verbindlichkeit *offenläßt*. Das Grundgesetz etabliert keinen wie immer verstandenen „christlichen Staat", vielmehr den föderativen, demokratischen und sozialen Rechtsstaat, dessen *Toleranz* bis an die äußerste Grenze dessen geht, was ein sich so verstehender Staat noch zulassen kann, ohne sich selbst aufzugeben und sich den subversiven Kräften auszuliefern, die die freiheitliche Ordnung zu deren Zerstörung mißbrauchen. Noch viel weniger etabliert das Grundgesetz einen Staat, der in irgendeinem Sinn als „christlicher Glaubensstaat" angesprochen werden könnte.

Darum dürfen auch politische Parteien, die sich als christlich oder zum christlichen Glauben bekennen, ihre Politik nicht darauf anlegen, ihr politisches Gemeinwesen in dem Sinn zu verchristlichen, d.h. eine politische Ordnung aufzurichten, der nur gläubige Christen aus innerer Überzeugung zustimmen und unter der nur sie sich zu Hause fühlen könnten. Pakistan mag sich als „islamischer Staat" proklamieren; entsprechend sich als „christlicher Staat" proklamieren könnte die Bundesrepublik nur dann, wenn ein allgemeiner Consensus bestünde, der Gottes in Jesus Christus erfolgte Offenbarung anerkennt und annimmt; wir wissen, daß davon keine Rede sein kann. *Mangels* eines solchen Consensus muß um der Rechtsstaatlichkeit und um des rechtsstaatlichen Prinzips der *Toleranz* willen allen denen, die den für Bestand und Fortbestand des Staats unerläßlichen *Minimal*konsens leisten, die volle Freiheit gewährleistet sein, nach ihrem Gewissen zu leben, dies auch dann, wenn es nach unserer christlichen Überzeugung ein irrendes Gewissen ist (GG Art. 3 und 4).

Christliche Parteien werden Werte wie Ehe und Familie in dem traditionellen christlichen Sinn, in dem sie in das Grundgesetz eingegangen sind, verteidigen und, wenn das christliche Denken wie beispielsweise im Zweiten Vatikanischen Konzil in bezug auf die Ehe zu einem tieferen Verständnis dieser Werte vordringt, diesen Fortschritt mit- bzw. nachvollziehen; sie werden bestrebt sein, dieses ihr christliches Verständnis für ihre Politik fruchtbar zu machen und in ihr zum Tragen zu bringen, sich aber nicht die Befugnis anmaßen, politische Maßnahmen zu ergreifen, die von denjenigen, die diese Werte gleichfalls achten, jedoch zum Teil anders interpretieren, als unannehmbar empfunden und als für sie untragbar zurückgewiesen werden müßten.

Toleranz

Unter der Herrschaft des Grundgesetzes, aber auch nach dem vom Zweiten Vatikanischen Konzil erarbeiteten Verständnis des Toleranzprinzips, genauer gesprochen der Toleranz, nicht als eines unter bestimmten Umständen kleineren Übels, sondern als eines hohen sittlichen Wertes, sind christliche Politiker und von ihnen getragene politische Parteien dazu berufen, die christlich verstandenen Werte der Sittenordnung in überzeugender Weise *vorzuleben* und ihnen dadurch Respekt zu verschaffen. Wie jeder Politiker das Recht und damit zugleich die Pflicht hat, den für die Gemeinschaft bedeutsamen Werten, wie *er* sie versteht und wie sie nach *seiner* Überzeugung allein richtig verstanden werden, Achtung und Geltung zu verschaffen, so hat der christliche Politiker sich für das christliche Verständnis dieser Werte oder besser gesagt für diese Werte in ihrem christlichen Verständnis *einzusetzen,* um sie der Gemeinschaft zu erhalten, nicht aber, um anderen seine Überzeugung aufzunötigen, und schon gar nicht, um andere zu einem Verhalten zu zwingen, das ihrer eigenen Überzeugung zuwiderliefe.

Wo die Grenzen liegen, bis zu denen der christliche Politiker darauf hinzuarbeiten hat und darauf hinarbeiten darf, durch staatliche Maßnahmen und unter Zuhilfenahme staatlicher Machtmittel, insbesondere der Strafgewalt des Staats, Zuwiderhandlungen gegen die Normen des Sittengesetzes zu bekämpfen (Sexualdelikte, Abtreibung!), läßt sich nicht in drei Worten sagen und wird in concreto oft schwer zu bestimmen sein. Grundsätzlich auseinanderzuhalten und darum deutlich zu unterscheiden sind die Fälle, in denen jemand nur an etwas oder für etwas mit Strafe belegt wird, das er nach seiner Überzeugung zu tun *befugt* ist, und die Fälle, in denen er gezwungen oder doch unter Druck gesetzt würde, etwas zu tun, was sein Gewissen ihm zu tun *verbietet*; eine nochmals andere Kategorie bilden die Fälle, in denen jemand durch physischen Zwang gehindert wird zu tun, was sein Gewissen ihm zu tun *befiehlt* und er nur wegen des unüberwindlichen Hindernisses zu tun unterläßt. – Mit der allgemeinen Formel, der Staat dürfe strafrechtlich nur gegen gemeinwohlschädigendes Handeln einschreiten, ist es nicht getan, weil auch hier alles von dem Wertmaßstab abhängt, der darüber entscheidet, was gemeinwohlschädlich ist oder als Schaden für das Gemeinwohl anzusehen und wie dieser Schaden zu messen ist.

Föderalismus und Kompetenz-Kompetenz

Was die beiden Sozialprinzipien angeht, das Solidaritäts- und das Subsidiaritätsprinzip, so erhellt schon allein aus den Artikeln 20, Abs. 1 und 28, Abs. 1, daß das Grundgesetz zu ersterem – mindestens im ökumenischen Sinn der „verantwortlichen Gesellschaft" – sich unzweideutig bekennt. Ob es sich auch zum Subsidiaritätsprinzip bekenne, ist heiß umstritten. Ein förmliches Bekenntnis zu diesem Prinzip findet sich im Grundgesetz nicht. Wenn aber das recht verstandene Prinzip, wie hier vertreten

wurde, eine jedem vernünftigen Menschen ohne weiteres einleuchtende Vernunftwahrheit ist, dann wäre die Behauptung, das Grundgesetz stehe zu ihm in Widerspruch, gleichbedeutend damit, ihm die gesunde Vernunft abzusprechen oder mindestens im konkreten Einzelfall ihm Unvernunft vorzuwerfen. Tatsächlich geht der Streit ausschließlich um die negative Seite und deren restriktive Auslegung, auf die gestützt einige die staatliche Wirksamkeit so weit beschränken möchten, daß vom *sozialen* Rechtsstaat nicht viel übrigbliebe und wir trotz allen Rühmens von ORDO- und Neo-Liberalismus wieder ungefähr beim *paläo*liberalen Laisser-faire- oder Nachtwächterstaat ankämen. Das aber steht im Widerspruch zum klaren Text des Grundgesetzes.

Sieht man das *föderative Prinzip* als eine konkrete Anwendung (Spezialisierung) des Subsidiaritätsprinzips an, dann wären der schon genannte Art. 18 und die Gewährleistung der föderativen Struktur des Bundes in Art. 79, Abs. 3 geradezu ausformulierte Anwendungen dieses Prinzips. Wie dem aber auch sei, es dürfte kaum eine einzige Bestimmung des Grundgesetzes geben, die sich als dem Subsidiaritätsprinzip widersprechend oder als mit ihm unvereinbar erweisen ließe. Insofern das Subsidiaritätsprinzip ein *Zuständigkeitsprinzip* ist, d. h. aus ihm sich ableiten läßt, welche Instanz der Natur der Sache nach für irgendeine Aufgabe zuständig ist, könnte man es allerdings als bedenklich ansehen, daß das Grundgesetz dem Bund die *Kompetenz-Kompetenz* versagt; an und für sich müßte die Kompetenz-Kompetenz bei der Stelle liegen, die allein den vollständigen Überblick darüber hat, was not tut und von wo aus der Not am besten abgeholfen werden kann. Diesen Überblick wird in aller Regel die oberste Spitze haben, weil bei ihr die Informationen zusammenströmen. Dem steht jedoch entgegen, daß die oberste Spitze der Versuchung erliegen kann, ihre Kompetenz-Kompetenz zu mißbrauchen.

Wenn die Väter des Grundgesetzes auf Grund der Erfahrungen mit dem nationalsozialistischen Totalitarismus diese Gefahr als so groß ansahen, daß sie deswegen glaubten, auch abgesehen vom Diktat der Besatzungmächte dem Bund die Kompetenz-Kompetenz versagen zu müssen, so kann man ihnen deswegen keinen Vorwurf machen und sie insbesondere keines Verstoßes gegen das Subsidiaritätsprinzip beschuldigen, das ja nichts anderes gebietet, als hilfreiche Hilfe zu leisten und alles zu unterlassen, was für die Glieder nicht hilfreich wäre, vielmehr ihre Entfaltung beeinträchtigen, sie erdrücken oder aussaugen würde. Inzwischen hat es sich mehrfach als notwendig erwiesen, durch Änderung des Grundgesetzes die Zuständigkeiten des Bundes zu erweitern. *Normativ* ist dazu nur zu sagen, daß gerade der christliche Politiker in Fragen dieser Art von *partei*politischen Sonderinteressen abzusehen und ausschließlich danach zu entscheiden hat, welche Verteilung der Zuständigkeiten den tatsächlichen Bedürfnissen am besten entspricht, d. h. jede Aufgabe in diejenigen Hände zu legen, die imstande sind und die Aussicht bieten, die hilfreichste Hilfe zu leisten.

Schlußwort

Das ist es, was der Sozialethiker alter Schule, der sich aus Überzeugung zur christlichen, näherhin zur katholischen Soziallehre und zu der ihr traditionell zugrunde liegenden *Naturrechtslehre* bekennt, zu dem Thema „Die Unionsparteien vor der Wertfrage" sagen kann. Selbstverständlich kann – und *muß* angesichts der heute bestehenden Kontroversen – das alles ausnahmslos und rückhaltlos *hinterfragt* werden. Schon das Wort „Wertfrage" im Thema erinnert an den Werturteilsstreit. Heute aber geht es nicht mehr um den verhältnismäßig schmalen Gesichtswinkel des Werturteilsstreits von 1909 oder gar der „voraussetzungslosen Wissenschaft" Virchows aus der Kulturkampfzeit. Heute haben wir es mit einer geradezu unübersehbaren Fülle epistemologischer und anderer Proleme zu tun, nicht zuletzt mit der erst heute in ihrer Virulenz durchschauten, damit allein aber bei weitem noch nicht überwundenen *Philosophie* von Karl Marx.

Nur interdisziplinäre Zusammenarbeit der sich immer weiter spezialisierenden Humanwissenschaften, dazu der Sprachanalyse, der Wissenschaftslogik, der Systemtheorie und einer Reihe anderer wissenschaftlicher Disziplinen, die zu der Zeit, als der Referent, dem das Thema „Die Unionsparteien vor der Wertfrage" aufgetragen wurde, sein Studium absolvierte, noch nicht einmal dem Namen nach bekannt waren, verspricht heute noch Aussicht auf ein fruchtbares Ergebnis dieser Hinterfragung. Auch ein weniger verfrüht auf die Welt gekommener Referent, der seine Studien bereits bei einem fortgeschritteneren Stand der Wissenschaften hätte absolvieren können, wäre da völlig überfordert. Ein einzelner kann das überhaupt nicht mehr schaffen; da braucht es ein Kollektiv hochqualifizierter Mitarbeiter oder, wenn uns das zu kollektivistisch klingt, ein hochqualifiziertes *interdisziplinäres Team.*

Jürg Zutt

Die Psychiatrie in der Bundesrepublik

Zum Zwischenbericht der Sachverständigenkommission

In heutiger Zeit, in der mehr als jemals in der Geschichte der Menschheit gesprochen, geschrieben, gehört und gelesen wird, bedarf es einer besonderen Legitimation, wenn man, wie es in diesem Aufsatz geschieht, auch noch über Geschriebenes schreibt. Der Zwischenbericht der Sachverständigenkommission zur Erarbeitung einer Enquete über die Lage der Psychiatrie in der BRD, über den hier berichtet wird, hat einen Umfang von ungefähr 30 Seiten, so daß jeder an der Lage der Psychiatrie ernstlich Interessierte ihn in der Bundestagsdrucksache 7/1124 vom 19. Oktober 1973 lesen kann. Materialsammlungen, erschienen in der Schriftenreihe des Bundesministers für Jugend, Familie und Gesundheit, geben auf ungefähr 400 Seiten genaueren Bericht, insbesondere über die stattgehabten Verhandlungen und Anhörungen. Das Wesentliche ist in dem Zwischenbericht zusammengefaßt[1].

Sinn des nachfolgenden Aufsatzes kann nur sein, kurz darzutun, was der Bericht enthält und was er in der Reformbewegung unserer psychiatrischen Einrichtungen bedeutet. Daß unsere psychiatrischen Einrichtungen sich in einer Reformbewegung befinden, kann keinem zeitgenössischen Zeitungsleser, also eigentlich keinem Zeitgenossen, entgangen sein.

Veränderte Situation

Reformiert muß werden, was veraltet ist, mag es auch zu seiner Zeit für die damaligen Zeitgenossen gut gewesen sein. Daß die psychiatrischen Einrichtungen zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts im damaligen Deutschland gut waren, daß damals von einer Reformbedürftigkeit dieser Einrichtungen nicht die Rede war, darüber besteht kein Zweifel. Heute ist das anders. Ich möchte zwei Tatsachen hervorheben, an denen der Wandel der Zeit auch für den psychiatrischen Laien sichtbar und verständlich werden kann: Man rechnet heute damit, daß etwa 10 bis 12 Prozent der Bevölkerung unseres Landes im Lauf ihres Lebens psychiatrischen Rats und psychiatrischer Hilfe bedürfen. Sicher war diese Zahl zu Beginn unseres Jahrhunderts, als unsere heutigen Einrichtungen entstanden, viel kleiner. Viele nämlich, die heutzutage zum Psychiater

[1] Der Verfasser ist durch Verwandtschaft und langjährige Zusammenarbeit mit dem Vorsitzenden der Sachverständigenkommission verbunden. Über die im Zwischenbericht dargelegten Tatsachen, Gedanken und Pläne ist er aber erst durch diesen Zwischenbericht orientiert worden.

kommen oder zu ihm gebracht werden, wurden damals innerhalb der Familie, auch innerhalb der Gemeinde, insbesondere auch der kirchlichen Gemeinde, beraten und betreut. Heute aber kann auch, wer zum Beispiel wegen eines Familienzwistes oder weil er sich in seiner beruflichen Umgebung nicht zurechtfindet, in eine Mißstimmung gerät oder im Schlaf gestört wird, den Rat des Nervenarztes aufsuchen. Nervenärzte gibt es etwa seit dem Beginn unseres Jahrhunderts.

Der wichtigste Grund, der nach einem Wandel unserer Institutionen heute verlangt, ist aber sicher, daß man, als die heutigen psychiatrischen Krankenhäuser gebaut wurden, der Meinung war, für den psychisch Gestörten, Hilfsbedürftigen sei es das beste, aus seiner gewohnten Umgebung, in der er erkrankt war, entfernt und in schonend heilsame, ländliche Umgebung verbracht zu werden. Deshalb liegen auch heute noch unsere großen psychiatrischen Krankenhäuser – früher Irrenhäuser oder Heil- und Pflegeanstalten genannt – zuallermeist in ländlicher Abgeschiedenheit, ohne Rücksicht auf das bisherige Zuhause der Kranken. Es ist schwer, den kulturellen Wandel auf seinen wahren Grund hin zu durchschauen, der den erwähnten Wandel der Anschauung mit sich gebracht hat. Aber soviel ist sicher, daß es heute gut ist, die psychisch Gestörten, psychiatrischer Hilfe Bedürftigen nicht in ländlicher Abgeschiedenheit unterzubringen, sondern möglichst in der Nähe ihrer bisherigen, gewohnten Umgebung. Wir kennen nämlich die Gefahr, daß durch die Unterbringung fern vom gewohnten Lebensraum eine Entfremdung eintritt zwischen der Familie, den Freunden, den beruflichen Mitarbeitern und dem Kranken. In den letzten Jahrzehnten ist aus diesem Grund Rehabilitation, Rückführung in den alten oder in einen angemessenen neuen Lebensraum ein hervorragendes therapeutisches Ziel geworden. Vielleicht beleuchtet es gut die heutige Situation, daß man die Erfahrung machen mußte, daß viele chronisch Kranke die Rückkehr in ein normales Leben gar nicht mehr wünschen, daß sie den Rehabilitationsbemühungen widerstreben[2].

Unter den großen Veränderungen, die sich im Lauf der letzten Jahrzehnte im Bereich der Psychiatrie eingestellt haben, muß, abgesehen von dem Erwähnten, auch die Entwicklung der sogenannten Pharmakopsychiatrie genannt werden. Das heißt, es sind Medikamente gefunden und zur Anwendung gebracht worden, die die Spannung und Erregung psychisch Kranker zu beruhigen vermögen. Das Neue an diesen Medikamenten im Vergleich zu denen früherer Zeiten ist, daß sie wirksame Beruhigung erzielen können, ohne daß gleichzeitig große Schläfrigkeit oder Schlaf eintritt. Die Einführung dieser Medikamente hatte zur Folge, daß erregte und innerlich gespannte Kranke so beruhigt werden konnten, daß besondere Einrichtungen, zum Beispiel sogenannte „Tobzellen", nicht mehr notwendig sind. Die sogenannten „unruhigen Abteilungen" sind ruhig geworden und die betreffenden Kranken zugänglich für psychotherapeutische Gespräche.

Unter den Trägern der verschiedenen Institutionen, den Ärzten in den großen

[2] Siehe dazu: J. Zutt, Freiheitsverlust und Freiheitsentziehung (Springerverlag 1970).

psychiatrischen Krankenhäusern, in den Universitätskliniken oder privaten Kliniken, den Trägern amtsärztlicher Funktionen und den niedergelassenen Nervenärzten und Psychotherapeuten herrscht heutzutage nun keineswegs Einmütigkeit in der Kritik des Bestehenden und darüber, welche Änderungen angestrebt und verwirklicht werden sollen. Im Gegenteil, vieles ist kontrovers und hindert so die Verwirklichung auch kleiner Neuerungen. Sicher spielt es dabei eine Rolle, daß der allgemeine kulturelle Wandel, der sich in unserer Zeit vollzieht, auf die psychiatrisch wissenschaftlichen Probleme unmittelbar einwirkt. Solche Einwirkung ist ja nichts Neues. Wir haben es hierzulande erlebt, es sind ungefähr 40 Jahre seitdem verstrichen, daß einflußreiche, intelligente Psychiater, Juristen und Politiker der Überzeugung waren, psychische Störungen seien durchweg Folge ererbter Anlage. Von Besonnenen vorgebrachte Einwände fanden damals kein Gehör. Tausende von Patienten wurden zwangssterilisiert, um das Übel, wie man meinte, an der Wurzel zu fassen, diejenigen nämlich auszumerzen, die die Anlage zur psychischen Störung weitervererbten. Heute erleben wir, daß wiederum die Argumente besonnener Empiriker nicht hindern können, daß zumeist Jüngere, in psychiatrischen Dingen wenig Erfahrene, die Auffassung vertreten, alle psychischen Störungen seien die Folge gesellschaftlicher Mißstände. Diese Mißstände müßten beseitigt werden, und so seien die psychischen Störungen zu heilen, ja so seien sie zu verhüten. Selbstverständlich stehen diese Auffassungen, wie gesagt, nicht frei im kulturellen Raum, sondern sie stehen im engen Zusammenhang mit kulturellen, zum Beispiel auch politischen Strömungen unserer Zeit. Das hat zur Folge, daß wissenschaftliche Objektivität es wiederum schwer hat, wie vor 40 Jahren, sich in angemessener Weise Geltung zu verschaffen.

In solcher Zeit und Situation scheint es mir ein bemerkenswertes, glückliches Ereignis, daß an psychiatrischer Wissenschaft und darauf ruhender Praxis – kurz: an den Nöten der Psychiatrie – interessierte Politiker sich zusammengefunden haben mit Psychiatern, denen die Bedeutung des praktisch Politischen in heutiger Zeit für die Psychiatrie zur Verwirklichung ihrer im Interesse der Kranken gelegenen Wünsche und Ziele so klar ist, daß sie ihre Arbeitskraft in den Dienst dieser Sache gestellt haben. Aus dieser gemeinsamen Initiative entstand die Sachverständigenkommission, bestehend aus unabhängigen Experten, zur Erarbeitung der Enquete über die Lage der Psychiatrie in der Bundesrepublik Deutschland. Schon die Zahl der Kommissionsmitglieder (24) und ihre wissenschaftliche Profilierung zeigt das anerkennenswerte Bestreben, die verschiedenen unterschiedlichen, auch kontroversen Auffassungen und Tendenzen zur Geltung kommen zu lassen. Die Kommission wird noch unterstützt durch zehn Arbeitsgruppen, die ihren Rat für Sonderfragen beisteuern. Die Kommission wurde im August 1971 gegründet. Der Zeitraum, über den der Zwischenbericht Auskunft gibt, endet in der zweiten Hälfte des Jahres 1972. Es ist vorgesehen, das Ergebnis der ganzen Enquete 1975 vorzulegen. Es soll damit dann der allgemeine Rahmen abgesteckt sein, „innerhalb dessen sich das Reformwerk einer teilweise neu zu ordnenden psychiatrischen Versorgung vollziehen" soll.

Die Empfehlungen des Zwischenberichts

Das Kernstück des Zwischenberichts sind die Empfehlungen. Es wird empfohlen, die psychisch Kranken den körperlich Kranken gleichzustellen. Zugleich damit soll auch dem Bedürfnis der Körpermedizin nach psychiatrischer Diagnostik, Beratung und Behandlung Rechnung getragen werden. Die Integration der Psychiatrie in die Allgemeinmedizin soll auf allen Ebenen der Versorgung erfolgen. Die Bundesrepublik soll in *Standardversorgungsgebiete* eingeteilt werden, deren Größe zwischen 100 000 und 350 000 Einwohnern liegen soll. Innerhalb eines solchen Standardversorgungsgebiets sollen alle der Primärprävention, der Früherkennung, der Krisenintervention, der Frühbehandlung, der Behandlung, der Rehabilitation und Nachbetreuung seelisch Kranker, beziehungsweise seelisch oder geistig Behinderter dienenden Personen und Einrichtungen zusammenwirken.

Der funktionelle Mittelpunkt eines solchen Standardversorgungsgebiets soll entweder die psychiatrische Abteilung an einem Allgemeinkrankenhaus oder ein psychiatrisches Behandlungszentrum sein. Die Abteilungen an Allgemeinkrankenhäusern sollen nicht mehr als zweihundert Betten umfassen, wobei in dieser Zahl auch Tag- und Nachtklinik-Patienten einbegriffen sind. Es muß auch in Erwägung gezogen werden, je nach den örtlichen Verhältnissen mit einer kleineren Bettenzahl zu beginnen und sie allmählich auf die erwünschte Größe zu bringen. In Gebieten, in denen sich eine Angliederung einer psychiatrischen Abteilung an ein Allgemeinkrankenhaus nicht verwirklichen läßt, soll ein selbständiges psychiatrisches Behandlungszentrum errichtet werden. Die Gesamtbettenzahl eines solchen Behandlungszentrums soll 600 keinesfalls überschreiten. Es soll aber alle Kategorien von psychisch Gestörten in den dafür erforderlichen Abteilungen oder Sondereinrichtungen versorgen können. Es wäre gut, wenn ein solches Behandlungszentrum einem Allgemeinkrankenhaus geographisch und funktionell zugeordnet wäre. Bestehende psychiatrische Landeskrankenhäuser können als Behandlungszentrum den Kern eines Standardversorgungsgebiets bilden, wenn sie von ihrer gegenwärtigen Überbelastung und Überbelegung befreit sind. Hier zeigt sich eine schöne Aufgabe für die Leiter der nach heutigen Begriffen überdimensionierten, daher überbelasteten psychiatrischen Krankenhäuser, an den notwendigen Reformen mitzuwirken.

Neben diesen den Mittelpunkt eines Standardversorgungsgebiets bildenden Institutionen wird in den Empfehlungen auf die Bedeutung ambulanter, halbstationärer und flankierender Dienste hingewiesen. Hier sind natürlich die Ärzte für Allgemeinmedizin, die Fachärzte für Psychiatrie, Psychotherapie und andere verwandte Sachdisziplinen genannt, aber auch Nichtärzte, Psychologen, Psychagogen und vergleichbare Berufe. Ausdrücklich genannt sind die Gesundheitsämter und Beratungsstellen für Gemüts- und Nervenkranke. Es sind Tages- und Nachtkliniken genannt. Die ersteren für Patienten, die ein Zuhause haben, doch in der freien beruflichen Arbeit sich nicht halten, aber in Tagkliniken Beschäftigung und gleichzeitig Behandlung finden können.

Nachtkliniken sind – umgekehrt – für Patienten, die kein Zuhause haben, aber beruflich irgendwo eingegliedert sind. Es werden auch Wohnheime genannt, in denen Behinderte und Gefährdete unterkommen können und eine gewisse Betreuung finden.

Es sollen *Sondereinrichtungen* geschaffen werden für je besondere Gruppen Gefährdeter oder Hilfsbedürftiger. Selbstverständlich spielen hier die psychisch kranken *alten Menschen* eine große Rolle. Der Anteil der psychisch Kranken über 65 Jahren ist in den letzten 20 Jahren in psychiatrischen Krankenhäusern stetig angestiegen. Er nähert sich teilweise 50 Prozent der jährlichen Neuaufnahmen. Eine gleiche Entwicklung zeigt sich in den Krankenhausstatistiken der meisten Industrieländer, und es ist mit einem weiteren Anstieg in den nächsten Jahren zu rechnen. Bei dieser Patientengruppe ist die Verbindung der psychiatrischen Betreuung mit einer allgemeinmedizinischen, vor allen Dingen internistischen besonders wichtig. Zur Zeit fehlt es den meisten psychiatrischen Landeskrankenhäusern an einer engen Zusammenarbeit mit Krankenhausabteilungen der inneren Medizin. Viele dieser Kranken sind daher auch in Spezialabteilungen für innere Medizin fehluntergebracht, wo ihnen die psychiatrische Betreuung fehlt.

Für psychisch kranke *Kinder und Jugendliche* ist wegen der kleineren Zahl des versorgungsbedürftigen Personenkreises ein kinder- und jugendpsychiatrisches Zentrum lediglich für einen Bereich von 300 000 bis 600 000 Einwohnern erforderlich, also ein Jugendzentrum ungefähr für zwei Standardversorgungsgebiete der Psychiatrie. Die Koordination dieser Einrichtungen mit den Erziehungsberatungsstellen und ihnen verwandten Institutionen muß selbstverständlich angestrebt werden. Aber auch hier ist es notwendig, die Ärzte für Allgemeinmedizin und die niedergelassenen Fachärzte besonders zu interessieren, auch die im schulpsychologischen Dienst Tätigen und die Gesundheitsämter.

Auch die große Zahl der *Alkohol-, Arzneimittel- und Drogenabhängigen* wirft organisatorische Fragen auf. Erfahrungen liegen in erster Linie mit Alkoholkranken vor. Die Therapie der Drogen- und Arzneimittelabhängigen erfordert ähnliche Einrichtungen, nämlich solche für die Kontaktaufnahme, die Entgiftung, die Entwöhnung und die Rehabilitation. Diese Einrichtungen können daher in Personalunion mit den Institutionen für Alkoholkranke geschaffen werden. Es müssen angemessene und spezifische Kontaktangebote für junge Menschen unter Beteiligung der verschiedenen Berufsgruppen entwickelt werden. Ziel ist der Aufbau einer therapeutischen Kette, deren Glieder von der Kontaktaufnahme bis zur Rehabilitation und Genesung reichen. Psychotherapeutische Methoden und gruppendynamische Grundsätze werden hier von Bedeutung. Auch qualifizierte Selbsthilfegruppen, in denen Geheilte den noch Süchtigen helfen, können einbezogen werden.

Zum Thema der geistig Behinderten findet sich in dem Zwischenbericht die interessante Feststellung, daß langfristige Unterbringung erwachsener geistig Behinderter in psychiatrischen Krankenhäusern, wo sie in einigen Bundesländern einen erheblichen Anteil der Langzeitpatienten ausmachen, im Grund genommen eine Fehlplazierung ist.

Die Sachverständigenkommission empfiehlt deshalb eine Vermehrung besonderer Einrichtungen für erwachsene geistig Behinderte, die über die notwendigen heilpädagogischen und lebenspraktisch-rehabilitativen Betreuungsprogramme, zugeschnitten auf diesen Personenkreis, verfügen. Fehlplaziert in den derzeitigen Landeskrankenhäusern und sicher auch in den neuen psychiatrischen Abteilungen und Behandlungszentren sind sinnes- und sprachbehindert psychisch Kranke, beispielsweise Taubstumme, die einer Spezialbehandlung bedürfen.

Unter den Sondereinrichtungen werden auch die *Universitätskliniken* genannt als *Forschungs- und Ausbildungsstätten,* wobei betont wird, daß Forschung nicht nur in diesen Universitätskliniken betrieben werden sollte. Psychotherapeutische Institute, die in der Regel mit einer psychiatrischen Abteilung oder einem psychiatrischen Behandlungszentrum locker verbunden sein sollten, müssen wegen des Bedarfs an derartigen Behandlungsmöglichkeiten und auch wegen ihrer Weiterbildungsfunktion vermehrt werden. Es steht auch außer Zweifel, daß das Gebiet der psychosomatischen Medizin durch die Verbesserung diagnostischer und therapeutischer Möglichkeiten weiter an Bedeutung gewinnen wird. Die Kommission sieht sich im gegenwärtigen Augenblick aber noch nicht in der Lage, über den notwendigen Ausbau detaillierte Vorschläge zu machen.

Spezialeinrichtungen zur *Beratung und Behandlung von Anfallskranken* müssen geschaffen werden, wobei es genügt, daß eine Ambulanz für Anfallskranke etwa für 600 000 Personen zur Verfügung steht. Angliederung dieser Ambulanzen an psychiatrische Abteilungen in einem Schwerpunktkrankenhaus oder an eine Universitätsklinik ist zu empfehlen.

Gerichtlich untergebrachte psychisch Kranke oder psychisch abnorme Rechtsbrecher müssen in Sonderabteilungen untergebracht werden, wobei die wiederholt straffällig gewordenen Alkoholiker besonders zu bedenken sind.

In einem besonderen Kapitel wird in den Empfehlungen darauf hingewiesen, wie notwendig eine wirksame *Koordination* im System der beratenden, betreuenden und therapeutischen Angebote für psychisch Kranke und Behinderte ist. Diese notwendige Zusammenarbeit dürfe „nicht dem Zufall örtlicher Gegebenheiten und menschlicher Kontakte überlassen" bleiben, es empfehle sich die Einrichtung geeigneter Koordinierungsgremien. Diese Gremien könnten der Gesundheitsverwaltung, auch der Kommunalverwaltung, angegliedert werden. Es sollten auch bei den Landesregierungen Planungskommissionen oder psychiatrische Beiräte gebildet werden – wie sie in Nachbarländern schon bestehen –, die die Regierung laufend über Veränderungen in der Bedarfsentwicklung und Bedarfsabdeckung, über praktisch relevante wissenschaftliche Ergebnisse, neue Behandlungsarten und Einrichtungstypen unterrichten. Um diese Aufgabe erfüllen zu können, benötigen die Planungskommissionen laufend Informationen aus der epidemeologischen und evaluativen (auf die Abschätzung des Erfolgs und der Wirtschaftlichkeit von Maßnahmen und Einrichtungen gerichtete) Forschung und aus einem Informationssystem, das laufend Daten zur Verfügung stellt über Bedarfs-

entwicklung und Nutzung bestehender Einrichtungen. Dem Auf- und Ausbau eines solchen Gesundheitsinformationssystems komme besondere Bedeutung zu. Die bisherige Arbeit der Sachverständigenkommission habe nämlich deutlich gezeigt, daß diese für eine Analyse der Versorgungssituation und für die Planung unerläßlichen Grunddaten zum überwiegenden Teil gar nicht greifbar sind. Dies sei ein grober Mißstand. Die Schaffung einer Institution, die eine solche Information leisten kann, wird für erforderlich gehalten, um zu verhüten, daß der vom Deutschen Bundestag gegebene starke Impuls zur Verbesserung der psychiatrischen Versorgung nicht im Sand verläuft oder der Aufbau eines neu zu ordnenden psychiatrischen Versorgungssystems sich nicht heillos zersplittert.

In einem besonderen Abschnitt wird der Befürchtung vorgebeugt, daß durch die notwendige Integration ambulanter Dienste in das Versorgungssystem die Institution des *niedergelassenen Nervenarztes* an Bedeutung verlieren könne. Es ergebe sich vielmehr für ihn die Möglichkeit einer in mancher Hinsicht fruchtbaren Zusammenarbeit.

In einem Absatz über *Aus-, Weiter- und Fortbildung* sieht die Kommission sich zwar noch nicht in der Lage, Bedarfsschätzungen und darauf begründete detaillierte Empfehlungen vorzulegen, sie weist aber auf die generelle Notwendigkeit einer Stärkung der Ausbildungskapazität und einer Förderung geeigneter Ausbildungs- und Studiengänge, die zu psychiatrischen Fachberufen führen, mit Nachdruck hin. Denn neben der Vermehrung des Fachpersonals sei auch eine qualitative Verbesserung der Ausbildung zur Erfüllung der im Vergleich zu früheren Zeiten teilweise wesentlich veränderten Aufgaben in der psychiatrischen Gesundheitsfürsorge und Vorsorge notwendig.

Es müsse dafür Sorge getragen werden, daß niedergelassene Allgemeinärzte ohne psychiatrische oder psychotherapeutische Fachausbildung, bei denen der größte Teil psychisch Kranker ja erstmals Rat hole oder Hilfe suche, für die damit verbundenen Aufgaben besser ausgerüstet werden. Eine stärkere Berücksichtigung psychiatrisch-psychotherapeutischen Wissens im Rahmen der Ausbildung der Medizinstudenten und im Rahmen der Weiterbildung vor allem zum Arzt für Allgemeinmedizin, innere Medizin, Kinderheilkunde, Frauenheilkunde sei notwendig. Das Ziel müsse es sein, daß jeder niedergelassene Arzt über das Rüstzeug verfügt, die wichtigsten seelischen Erkrankungen zu erkennen und diejenigen davon selbst zu behandeln, die mit den ihm zur Verfügung stehenden Mitteln versorgt werden können. Er muß aber auch in der Lage sein, die Grenzen seiner Behandlungsmöglichkeiten zu erkennen und zu entscheiden, welcher diagnostischen oder Behandlungseinrichtung ein psychisch Kranker zuzuführen ist, wenn er ihn selbst nicht mehr diagnostizieren und behandeln kann. Die psychiatrisch-psychotherapeutische Weiterbildung klinisch tätiger Psychologen bedarf dringend einer Verbesserung. Die Ermittlung der Sachverständigenkommission zu diesem Fragenkomplex sind noch nicht abgeschlossen. Die Notwendigkeit der Beteiligung psychiatrischer Einrichtungen an der Weiterbildung klinisch tätiger Psychologen kann aber schon mit Nachdruck vertreten werden.

Sozialarbeiter gewinnen im Zusammenhang mit der wachsenden Bedeutung sozialer und sozialtherapeutischer Maßnahmen und Einrichtungen im Rahmen der psychiatrischen Gesundheitsvorsorge und Fürsorge wachsende Bedeutung. Die Kommission sieht es als einen Mangel an, daß es in der Bundesrepublik Deutschland kein einheitliches Berufsbild des Arbeitstherapeuten gibt, daß ausreichende Ausbildungsmöglichkeiten nicht vorhanden sind. Abschließend heißt es in dem Absatz über die Aus-, Weiter- und Fortbildung: „Eine bessere Schulung im psychologischen Umgang mit dem Kranken ist auch für alle anderen unmittelbar in der Krankenversorgung tätigen Berufsgruppen dringend erwünscht, nicht zuletzt um das humanitäre Empfinden und Handeln in einer Medizin zu wahren, die durch ihre technischen Fortschritte Gefahr läuft, sich von den seelischen Problemen des Kranken zu entfernen." – Hier scheint mir eine kritische Bemerkung am Platz: Was not tut, ist liebevoller, verständnisvoller, vor allem geduldiger Umgang mit den Kranken. Daß der offensichtlich häufige Mangel daran durch „Schulung" im modernen Sinn zu beheben ist, scheint mir doch fraglich. Eher würde ich an die Wirkung eines belehrenden Vorbilds denken.

Es wird dann in den Empfehlungen kein Zweifel gelassen, daß sich ihre Verwirklichung überwiegend nur in langfristigen Programmen vollziehen kann. Es wird betont, daß darüber nicht vergessen werden darf, daß *Sofortmaßnahmen* ergriffen werden müssen, um der großen Anzahl psychisch Kranker und Behinderter zu helfen, die heute noch unter elenden und – wie es heißt – zum Teil menschenunwürdig zu bezeichnenden Umständen leben müßte. Über diese unwürdigen Zustände sind im Landschaftsverband Rheinland im Lauf der letzten Jahre exemplarische Untersuchungen angestellt worden, durch deren Ergebnis die Umstände, unter denen die Kranken zu leben haben, belegt werden. Als Beispiel seien angeführt: Durchschnittlich kommt auf sechs Kranke ein Waschbecken. Manche Kranke müssen allerdings ihr Waschbecken mit mehr als 20 Kranken teilen. Oder: Elf Prozent der Kranken schlafen in Sälen mit 21 und auch mehr anderen Kranken zusammen. Es wird verlangt, daß sofort dafür gesorgt wird, daß die Kranken ausreichend sanitäre Ausstattungen haben, eigenen Nachttisch, eigenen Schrank für ihr Eigentum, Ermöglichung des Tragens eigener Kleidung, ferner eine gerechte Entlohnung für die Arbeit, die die Kranken leisten.

Obwohl es in den Schlußbemerkungen des Zwischenberichts heißt, der Beschluß des Deutschen Bundestags vom 23. 6. 1971, der zugeleitete Zwischenbericht, die daraus abgeleitete Notwendigkeit von Sofortmaßnahmen zeigten an, daß die Reform bereits begonnen hat, muß man sich darüber im klaren sein, daß, so groß und anerkennenswert die Leistungen der Enquetekommission sind, im wesentlichen vorläufig alles Empfehlungen sind und Pläne. Es scheint mir, dies sei typisch für unsere Zeit, in der die Losung gilt: Das Planen ist des Forschers Lust! Vielleicht kommt „dem Zufall örtlicher Gegebenheiten und menschlicher Kontakte" für die Verwirklichung der Pläne doch eine größere Bedeutung zu, als die Mitglieder der Kommission zu glauben scheinen. In diesem Sinn wünschen wir Glück und Segen zur Verwirklichung der Pläne und daß jeder nach seinen Möglichkeiten zu dieser Verwirklichung beiträgt.

UMSCHAU

DDR-Sozialismus und Religion

Wohl zur Vorbereitung der Weltjugendfestspiele in Ost-Berlin 1973 wurde vom „Zentralinstitut für Jugendforschung" (Leipzig) in der Zeit vom 7. 3. bis 30. 4. 1973 eine geheime und einmalige Erhebung unter den Jugendlichen der DDR durchgeführt. Da etwa seit 1963 in der DDR keine Ergebnisse über die Situation der Jugend mehr publiziert werden, kann über den Erfolg dieser Umfrage (unter Leitung von Prof. Dr. W. Friedrich) nicht berichtet werden. Doch bereits die 100 Fragen an junge Menschen verraten nicht nur die Unterstellungen, sondern auch die Ängste sozialistischer Machthaber. Von diesem Fragebogen soll deshalb hier die Rede sein, wobei nicht bestritten werden kann, daß die Antworten auf ihn noch interessanter wären.

Von den 100 Fragen beschäftigten sich sieben mit den Weltjugendfestspielen, acht mit der FDJ, 50 mit der Politik der DDR und 35 mit den Problemen um Weltanschauung und Religion, Glaube und Kirche. Allein ein Drittel aller Fragen erforscht also die weltanschauliche Orientierung. Läßt man die Frage nach dem Abhören westdeutscher Sender, nach der Kenntnis „des Feindes des Sozialismus", nach der „Abgrenzungspolitik der DDR" und „ihrer Richtigkeit" einmal beiseite, dann findet sich in den Fragen nach der Weltanschauung das ganze Arsenal jener antimetaphysischen Einstellung eines alten Marxismus, wie er gestriger nicht gedacht werden kann.

Eine erste Fragengruppe gilt den ideologischen Grundlagen des marxistischen Systems. Es wurden die folgenden Grundsätze aufgeführt und es wird gefragt, ob sie der persönlichen Meinung der Jugendlichen entsprechen oder nicht: „12. Es gibt kein überirdisches Wesen, das die Natur und den Menschen geschaffen hat. 13. Alle Ereignisse in Natur und Gesellschaft sind nur von den Naturgesetzen, den Gesetzen der gesellschaftlichen Entwicklung und vom Handeln des Menschen abhängig. 14. Durch die Ergebnisse der Wissenschaft wurde die Religion widerlegt. 15. Der Marxismus-Leninismus ist die einzig wissenschaftlich begründete Weltanschauung." In diesen Fragen wird mehr oder weniger deutlich jenes Wissen abgefragt, das seit Jahren in den offiziellen Schulbüchern den Jugendlichen der DDR indoktriniert wird, etwa in „Einführung in den dialektischen und historischen Materialismus" (Berlin-Ost ^{3}1973).

Ein zweiter Problemkreis greift Fragen um Materie und Denken, also eigentlich philosophische Thesen auf: „48. Es gibt kein überirdisches Wesen, welches das Schicksal der Welt und der Menschen lenkt. 49. Die Materie (die Natur) war früher als das Denken. 50. Das Leben des Menschen geht nach dem Tod in irgendeiner Form weiter. 51. Christen können leichter als andere mit Schicksalsschlägen fertig werden, da sie im Glauben Trost finden. 52. Die Religion wird mit der weiteren Entwicklung aussterben. 53. Nur die marxistisch-leninistische Weltanschauung stellt einen richtigen Leitfaden für mein Handeln dar." Nr. 60 stellt dann konkret die Frage: „Welche Weltanschauung vertreten Sie? a) die marxistisch-leninistische Weltanschauung? b) eine andere atheistische Weltanschauung? c) Ich bin überzeugt von einer Religion und deren Gott d) andere weltanschauliche Ansichten? e) Ich habe mich noch nicht festgelegt. Diese Fragen erkunden also, inwieweit die philosophischen Grundlagen des Systems übernommen wurden und inwieweit sie bereits ins Leben umgesetzt werden. Frage 50 gibt natürlich beschönigend die marxistische Theorie wieder oder ironisiert über die Unsterblichkeitshoffnung des Menschen. Diese stellt eben – wie H. Rolfes in „Der Sinn des Lebens im

marxistischen Denken" (Düsseldorf 1971) herausgearbeitet hat – für den marxistischen Philosophen ein unlösbares Problem dar.

Die dritte Fragengruppe beschäftigt sich mit einem Randproblem; aber daß solche Dinge der Frage würdig sind, läßt aufhorchen: „76. Tragen Sie Gegenstände, die eine religiöse Bedeutung haben könnten (Kreuz am Kettchen, Heiligen-Bilder, Medaillons usw.)? 77. Ist das Tragen dieser Gegenstände Ihrer Meinung nach vor allem: a) Ausdruck einer überzeugten religiösen Haltung? b) Ausdruck von Unklarheit (Suche) in weltanschaulichen Fragen? c) Modeschmuck? d) Erfolgt aus anderen Gründen?" Das äußere Bezeugen des Glaubens muß einen sozialistischen Staat in seinem totalitären Anspruch sehr beunruhigen. Mit den genannten Fragen in der DDR stimmt das Verbot in der CSSR überein, weiterhin Devotionalien herzustellen. Die Bekundung des Glaubens soll aus der Öffentlichkeit ausgetrieben werden. Eine Religion purer Innerlichkeit wird angestrebt, als ob sie weniger „gefährlich" wäre!

Die letzte und größte Fragenfolge (84–97) geht den religiösen Einstellungen junger Menschen in aller Tiefe und Breite nach. Es wird gefragt, ob man Interesse an weltanschaulichen Fragen habe, ob man sich in der Familie über solche weltanschauliche Fragen (wie entstand die Welt, gibt es einen Gott, einen Weltgeist, gibt es ein Weiterleben nach dem Tod usw.) unterhalte, ob man religiöse Literatur kenne und lese, ob man religiöse Veranstaltungen besuche, ob man für eine kirchliche Trauung sei, ob man die Kinder zur Konfirmation oder zur Ersten Kommunion führe, ob man für die sozialistische Namensgebung (anstelle der Taufe) sei usw. Diese gezielten Fragen dringen in den Intimbereich religiöser Einstellungen und christlichen Verhaltens vor. Sie wollen testen, ob noch „alte" Formen und Inhalte des Glaubens des Lebens des „neuen Menschen" im Sozialismus bestimmen.

Soweit die Fragen. Eigentlich bezeugen sie mehr die Ängste von Machthabern, die ihres Volks nicht sicher sind, als ein wissenschaftliches Interesse an der Jugend. Wäre der Sozialismus wirklich so siegreich, müßte mit der Erstellung einer neuen Basis auch der Überbau, also die Religion und der Glaube, schrittweise, aber fortschreitend verschwinden. Darf man also der in den DDR-Lehrbüchern zur Schau getragenen ideologischen Zuversicht nicht trauen? Sind das zur Selbstberuhigung wiederholte Lippenbekenntnisse? Oder steht hinter diesen Fragen nur die Neugier jenes Gärtners, der montags eine Zwiebel vergräbt und dienstags sie schon wieder ausgräbt, um ihr Wachstum zu kontrollieren? Ideologische Ungeduld? Marxistischer Zweifel? Bekümmerter „Glaube"? Wie auch immer: kämpferisch ist dieser Sozialismus auf jeden Fall und mit allen Mitteln der (sanften und brutalen) Gewalt. Die Kirchen in der DDR bekommen diese und jene Gewalt zu spüren. Aber ein solcher Fragebogen sollte die Kirchen doch mehr aufrichten als beunruhigen: Die Regierung des totalitären Staats nimmt sie und ihre Botschaft sehr ernst – sonst würde sie nicht so ängstlich-besorgte Fragen an die jungen Menschen stellen.

Es ist nicht ausgeschlossen, daß das neue „Jugendgesetz der DDR. Gesetz über die Teilnahme der Jugend an der Gestaltung der entwickelten sozialistischen Gesellschaft und über ihre allseitige Förderung in der DDR vom 28. 1. 1974" (vgl. Neues Deutschland vom 2. 2. 1974, 9–11) eine erste Reaktion der DDR-Führung auf die in dem genannten Fragebogen erhobene Jugendsituation darstellt. An diesem neuen Gesetz, das bislang in der BRD wenig beachtet wurde, ist bemerkenswert, daß der Einfluß der Eltern und der Familie auf die Kinder beträchtlich eingeschränkt wird, daß die schier allmächtige Funktion der FDJ stark herausgestrichen wird (es heißt z. B. in § 22, 2: „Die Leitungen der Freien Deutschen Jugend sind berechtigt, über die Zulassung zum Studium mitzuentscheiden"), daß die „sozialistische Persönlichkeit" (§ 1,1) die Zielvorstellung der „sozialistischen Erziehung" darstellt, wobei recht unklar bleibt, was nun diese „sozialistische Persönlichkeit" eigentlich ausmacht, und daß andere Gliederungen (außer der FDJ) oder freie Gruppen und Träger (etwa Kirchen) mit keinem Wort erwähnt werden.

Natürlich wird in diesem Gesetz gefordert: „Alle jungen Menschen sollen sich durch sozialistische Arbeitseinstellung und solides Wissen und Können auszeichnen, hohe moralische und kulturelle Werte ihr eigen nennen und aktiv am gesellschaftlichen und politischen Leben, an der Leitung von Staat und Gesellschaft teilnehmen. Ihr Streben, sich den Marxismus-Leninismus, die wissenschaftliche Weltanschauung der Arbeiterklasse anzueignen und sich offensiv mit der imperialistischen Ideologie auseinanderzusetzen, wird allseitig gefördert" (§ 1, 2).

Mit einem solchen Text wird aber die Befürchtung nicht ausgeräumt, daß die recht formelhaften Belehrungen und Festsetzungen dieses „Jugendgesetzes" „Pflichtübungen" einer sozialistischen Persönlichkeit sind und an der konkreten Wirklichkeit des Jugendlichen in der DDR vorbeigehen. Es kann allerdings nicht bestritten werden, daß der in diesem Gesetz verordnete „Sinn und Inhalt des Lebens der Jugend" (Einleitung zum Gesetz: „Alles zu tun für die Sicherung des Friedens, für das Glück des Volkes, für die Interessen der Arbeiterklasse und aller Werktätigen") die Wirklichkeit bestimmt, begrenzt und beeinträchtigt. *Kilian Fröhlich*

Die Kabbala und der Rückzug in die Innerlichkeit

Gegenwärtig ist ein weitverbreitetes Unbehagen über die Folgeerscheinungen unserer technisch-industriellen Zivilisation zu beobachten. Prognosen über die „Grenzen des Wachstums" haben dem Fortschrittsglauben einen schweren Schlag versetzt. In Ballungsgebieten schreitet die Verkümmerung menschlicher Beziehungen voran, was zu Vereinsamung und seelischen Depressionen führt. Die Hoffnung, durch radikale Reformen eine bessere Welt aufzubauen, ist weithin geschwunden. Daher darf man sich nicht wundern, wenn sich die Tendenz zu einem Rückzug in die Innerlichkeit verstärkt. Es wäre jedoch ein tragischer Irrtum, die Wendung nach innen sofort als Hinwendung zu kirchlicher Frömmigkeit auszulegen. Denn viele fühlen sich von der Institution Kirche abgestoßen; sie nehmen ihre Zuflucht zu mystischen Strömungen verschiedenster Art, angefangen von der Jesus-people-Bewegung bis zum Zen-Buddhismus. Im Rahmen dieses mystisch-meditativen Trends muß auch das neu erwachte Interesse an der Kabbala gesehen werden.

Im Jahr 1973 sind im Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, zwei Bücher von *Gershom Scholem* herausgekommen: „Zur Kabbala und ihrer Symbolik" (zit.: K) und „Judaica III – Studien zur jüdischen Mystik" (zit.: J). Gershom Scholem gilt als einer der besten Kenner der geheimnisvollen und fremdartigen Welt der Kabbala. Wörtlich übersetzt heißt Kabbala soviel wie Überlieferung. Sie umfaßt die verschiedensten mystischen Traditionen des Judentums. Das bekannteste und einflußreichste Werk der Kabbala ist das aus dem Ende des 13. Jahrhunderts stammende Buch Sohar, das „Buch des Glanzes". Es galt lange Zeit als heiliger Text mit geradezu kanonischem Ansehen. Unter dem Einfluß der europäischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts ist jedoch das Verständnis für die Kabbala fast völlig verlorengegangen. „Ratlos und verlegen stand man vor einer Welt, in der es sich nicht so sehr um bündige Begriffe handelte, die man entwikkeln konnte, sondern eben um Symbole von besonderer Art: um Symbole nämlich, in denen sich die seelischen Erfahrungen der Mystiker mit den historischen Erfahrungen der jüdischen Gemeinschaft fast unlöslich verschränkten oder in der Tat eine rätselhafte Einheit bildeten" (K 8).

Die Geschichte des jüdischen Volkes ist vor allem von der Erfahrung des Exils geprägt, die von den Kabbalisten als Symbol einer kosmischen Erfahrung gedeutet wurde: Die Welt, in der wir leben, erscheint insgesamt als Fremde, als „Exil"; daher bricht immer wieder die Sehnsucht nach der wahren Heimat durch, in der der Mensch Geborgenheit und Ruhe finden kann. Natürlich kennt auch

die christliche Mystik die Erfahrung der Heimatlosigkeit des Menschen in dieser Welt. Es läßt sich sogar feststellen, daß die Mystik gerade in Zeiten der Not und der Unsicherheit zu besonderer Blüte gelangte. Nach Gershom Scholem ist jede Mystik, insoweit sie als historisches Phänomen betrachtet wird, ein „Produkt von Krisen" (K 49). Während sich jedoch die christliche Mystik in der Regel darauf beschränkt, die Beziehungen der menschlichen Seele zu Gott in ihren Höhen und Tiefen darzustellen, geht es der Kabbala vor allem um die Stellung des Menschen in Geschichte und Kosmos. Diese weltoffene und ganzheitliche Betrachtungsweise kommt der heutigen Mentalität sehr entgegen. Das Ziel der Kabbala ist nicht die Versenkung in den „Seelengrund", sondern der Abstieg in den geheimnisvollen Grund der Welt. In diesem Zusammenhang ist es durchaus verständlich, daß auch Ernst Bloch als marxistischer Philosoph mit romantischem Einschlag der Kabbala positive Seiten abzugewinnen vermag (vgl. die Ausführungen Blochs über den „Adam Kadmon", in: Atheismus im Christentum, Frankfurt 1968, 198–200).

Dem oberflächlichen Betrachter mag die Kabbala nur als ein willkürliches Spiel mit Zahlen und Buchstaben erscheinen; alles Spekulieren über Buchstabenkombinationen und Zahlenwerte ist jedoch ein Mittel mystischer Weltbetrachtung, die alles Äußere als Ausdruck (Sprache oder Schrift) eines Inneren versteht. Es läßt sich allerdings nicht leugnen, daß die kabbalistische Bibelauslegung am Wortsinn vorbeigeht und gelegentlich zu bedenklichen Ergebnissen kommt. So wird die Einheit von Gott und Mensch mit dem Hinweis begründet, daß die vier Buchstaben des Gottesnamens Jahwe (Jod, He, Waw, He) denselben Zahlenwert haben wie das Wort Adam (Mensch). Die Methode, die Bibelworte mit Hilfe ihres Zahlenwerts auszulegen, heißt Gematria. „Die Urwelt des Menschen, sowohl des kreatürlichen als des ungeschaffenen, nur eben im *Adam Kadmon* entfalteten, ist der Bereich, auf den sich, wie der Sohar immer wiederholt, alle seine esoterische Rede bezieht. Denn jene geheime Welt des im Symbol des Menschen erscheinenden Gottes ist beides zugleich: sie ist die Welt des ‚inneren' Menschen, aber auch der Bezirk, der sich nur dem gläubigen Sinn in der Kontemplation eröffnet und den der Sohar als ‚Geheimnis des Glaubens', *rasa de-mehemanutha*, vorstellt" (K 139 f.). Das ganze Bemühen der Kabbalisten zielt darauf ab, jene „geheime Welt" zu ergründen, in der die faßbare Welt ihren Ursprung hat. Eine besondere Rolle spielen dabei die zehn Sefiroth (von *safar* = zählen) und die Gottesnamen, die in der Tora zu finden sind. „Wenn die Kabbalisten von göttlichen Attributen und Sefiroth sprechen, so beschreiben sie diese verborgene Welt unter zehn Aspekten; wenn sie dagegen von göttlichen Namen und Buchstaben sprechen, müssen sie notwendigerweise auf die zweiundzwanzig Konsonanten des hebräischen Alphabets zurückgreifen, in denen die Tora niedergeschrieben ist, das heißt nach ihrer Auffassung, in denen ihr verborgenes Wesen kommunizierbar geworden ist" (K 54).

Während die rabbinische Theologie immer den Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf betonte, suchten die Kabbalisten den Prozeß der Schöpfung mit Hilfe der verschiedenartigsten, zum Teil aus Mythos und Gnosis bekannten Bilder zu beschreiben. Der gestaltlose Grund, aus dem alle Gestalten hervorgehen, wird *En-Sof* genannt. „Es ist ohne jede Formung: weder Frage noch Begriff, der aus der denkenden Betrachtung stammt, erreichen es. Aber aus dem Allerverborgensten, aus dem heraus der Abstieg des *En-Sof* [in den Bereich der Sefiroth] beginnt, leuchtet ein ganz subtiles Licht noch unerkennbar auf, ganz verborgen wie eine Nadelspitze. Erst von da an strahlt aus dem Urgedanken ein Licht an einen Ort aus, an dem die Urformen aller Buchstaben sind und aus dem sie entspringen" (Sohar I, 21a; zit. J 126). Eine solche Lichtsymbolik, wie sie in Mythos und Gnosis vorherrscht, widerspricht an sich der orthodoxen Richtung des Judentums. In der Religionsgeschichte wird ja die Überwindung des Mythos als eine der Hauptleistungen des Judentums gerühmt. „Gegen die pantheistische All-Einheit von Gott, Kosmos

und Mensch im Mythos, gegen die Naturmythen der vorderasiatischen Religionen, suchte das Judentum einen Abgrund zwischen allen drei Sphären aufzureißen, der besonders zwischen dem Schöpfer und seiner Kreatur hier wesentlich unüberbrückbar blieb. Die bilderlose Gottesverehrung des Judentums enthielt eben in ihrer Bilderlosigkeit die Absage, ja die polemische Verwerfung der Welt der Bilder und Symbole, in denen die mythische Welt zur Sprache kommt" (K 118).

In der Kabbala ist jedoch die entgegengesetzte Tendenz zu beobachten. Gershom Scholem spricht geradezu von einer „Re-Mythisierung der Tora" (K 127). Das normative rabbinische Judentum, die Halacha, hatte zu einer „Abtrennung des Gesetzes von seinen emotionalen Wurzeln" (K 128) geführt. Dadurch war ein Vakuum entstanden, in das die Kabbala mit ihrer gefühlsbetonten und volksnahen Frömmigkeit eindrang. „Die jüdische Philosophie hat für die Vornehmheit, mit der sie sich von den primitiven Schichten des menschlichen Lebens abgewandt hat, einen hohen Preis bezahlt. Sie hat jene Ängste, aus denen Mythen geschaffen werden, nicht zum Problem gemacht" (K 133). Das zeigt sich vor allem in der Einstellung zum Problem des Bösen und des Dämonischen in der Welt. „Der Sinn für die Realität des Bösen und für das Grauen des Dämonischen, dem die Kabbalisten zu begegnen strebten, statt ihm, wie die Philosophen, auszuweichen, verband ihre Bestrebungen in einem zentralen Punkte mit den Anliegen des Volksglaubens und all den Gestaltungen des jüdischen Lebens, in denen diese Ängste ihren Ausdruck fanden" (K 133 f.).

Der „Sinn für die Realität des Bösen" hat vor allem bei *Isaak Luria* (1534–1572) zu einer mythisch-spekulativen Ausweitung der Lehre vom Sündenfall geführt. Er vertrat die Ansicht, daß es bereits im Schöpfungsprozeß zu einer Krise, zum sogenannten „Bruch der Gefäße" gekommen sei. „Dies ist die entscheidende Krise allen göttlichen und kreatürlichen Seins, der ‚Bruch der Gefäße', von Luria auch mit einem soharistischen Bild das ‚Sterben der Urkönige' genannt. Deutet doch der Sohar die Liste der Könige Edoms in Gen. 36, die regierten und starben, ‚bevor noch Könige über Israel regierten', auf die Präexistenz von Welten der richtenden Gewalt, die an der Hypertrophie dieses Elements in ihnen zugrunde gingen" (K 150). Dieses in mythische Bilder gekleidete „Krisengerede" hat durchaus einen historisch-politischen Hintergrund. „Lurias Mythos ist, historisch gesehen, die Antwort auf die Vertreibung der Juden aus Spanien, ein Ereignis, das wie kein anderes vor den letztvergangenen Katastrophenjahren jüdischer Geschichte die Frage nach dem Sinn des Exils und der Berufung des Juden in der Welt für das Bewußtsein der Zeitgenossen dringlich gemacht hat" (K 148). Die Kabbala ist also ein Reflex krisenhafter Erscheinungen in der jüdischen Geschichte. Vielleicht ist hier der Grund für das neu erwachte Interesse an der Kabbala zu suchen. Denn auch in der Gegenwart sind manche krisenhafte Erscheinungen zu beobachten, angefangen von der Inflation über die Energiekrise bis zur Umweltkrise.

In diesem Zusammenhang sei noch auf eine andere kabbalistische Vorstellung hingewiesen, in der die gegenwärtige Krise des technischen Fortschritts eindrucksvoll angesprochen wird: die Vorstellung vom *Golem*. Golem ist ein hebräisches Wort, das in der Bibel nur an einer einzigen Stelle vorkommt, nämlich in Psalm 139, 16. Es heißt soviel wie das Ungestaltete, Formlose. „Der von dem Anhauch Gottes noch nicht betroffene Adam wird in diesem Sinne als Golem bezeichnet" (K 213). In der Kabbala wurde der Golem im Lauf der Jahrhunderte zu einem durch magische Kunst geschaffenen Menschen. Für die Chassidim war die Schöpfung des Golem noch eine „Bestätigung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen" (K 235). Die vom 17. Jahrhundert an zuerst in Polen bezeugten Spätformen der Golemsage heben jedoch die Gefährlichkeit des Golem für die Umwelt hervor. Aus dem Jahr 1674 stammt folgender Bericht über eine künstliche Menschenschöpfung:

„Sie machen nach gewissen gesprochenen Gebeten und einigen Fasttagen die Gestalt

eines Menschen aus Lehm, und wenn sie das *schem hamephorasch* darüber sprechen, wird das Bild lebendig. Und ob es wohl selbst nicht reden kann, versteht es doch, was man redet und ihm befiehlt, verrichtet auch bei den polnischen Juden allerlei Hausarbeit, darf aber nicht aus dem Hause gehen. An die Stirn des Bildes schreiben sie: *emeth*, das ist Wahrheit. Es wächst aber ein solch Bild täglich, und da es anfänglich gar klein, wird es endlich größer als alle Hausgenossen. Damit sie ihm aber seine Kraft, vor der sich endlich alle im Hause fürchten müssen, benehmen mögen, so löschen sie geschwind den ersten Buchstaben, *aleph*, an dem Wort *emeth* an seiner Stirn aus, daß nur das Wort *meth*, das ist tot, übrigbleibt. Wo dieses geschehen, fällt der Golem über einen Haufen und wird in den vorigen Ton oder Leim resolviret ... Sie erzählen, daß ein solcher Baal Schem in Polen, mit Namen R. Elias, einen Golem gemacht, der zu einer solchen Größe gekommen, daß der Rabbi nicht mehr an seine Stirn reichen und den Buchstaben *e* auslöschen können. Da habe er diesen Fund erdacht, daß der Golem als ein Knecht ihm die Stiefel ausziehen solle; da vermeinte er, wenn der Golem sich würde bücken, den Buchstaben an der Stirn auszulöschen, so auch angieng; aber da der Golem wieder zu Leim ward, fiel die ganze Last über den auf der Bank sitzenden Rabbi und erdrückte ihn" (K 255 f.; vgl. W. Kern in dieser Zschr. 190 [1972] 219 f.).

Kommt in dieser Sage nicht auch ein Gefühl des Unbehagens zum Ausdruck, das viele angesichts der erdrückenden Übermacht unserer technisch-industriellen Zivilisation empfinden? Die Kabbala bietet keine Rezepte zur Lösung unserer Probleme; aber sie kann uns vielleicht helfen, den Rückzug vieler Zeitgenossen in eine innerliche, geheimnisvolle Welt besser zu verstehen und gerechter zu beurteilen. Denn hinter diesem Rückzug steckt letztlich die Sehnsucht nach einer heilen Welt, in der der Mensch Heimat und Geborgenheit findet.

Friedrich Hartl

BESPRECHUNGEN

Theologie

Erlösung und Emanzipation. Hrsg. v. Leo Scheffczyk. Freiburg: Herder 1973. 154 S. (Quaestiones Disputatae. 61.) Kart. 16,80.

Der anzuzeigende Sammelband zieht durch seine Beiträge den Leser in das Gespräch von Theologen über das Thema „Erlösung und Emanzipation" hinein. Außerhalb der Fachkreise mag heute leicht die Frage wach werden, ob angesichts der verwirrenden Fülle von theologischen Äußerungen Dogmatiker und Fundamentaltheologen überhaupt noch gemeinsame Interessen haben, wie sie miteinander darüber reden und was sie sich vielleicht von anderswoher sagen lassen. Was als öffentliche Stellungnahme auf der Fachtagung der Vertreter der systematischen Theologie des deutschen Sprachraums Ende 1972 in München vorgelegt wurde und in dieser „Quaestio disputata" jetzt allgemein zugänglich ist, antwortet wenigstens teilweise auf die angedeuteten Fragen und bietet zugleich die Gewähr für ein hohes Niveau.

L. Scheffczyk – als Organisator des Gesprächs auch Herausgeber des Bands – legt einleitend die Konzeption des Treffens dar und stellt die Einzelbeiträge kurz vor. Dabei verweist er auf die heutige Erlösungs- und Befreiungsproblematik sowie die damit der Theologie gestellte Aufgabe. Die so vorbereitete Offenheit für die mögliche Bedeutsamkeit außertheologischer Bereiche wird gleich mit dem ersten Beitrag konkret gefordert; denn die induktive Deutung der Situation des modernen Menschen durch den Psychologen R. Affemann (Sünde und Erlösung in tiefenpsychologischer Sicht, 15–29) wird als Erkundungsmittel und Regulativ begrüßt (vgl. 10). Ähnliche Grenzmarkierungen setzen die Informationen der Exegeten N. Lohfink (Heil als Befreiung in Israel, 30–50) und R. Schnakkenburg (Befreiung nach Paulus im heutigen Fragehorizont, 51–68).

Den Übergang zur systematischen Entfaltung des Themas bilden die historischen Darlegungen G. Greshakes (Der Wandel der Erlösungsvorstellung in der Theologiegeschichte, 69–101), die J. Möller in einer philosophiegeschichtlichen Durchleuchtung („Befreiung von Entfremdung" als Kritik am christlichen Erlösungsglauben, 102–119) näher auf die heute gestellte Frage präzisiert. Systematisch angegangen wird sie dann vom Weltverhältnis bzw. von der Weltverantwortung der Theologie aus durch J. B. Metz (Erlösung und Emanzipation, 120–140, erstmals veröffentlicht in dieser Zschr. 191 [1973] 171–184), und vom Ansatz beim christlichen Zentralgedanken des Heils her in den Überlegungen von J. Ratzinger (Vorfragen zu einer Theologie der Erlösung, 141–155).

Die hervorragende Konzeption, die innere Geschlossenheit in der Sachfrage, das hohe Niveau und die Fülle der Information empfehlen den Band allen, die sich nicht bei Schlagworten beruhigen können, wo es um „Erlösung", „Freiheit" und „Befreiung" geht.

K. H. Neufeld SJ

Heijden, Bert van der: *Karl Rahner.* Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen. Einsiedeln: Johannes 1973. 464 S. (Sammlung Horizonte. 6.) Kart.

Schon der Titel des Buchs kündet ein ehrgeiziges Unternehmen an. Im Unterschied zu manchen wenig gründlichen Darstellungen und Kritiken wird das Werk Rahners jedoch erstaunlich umfassend und verständnisvoll behandelt, und zwar insofern es Offenbarungstheologie ist. Ausgehend von der Selbstmitteilung Gottes als Mitte Rahnerscher Theologie entfaltet der Verfasser die Implikationen dieser Sicht in philosophischer (d. h. vornehmlich erkenntnistheoretischer), anthropologi-

scher, heils- bzw. offenbarungsgeschichtlicher und christologischer Sicht. Rahners Denken will grundsätzlich und mit allen seinen Aspekten unter dem theologischen Vorzeichen der Gnadenlehre stehen. Daher ist es nicht die geringste Leistung dieses Buchs, den theologischen Charakter von Rahners Werk (auch seiner Philosophie) durchgängig und betont herausgearbeitet zu haben, zumal sich in diesem Licht nicht weniges an früher vorgebrachter Rahner-Kritik als gegenstandslos erweist. Für die Frage der Offenbarungstheologie bietet van der Heijden zudem einen umfassenden, ausgewogenen Überblick über die Diskussion um das Werk Rahners.

Die Sachproblematik dieses Versuchs liegt in der Bestimmung der übernatürlich heilsgeschichtlichen Offenbarung als Schaffung eines neuen persönlich-personalen Verhältnisses, in dem sich Gott selbst (als Person) dem Menschen schenkt. Van der Heijden vermißt hier bei Rahner eindeutige Grundbegriffe (vgl. 12, 27, 94, 181, 315, 326, 363). Das damit vorausgesetzte Idealbild einer theoretischen Gesamterfassung übersieht jedoch eine wichtige Seite im Denken und in der Absicht Rahners. Es muß zunächst gefragt werden, ob Rahner solche Eindeutigkeit überhaupt will und für sinnvoll hält. Müßte damit der alltägliche Glaube seinen Sinn und seine Tiefe verlieren (vgl. 453) oder ließe sich dieses Anliegen nicht besser und wirksamer anders durchsetzen? Es sei nur an die von Rahner so betonten Gedanken des „Geheimnisses" und der „Mystagogie" erinnert, die keineswegs in Mythologie hineinführen wollen.

Der generelle Anspruch des Titels fordert deshalb eine Einschränkung, weil der historische Ansatz der Gnadentheologie Rahners nicht ganz richtig gesehen wird. Dieser liegt nicht nur in einer pastoralen Neuformulierung klassischer Aussagen der Schultheologie, sondern vor allem in der spirituellen Erfahrung des Jesuiten und in der systematischen Grundlage der Forschungen zur alten Bußgeschichte, d. h. der Sünde als Gnadenverlust. Auch wenn der Begriff der Selbstmitteilung Gottes als Mitte der Theologie Rahners festgehalten wird, ist doch der Zugang zu ihm viel stärker zu berücksichtigen, um eine Engführung in seiner inhaltlichen Bestimmung zu vermeiden.

Diese Anfragen wollen als Weiterführung verstanden werden. Die Lektüre, die allerdings durch eine Reihe von Kategorien und Darstellungsmitteln einer heute kaum noch gängigen und daher schwer eingängigen Theologie belastet ist, zwingt zu einer soliden und seriösen Auseinandersetzung. Es wäre zu wünschen, daß theologische Diskussion wieder mehr auf dieses Niveau käme. Ob sich dann die Arbeit einem Vergleich mit klassischen Positionen zuwendet wie hier oder eher die produktiven Ansätze in den Blick nimmt, das ist dann insofern gleich-gültig, als in beiden Fällen ein echter und brauchbarer Beitrag zu erwarten steht. In diesem Sinn sollte dem Verfasser gedankt sein. *K. H. Neufeld SJ*

Fischer, Klaus P.: *Der Mensch als Geheimnis.* Die Anthropologie Karl Rahners. Mit einem Brief von Karl Rahner. Freiburg: Herder 1973. 419 S. (Ökumenische Forschungen. II. Soteriologische Abteilung. 5.) Lw. 49,-.

Das breite Panorama der Äußerungen K. Rahners aus seinem Grundgedanken oder seiner sachlichen Mitte heraus zu erfassen und darzustellen, ist seit geraumer Zeit Anliegen zahlreicher Arbeiten. Schon ihre Zahl läßt vermuten, daß es nicht einfach ist, die Formel für die grundlegende substantielle Einheit des Rahnerschen Werks zu finden, auch wenn die Deuter bis in die jüngste Zeit zu wissen meinten, in welchem Raum und an Hand welcher Methode danach zu suchen sei. Diese Voraussetzungen zwangen jedoch immer wieder zu Unterscheidungen, z. B. zwischen dem „eigentlichen" und dem „pastoralen", dem „wissenschaftlichen" und dem „frommen" Rahner; es blieb ein mehr oder minder großer Rest, dem die Interpretation nicht gerecht wurde. Erst in dem Versuch B. van der Heijdens und in der vorliegenden Arbeit wurde die Frage nach der Rahnerinterpretation grundlegender gestellt. Die beiden Autoren überschneiden sich nicht. Van der Heijden wendet sich dem schultheologischen und schulphilosophischen

Einfluß zu, Fischer sucht den spirituellen Hintergrund herauszustellen.

Beide Arbeiten heben mit der Frage nach der Grundposition und der Grundintention die Diskussion um Rahners Werk auf eine neue Stufe und bringen sie ein wichtiges Stück voran. Besonders der jetzt unzweideutig herausgestellte theologische Charakter des Denkens Rahners wird jede künftige Beurteilung bestimmen müssen, weil so auch der spirituelle Beitrag und das pastorale Engagement krampflos in die Deutung einzuordnen sind.

Fischer hat die Ausweitung auf die spirituellen Hintergründe offenkundig unter dem Eindruck der älteren Deutung konzipiert; mit ihr befaßt er sich im zweiten Teil („Hörer des Wortes als Geist in Welt", 83–205). Im dritten Teil, der dem Thema der Arbeit unmittelbar gilt („Das Geheimnis als Urintuition der theologischen Anthropologie", 209–399), wirkt sich dieser Einfluß sehr stark aus. Auch im ersten Teil lassen sich Spuren erkennen. Deshalb darf gefragt werden, ob die Darstellung „Der spirituelle Ursprung des Denkens von Karl Rahner" (19–80), auf ein vorgegebenes systematisches Verständnis hin konzipiert, der persönlichen und sachlichen Denkgeschichte Rahners tatsächlich entspricht.

Es gelingt Fischer erstaunlich, die Vielfalt der Äußerungen Rahners vom Grundgedanken seiner Arbeit her verständlich zu machen. Vieles früher als nebensächlich Ausgeklammerte findet einen wesentlichen Platz und kann die Interpretation der bislang isoliert und einseitig betrachteten Themen beeinflussen. Die vielleicht schon als geleistet betrachtete Aufgabe der Rahnerdeutung steht wieder neu im Raum. Das billige Argument, Rahner sei überholt, hilft dagegen nicht. Doch muß daran erinnert werden, daß Fischers Formel entgegen seiner Absicht nicht den ganzen Rahner zu Wort kommen läßt (vgl. 328), wie man schon an der Arbeit van der Heijdens sieht. Darüber hinaus umfaßt das Werk Rahners wichtige Bereiche, die in beiden Fällen die vorgelegte Grundformel sachlich modifizieren, sie grundsätzlich wohl auch bestätigen.

Das wichtigste Ergebnis dieser Arbeiten ist die Herausarbeitung der Urintuition – Fischer nennt sie „Geheimnis" – und der Grundposition – van der Heijden erklärt sie als „Selbstmitteilung Gottes". Was Rahner darunter versteht, verdeutlichen beide aufgrund ihrer unterschiedlichen Fragestellung und Betrachtungsweise je anders; in der Sache handelt es sich jedoch um dieselbe Wirklichkeit. „Geheimnis" bedeutet für Rahner Gott. Nur er *ist* Geheimnis. Das auch auf den Menschen zu beziehen, wie es im Titel von Fischers Arbeit zu geschehen scheint, hat bei Rahner schon vom Sprachgebrauch her keinen Anhaltspunkt. Begriffe Rahners wie „Verwiesenheit auf das Geheimnis" oder „Geheimnis des Menschen" sind durch die Formel „Der Mensch als Geheimnis" nicht korrekt erfaßt. Wo Rahner selbst einmal so formuliert (etwa Schriften zur Theologie IV, 140) darf der notwendig dazu gehörende, erklärende und einschränkende Nachsatz nicht unterschlagen werden.

Diese Schwierigkeit folgt aus dem Verzicht Fischers auf eine klare Bestimmung des Begriffs „Geheimnis" bei Rahner. Er benutzt den Begriff in einer ganzen Reihe von Bedeutungen, was zu einer Unklarheit führt, die Rahner seinen Lesern nicht zumutet. Es hängt wohl mit der im Untertitel angedeuteten Absicht zusammen, den Schwerpunkt der Untersuchung auf die Anthropologie zu legen. Zugespitzt ließe sich fragen, ob Rahner Anthropologe oder Theologe, genauer – da die schroffe Alternative in keinem Fall trifft –, ob er theologischer Anthropologe oder anthropologischer Theologe ist. Im Unterschied zu Fischers Deutung trifft die zweite Formel Rahners Denken wohl besser.

Trotz dieses Bedenkens muß der Wert der Arbeit nachdrücklich betont werden. Die Fragen sollen nicht als Einwände, sondern als Anregungen verstanden werden. Fischer hat eine Diskussion aufgebrochen, die nahe daran war, sich in sich selbst abzuschließen. Er ist dem Werk Rahners gerechter geworden als die meisten vor ihm. *K. H. Neufeld SJ*

Religionspädagogik

GOLDMANN, Ronald: *Vorfelder des Glaubens.* Kindgemäße religiöse Unterweisung. Neukirchen: Neukirchener Verlag 1972. 211 S. Kart.

Das Buch stellt die Übersetzung der englischen Publikation „Readiness for Religion. A Basis for Developmental Religious Education" aus dem Jahr 1965 dar. Für den deutschen Leser ist es insoweit interessant, als es die damalige Diskussion in England über religionspädagogische Probleme wiedergibt, die sich allerdings bereits einige Jahre zuvor in Deutschland abgespielt hatte. Es geht um die Frage einer kindgemäßen religiösen Erziehung, d. h. um eine religiöse Erziehung, die die altersbedingte Intellektualität und Emotionalität berücksichtigt. Goldmann greift also die Ergebnisse der Entwicklungspsychologie (etwa von J. Piaget) auf und versucht, die in ihnen aufscheinenden Ansatzpunkte für eine religiöse Erziehung zu nützen. Dabei bringt er manche Hinweise für den praktischen Religionsunterricht, die eine große Erfahrung im Umgang mit Kindern verraten. Vor allem sein Plädoyer für eine Integration der Sexualerziehung in die religiöse Erziehung ist zu beachten (185). Für einen deutschen Leser besitzt das Buch im übrigen nur einen Informationswert über die religiöse Erziehung im England der sechziger Jahre; die Diskussion in der deutschen Religionspädagogik ist inzwischen über entwicklungspsychologische Probleme zur Theorie der curricularen Forschung und zu einem „emanzipatorischen" Religionsunterricht fortgeschritten. Ferner wäre der von W. James hergeleitete Religionsbegriff (48), den Goldmann verwendet, zu diskutieren, und es wäre doch zu fragen, ob er sich angesichts seiner Unterscheidung von sub- und vorreligiös (55, 202) zu Recht auf P. Tillich (204) beruft. Die Übersetzung selbst nimmt wenig Rücksicht auf den deutschen Leser. Immer wieder werden präzise Hinweise auf englische Lehrbücher, die in Deutschland ja unbekannt sind, gegeben. Zu der in der deutschen Religionspädagogik im Moment aktuellen Diskussion trägt das Buch nichts bei. *R. Bleistein SJ*

PRAWDZIK, Werner: *Der Religionsunterricht im Urteil der Hauptschüler.* Zürich, Köln: Benziger 1973. 319 S. (Studien zur praktischen Theologie. 4.) Kart. 29,80.

In den Jahren 1970/71 fanden in München drei empirische Untersuchungen über die Einstellungen Jugendlicher zum Religionsunterricht statt. N. Havers befragte die 10. Klasse des Gymnasiums (Der Religionsunterricht. Analyse eines unbeliebten Faches, München 1972; vgl. diese Zschr. 191 [1973] 281), G. Birk befragte Berufsschüler (Diss. in München 1972) und W. Prawdzik die 9. Klasse der Hauptschule. Seine Arbeit wurde 1972 als Dissertation von der Universität München angenommen.

Prawdzik geht in seiner Arbeit den Einstellungen von Hauptschülern zum Religionsunterricht nach. Er tut dies mit aller soziologischen und sozialpädagogischen Präzision. Er formuliert 12 Hypothesen und prüft in Faktorenanalysen und Korrelationsuntersuchungen den Realitätswert seiner Aussagen. Manche Kapitel mögen für den soziologisch nicht Gebildeten schwer lesbar sein. Um so beeindruckender sind die Ergebnisse: Die Bewertung des Religionsunterrichts ist personorientiert, ist abhängig von Stil und Unterrichtsmethode des Religionslehrers, hängt zusammen mit dem Vertrauen des Schülers zum Religionslehrer wie mit den im Religionsunterricht behandelten Themen. Deutlich wird vor allem, daß der Lebensbezug der Themen im Religionsunterricht eine große Rolle spielt. Erstaunlicherweise wirkt sich die religiöse Situation und der Erziehungsstil im Elternhaus nicht signifikant in der Einstellung zum Religionsunterricht aus. Diese Tatsache kann mit dem geringen Einfluß auf die Bewertung des Religionsunterrichts verglichen werden, den eine außerschulische kirchliche Aktivität ausübt, wobei allerdings der Einfluß auf religiöses Verhalten allgemein nicht in Frage gestellt wird.

Aus den Konsequenzen, die Prawdzik zieht, verdienen die folgenden besondere Beachtung: Hauptschüler der 9. Klasse erwarten im Re-

ligionsunterricht Hilfe in der Selbst- und Sinnfindung (224), die vor allem auch den affektiven Bereich, also eine geistliche Erfahrung, berücksichtigen muß. Es geht nicht zuerst um eine totale Weitergabe einer Lehre; die „Theologie der Schüler" müsse als Ausgangspunkt des Unterrichts ernst genommen werden. Prawdzik stellt fest: „Unsere Erhebung zeigt den Religionsunterricht zwar nicht als ein unbeliebtes Fach, wohl aber als ein Fach mit wenig Relevanz für die Bewältigung von Lebensproblemen" (225). Was aber nützt ein Glaube, der im Leben nicht wirksam wird? – Das Problem des qualifizierten Lehrers, seiner Ausbildung wie der ausreichenden Anzahl, scheint Prawdzik im Moment unlösbar. Er plädiert deshalb für die zeitlich begrenzte Aussetzung des Religionsunterrichts, statt „das letzte Aufgebot an Kräften" (228) aufzurufen. – Die religiösen Interessen Jugendlicher sind – wie nicht anders zu erwarten – sozial bedingt, weil Glaube in Gemeindeerfahrung gründet. Und gerade auf diesem sozialen Feld fehlen gute, ermutigende, bestätigende Erfahrungen. Man kann das Zitat von F. Graessmann, mit dem Prawdzik seine sehr instruktive Arbeit beschließt, also nur unterschreiben: „Der Unterricht kann nicht retten, was die Gemeinde verloren hat."

R. Bleistein SJ

ZU DIESEM HEFT

In der Diskussion der letzten Jahre um die Kontrolle der Rundfunkanstalten wird gegenüber der ausschließlich parteipolitischen Besetzung bei NDR und WDR die „ständische" Zusammensetzung der Gremien in den süddeutschen Anstalten meist als vorbildlich hingestellt. Ohne für die Beibehaltung des NDR-WDR-Modells zu plädieren, zeigt Dietrich Schwarzkopf, Stellvertretender Intendant des NDR, die Probleme, die mit dem Begriff der „gesellschaftlich relevanten Kräfte" verbunden sind.

Die 1970 gegründete Katholische Bundeskonferenz für Schule und Erziehung, der über 60 Mitglieder aus den mit Bildungsfragen befaßten katholischen Organisationen angehören, hat in ihren bisherigen Vollversammlungen zehn Stellungnahmen zu aktuellen Themen der Bildungspolitik abgegeben. Felix Messerschmid, seit Beginn Vorsitzender der Bundeskonferenz, schildert Aufbau, Arbeitsweise und Ziele der Konferenz auf dem Hintergrund der Probleme und der Aufgaben unserer Bildungsgesellschaft.

Das utopische Denken ist Kern der neomarxistischen Lehre und eine Grundströmung der Gegenwart. Hermann Boventer, Leiter der Thomas-Morus-Akademie in Bensberg, analysiert Gründe, Inhalte und Ziele des utopischen Denkens und zeigt, warum es scheitern muß.

Oswald von Nell-Breuning fragt, welche Forderungen der mit dem Begriff „christlich" gewählte Maßstab an die Unionsparteien stellt. Im Blick auf die geschichtliche Entwicklung zeigt er die Ziele und die Absichten der Gründer. Auch heute seien die Unionsparteien auf das Solidaritätsprinzip und das Subsidiaritätsprinzip verpflichtet, die Kernstücke der christlichen Soziallehre mit politischer Relevanz.

Am 23. 6. 1971 beschloß der Deutsche Bundestag, durch eine Sachverständigenkommission die Lage der Psychiatrie in der Bundesrepublik untersuchen zu lassen. Im Oktober 1973 veröffentlichte die Kommission einen Zwischenbericht. Jürg Zutt, ehemaliger Direktor der Nervenklinik der Stadt und Universität Frankfurt, stellt den Bericht vor und zeigt, welche Bedeutung ihm für die Reform der psychiatrischen Einrichtungen zukommt.

Freizeitpolitik

Die Bundesregierung verbreitet zur Zeit eine Drucksache mit dem Titel „Freizeitpolitik"; in ihr ist die Antwort des Bundesministers für Jugend, Familie und Gesundheit vom 3. 4. 1974 auf eine Anfrage von Abgeordneten enthalten. Das Wort „Freizeitpolitik" allein weckt nun schon Befürchtungen. Die einen sehen die total bürokratisierte Gesellschaft im Sinn G. Orwells auf sich zukommen; andere malen sich die zweifelhafte Freude aus, wieder einmal die „Wilhelm Gustloff" unter der Devise „Kraft durch Freude" in See stechen zu sehen. Erinnerungen an die Jahre 1933–1945 und Erinnerungen an die Zukunft sind eben bei einem solchen Stichwort nicht auszulöschen. Sind die Befürchtungen begründet?

Welche Prinzipien sind bei der Erarbeitung der freizeitpolitischen Konzeption der Bundesregierung von Bedeutung gewesen? Das Prinzip staatlicher Zuständigkeit, weil die Befriedigung der steigenden Freizeitbedürfnisse Probleme aufwerfe, „die weder vom einzelnen noch vom freien Spiel der Kräfte allein zufriedenstellend gelöst werden können". Das Prinzip des Angebots: Freizeitpolitik „schreibt nicht vor, wie Freizeit sinnvoll zu gestalten ist, sondern schafft Voraussetzungen für entsprechende Eigenentscheidungen der Bürger und klärt über Möglichkeiten der Freizeit, auch im Hinblick auf eine Sicherung der Gesundheit als Zustand völligen körperlichen, geistig-seelischen und sozialen Wohlbefindens, auf". Das Prinzip der Gleichheit: Freizeitpolitische Bemühungen „sollen dazu beitragen, insbesondere für bisher in ihrer Freizeit benachteiligte Gruppen bessere Voraussetzungen zu schaffen". Das Prinzip der integrierten Gesellschaftspolitik; denn die Freizeitpolitik ist „Teil einer Gesellschaftspolitik, die darauf gerichtet ist, humane, sozial gerechte und demokratische Lebens- und Arbeitsbedingungen für alle Bürger zu schaffen". Dieser Katalog endet mit dem programmatischen Satz: „Humanisierung der Arbeitswelt ist insofern eine sehr wichtige Voraussetzung für eine auf Selbstbestimmung des Bürgers angelegte Freizeitpolitik, die allen Bevölkerungsgruppen eine Chance zu unabhängigem Lebensgefühl und eigener Initiative und einem nach eigener Sicht erfüllten Freizeiterleben bietet."

In der weiteren Entfaltung dieses Programms werden rückblickend stolze Berichte über bisher Geleistetes in der Raumordnung, im Bundeswaldgesetz, im Breitensport usw. gebracht, es werden weitere Planungen im Naherholungsverkehr, in den Siedlungsstrukturen, in der Freizeitforschung in Aussicht gestellt.

Was ist von all dem zu halten? Zuerst wäre festzustellen, daß die „Freizeitpolitik" der Bundesregierung vom Ministerium für Jugend, Familie und Gesundheit wahrgenommen wird. Die Regelung der Bayerischen Staatsregierung scheint sachgerechter zu sein; denn sie ordnet diesen Aufgabenbereich dem Ressort „Landesentwicklung und Umweltfragen" zu. Bereits darin kommt die Vorentscheidung zum Ausdruck, Freizeit-

politik grundlegend als „Umweltpolitik" zu verstehen, wie die Studie der Bayerischen Staatsregierung „Freizeitverhalten" (vom November 1973) deutlich zeigt.

An eine in der Tat moderne Freizeitpolitik wären die folgenden Forderungen zu stellen: 1. Freizeitpolitik müßte den Freiheitsraum des Bürgers respektieren. Es reicht nicht aus, das Wort „Freiheit" zu deklamieren. Es müßten auch die Langzeitwirkungen gezielter Maßnahmen kalkuliert werden. Beim Abwägen zwischen der Hinnahme eines momentanen Freizeit-Defizits (einer bestimmten Gruppe etwa) und der Suggestion einer totalen Bürokratisierung scheint es das geringere Übel zu sein, das momentane Defizit hinzunehmen. Infolgedessen muß jede Freizeitpolitik zur Privatinitiative ermutigen, zu Entscheidungen (zwischen vielfältigen Angeboten) führen, muß Freiheit in Freizeit ermöglichen – und nicht allmählich und unter der Hand das Gegenteil bewirken.

2. Freizeitpolitik müßte sich an das Prinzip der Subsidiarität halten und alle in der Freizeit tätigen Gruppen und Unternehmungen unterstützen. Gerade durch diese Hilfen könnte beim Bürger nicht nur politisches und soziales Engagement ermöglicht werden; es könnte ihm gerade dadurch zu Bewußtsein kommen, daß die Gestaltung der Freizeit seine eigene Sache ist, die ihm niemand abnehmen will und kann.

3. Freizeitpolitik müßte den Zusammenhang zwischen Freizeit und Sinnfrage des Menschen realisieren. Das sogenannte Freizeitproblem entsteht dort, wo ein Lebenssinn fehlt. Nun zeigt die Bundesregierung in dieser Frage große Enthaltsamkeit. Sie spricht wohl von einer „sinnvollen" und „erfüllten" Freizeit, sagt aber nirgendwo, welche Funktion „Sinn" hat (vgl. auch ihren Begriff von „Gesundheit"). Die von ihr in den letzten Jahren finanzierten Aufklärungsschriften „100 Tips für Freizeitspaß", „Die Ferien des Herrn Schlapp-Schlapp", „Ferien mit Fantasie" hielten sich an die gleiche Maxime. Läßt sich dieses Vakuum an Sinngebung aufrechterhalten? Wird es sich nicht allmählich mit der Ideologie des Konsums füllen? Mit manipulierten Glücksvorstellungen? Mit dem verordneten Glück der Neomarxisten? In dieser Hinsicht ist die Bayerische Staatsregierung weniger in antimetaphysischen Aprioris befangen; denn sie spricht von einer „Analyse des Freizeitverhaltens aus sozialpsychologischer, sozialmedizinischer, sozialpädagogischer sowie ethischer Sicht". Hiermit wird nicht gefordert, daß der Staat die Aufgabe der Kirchen übernehme. Aber er müßte den Platz einer letztgültigen Sinngebung freihalten, ja er müßte alles Interesse daran haben, daß die Kirchen und andere Weltanschauungsgruppen jene existentielle Hilfe leisten, die er als säkularisierter und neutraler Staat nicht geben kann.

Solange der Zusammenhang zwischen Freizeit und Sinnfrage nicht gesehen wird, kann man die eingangs genannten Befürchtungen der Freizeitpolitik gegenüber kaum zurückweisen; denn wo eine Regierung nicht den Mut hat, diese Zusammenhänge zur Kenntnis zu nehmen, werden sich, wie erwiesen, andere einstellen, die das Volk „beglücken" – und sei es nach dem Motto „panem et circenses".

Roman Bleistein SJ

Norbert Lohfink SJ

Die Priesterschrift und die Grenzen des Wachstums

Karl Rahner zum 70. Geburtstag

Als der „Club of Rome" für die Untersuchung über die „Mißliche Lage der Menschheit"[1] im vergangenen Jahr den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels erhielt, kam prompt und wie zur Bestätigung die Ölkrise. Aber für das öffentliche Bewußtsein in der Bundesrepublik ist sie vorbei, seitdem man wieder Tempo 130 fährt. Waren viele eine Sekunde lang bereit, an Grenzen des Wachstums zu glauben, so hat neue Praxis im altgewohnten Stil die zarten Anfänge selbst- und menschheitskritischer Einsichten längst wieder ins Unbewußte abgedrängt. Die, die unruhig bleiben, bilden die Ausnahme.

Um die Studie des „Massachusetts Institute of Technology" ist es stiller geworden. Offenbar gab es auch auf Fachebene berechtigte Kritik an den Methoden und Aussagemöglichkeiten einer solchen Studie. Doch wäre diese Kritik auch wieder mißverstanden, wollte man aus ihr den Schluß ziehen, daß die Menschheit mit ihrer Selbstvermehrung und mit der Ausbeutung der irdischen Vorräte lustig wie bisher weitermachen könne. Sehr tief ins menschliche Bewußtsein hineinreichende Probleme, deren wir bei der Lektüre des Buchs über die „Grenzen des Wachstums" ansichtig geworden sind, bleiben. Und wir müssen uns ihnen stellen.

Wenn es angesichts der Dimensionen der Vorgänge so ist, daß die Menschheit nicht erst dann das Steuer ihres Verhaltens umwerfen darf, wenn die Katastrophen einzutreten beginnen, sondern im Hinblick auf die nicht vermeidbaren Verzögerungszeiten im voraus auf ein nicht mehr wachsendes, sondern stabiles Weltsystem hinarbeiten muß, dann ist ja fast Unmögliches zu leisten, etwas, was über alles Technische, Planerische und Politische hinausgeht. Denn dann müssen unsere tiefsten und selbstverständlichsten Wertsysteme umgebaut werden. Ein unvorstellbar schweres Werk.

Dennis Meadows selbst hat klar gesehen, daß hieran, und nicht an konkreten Handlungsrezepten, letztlich alles hängt. In der Auseinandersetzung mit seinen Kritikern hat er die Fronten vereinfachend auf zwei einander entgegengesetzte Menschenbilder zurückgeführt. In Frankfurt a. M. sagte er bei einem Vortrag am 15. Oktober 1973:

„Das eine Menschenbild, das von den Befürwortern unbegrenzten Wachstums getragen wird, ist der *homo sapiens*, ein ganz besonderes Geschöpf, dessen einzigartiges Gehirn ihm nicht nur die Fähigkeit, sondern auch das Recht gibt, alle anderen Geschöpfe und alles, was die Welt zu bieten hat, für seine kurzfristigen Zwecke auszubeuten. Dies ist ein uraltes Menschenbild,

[1] Dennis Meadows u. a., Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit (Stuttgart 1972). Jetzt auch als rororo-Taschenbuch.

fest in der jüdisch-christlichen Tradition verankert und erst kürzlich bestärkt durch die großartigen technischen Errungenschaften der letzten wenigen Jahrhunderte ... Diesem Glauben zufolge ist der Mensch im Wesen allmächtig. Er kann kostenlos eine Technologie oder eine gesellschaftliche Änderung erwirken, um jedes Hindernis zu überwinden ...

Das entgegengesetzte Menschenbild ist ebenfalls uralt, aber es steht den östlichen Religionen näher als den westlichen. Es geht davon aus, daß der Mensch, eine Art unter allen anderen Arten, eingebettet in das Gewebe natürlicher Prozesse ist ... Es erkennt an, daß der Mensch im Hinblick auf seine Überlebensfähigkeit zu den erfolgreicheren Arten gehört, aber daß gerade sein Erfolg ihn dazu bringt, das tragende Gewebe der Natur, von dem er wenig versteht, zu zerstören. Die Anhänger dieser Ansicht halten die menschlichen Einrichtungen für plump und kurzsichtig, für träge in der Anpassung und allzu bereit, komplexe Sachverhalte mit allzu vereinfachten, egozentrischen Methoden anzugehen. Sie pflegen auch aufzuzeigen, daß vieles an menschlicher Technologie und menschlichem ‚Fortschritt' nur auf Kosten natürlicher Schönheit, Menschlichkeit und gesellschaftlicher Integration erreicht werden konnte und daß diejenigen, die die größten Verluste an diesen Gütern erleiden mußten, auch am wenigsten am wirtschaftlichen ‚Fortschritt' teilhaben. Wer wie wir diesem Menschenbild anhängt, dürfte sich auch fragen, ob Technologie und materielles Wachstum, die offenbar viele Probleme aufgeworfen haben, als die Quelle von künftigen Lösungsmöglichkeiten für eben diese Probleme angesehen werden sollten." [2]

Die nun folgenden Darlegungen wurden ausgelöst durch die Zuordnung der beiden Menschenbilder zur „jüdisch-christlichen Religion" und zu den „östlichen Religionen". Das deckt sich, mindestens was die Rückführung der Anthropologie des unbegrenzten und hemmungslosen Wachstums auf die jüdisch-christliche Tradition angeht, mit einer weitverbreiteten Auffassung, die sich jetzt im Zusammenhang mit der Umweltschutzdiskussion immer mehr konsolidiert. Wie die Christen bis vor einiger Zeit als die Ewig-Gestrigen galten, die kein Verständnis für Evolution und Fortschritt haben und mit dem Herzen noch in der unveränderlichen Welt des Mittelalters leben, so sind sie nun auf einmal die Sündenböcke, die durch ihren Fortschrittsmythos die Stabilität des Kosmos gefährden. Und die Juden werden gleich dazugeschlagen, denn der entscheidende Satz, auf dem man herumreitet, steht im ersten Buch der Bibel, dem Buch Genesis, das ja bekanntlich auch die Juden als Wort Gottes verehren. Er lautet:

„Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erden und macht sie euch untertan. Und herrschet über Fisch im Meer und über Vogel unter dem Himmel und über alles Tier, das auf Erden kreucht." [3]

Am griffigsten hat vielleicht Carl Amery in seinem Buch „Das Ende der Vorsehung" den Vorwurf gegen die jüdisch-christliche Tradition formuliert[4]. Allerdings ist zuzugeben, daß wir selbst, vor allem unsere Apologeten, nur allzu lange und allzu bereitwillig verkündet haben, die moderne, technische, die Welt erobernde und neugestaltende, das Schicksal in die eigene Hand nehmende Haltung des Menschen entstamme letztlich dem jüdisch-christlichen Impuls. Und es ist erst einige Jahre her, daß Harvey Cox ein Buch über „The Secular City" schrieb[5]. Auch läßt sich nicht leugnen, daß sich

[2] Dennis L. Meadows u. a., Wachstum bis zur Katastrophe? (dva-informativ, Stuttgart 1974) 28 f.
[3] Gen 1, 28, so wie Martin Luther übersetzt hat.
[4] Carl Amery, Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums (Hamburg 1972).
[5] Deutsch: Stadt ohne Gott (Stuttgart 1967).

die Faszination des Wachstums gerade in dem Bereich der Menschheit durchgesetzt hat, den einst die christlich-jüdische Tradition prägte. Schließlich könnte es möglich sein, daß für den Fortschrittsglauben in einem ähnlichen Sinn eine jüdisch-christliche Wurzel gesucht werden muß, wie Weber sie für den modernen Kapitalismus in einem bestimmten Typ protestantischer Ethik fand[6]. Aber all das zusammengenommen hindert nicht zu fragen, was in Gen 1, 28 wirklich steht und ob das, was heute die westliche Menschheit treibt, wirklich der jüdisch-christlichen Tradition entspricht. Und es ist nötig, diese Frage zu stellen. Denn die Lage der Menschheit ist zu ernst, und es ist niemandem damit gedient, wenn das immer noch gewaltige Potential der von jüdischer und christlicher Tradition bestimmten Menschengruppen sich selbst falsch interpretiert oder durch andere in das falsche Lager hineingetrieben wird. Sollte es so sein, daß diese Traditionen keineswegs den modernen Wachstumsmythos legitimieren, dann käme es darauf an, die ihnen verbundenen Menschen von ihrer eigenen Tradition her für die alles entscheidende Durchsetzung der allein noch rettenden Leitbilder mitzuaktivieren.

Den kurzen Text von Gen 1, 28, um den tatsächlich fast die ganze Diskussion kreist, habe ich an anderer Stelle im Licht heutiger bibelwissenschaftlicher und orientalistischer Erkenntnismöglichkeiten zu interpretieren versucht[7]. Dabei ergab sich:

1. Der Vermehrungssegen (Seid fruchtbar, vermehrt euch und füllt die Erde an) meint das Wachstum der Menschheit und ihre Entfaltung in Rassen und Völker, bis jedes Volk seine angemessene Zahl von Menschen erreicht hat. Dann ist dieser Segen überholt.

2. Aus der Ausbreitung des Menschengeschlechts über die ganze Erde (Ende des Vermehrungssegens: Füllt die Erde an) ergibt sich unmittelbar die nächste Stufe: Die einzelnen Völker sollen sich ihre Territorien aneignen (Macht euch die Erde untertan; besser: Nehmt die Erde in Besitz).

3. In ihren Gebieten sollen die Völker in Frieden leben und die Tiere domestizieren (Herrscht über, besser: regiert die Fische des Meers, die Vögel des Himmels und alle Tiere, die sich auf der Erde bewegen).

4. Ausbeutung von Naturschätzen, Verwandlung der Landschaft, Technik und Kunst liegen außerhalb des Horizonts dieses Segens. Auf einige dieser Gesichtspunkte kommt die Priesterschrift, zu der Gen 1, 28 gehört, jedoch später, in den Erzählungen vom Auszug aus Ägypten und von der Errichtung des Heiligtums aufgrund der Sinai-Offenbarung, zu sprechen. Technik und Kunst werden dabei als Fortsetzung des Schöpfungswerks Gottes gesehen. Sie ermöglichen, daß die Welt befähigt wird, Gott mitten unter den Menschen Wohnung zu geben. Der Kosmos soll durch sie nicht zerstört, sondern vollendet werden.

Diese Ergebnisse wurden durch eine punktuelle Untersuchung der entscheidenden Formulierungen gewonnen. Doch im Grund können sie erst voll verständlich werden

[6] Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (Tübingen 1934).
[7] Norbert Lohfink, Was deckt Gen 1, 28? (Orientierung 38, 1974, H. 12/13).

und ihren wirklichen Stellenwert erhalten, wenn untersucht wird, in welchem Maß das literarische Werk, zu dem Gen 1, 28 ursprünglich gehörte – die Priesterschrift des Pentateuchs – in seinen Interessen überhaupt eine Affinität zu Fragestellungen wie Überbevölkerung, Geburtenkontrolle, labiles oder stabiles Weltsystem besitzt. Tatsächlich ist sie größer, als man vermuten möchte. Man muß dafür allerdings auch auf den kulturgeschichtlichen Hintergrund der Priesterschrift ausgreifen und sie von ihm her als ganze zu verstehen versuchen. Darum geht es im folgenden. Als Repräsentanz des kulturgeschichtlichen Hintergrunds soll zunächst das Atraḫasīs-Epos behandelt werden. Anschließend sei versucht, von ihm her die Priesterschrift neu zu erschließen.

Atraḫasīs-Epos: Weltstabilität durch Geburtenbeschränkung

Das Atraḫasīs-Epos ist eine Dichtung, die in der uns am besten bekannten Fassung 1245 Verse gezählt hat. Über ein Jahrtausend gehörte es zum festen Bildungsgut des Zweistromlands, ja darüber hinaus. Die größten erhaltenen Textbestände stammen aus Keilschrifttafeln, die der Schreiber Ku-Aja im 17. Jahrhundert v. Chr. anfertigte. Die meisten Fragmente, die wir haben, gehören verschiedenen Kopien aus dem 7. Jahrhundert v. Chr. an. Das ist kurz vor der Abfassung der Priesterschrift. Die Priesterschrift ist aller Wahrscheinlichkeit nach während des babylonischen Exils Judas in Babylonien abgefaßt worden. Es ist also selbst vorgängig zur Beobachtung von Zusammenhängen zwischen dem Epos und der Priesterschrift sinnvoll, das Atraḫasīs-Epos als Zeugnis des kulturellen Hintergrunds der Priesterschrift zu untersuchen.

Es ist erst seit wenigen Jahren möglich, dies zu tun. Zwar sind Tafeln mit Atraḫasīs-Texten schon 1853 ausgegraben worden. Die ersten Entzifferungen der Sintfluterzählung, die zum Atraḫasīs-Epos gehört, erregten schon 1872 die Welt[8]. Aber erst 1956 gelang es einem dänischen Gelehrten, den Handlungsfaden zu rekonstruieren, der die verschiedenen Fragmente verbindet[9]. Das führte dann zur Identifizierung weiterer Teile des Epos. Erst seit 1969 verfügen wir über eine Ausgabe, in der das nun zum größeren Teil wiedergewonnene Epos in englischer Übersetzung auch Nichtassyriologen zugänglich ist[10]. Eine deutsche Ausgabe ist noch nicht vorhanden. Ganz jung ist die Einsicht, worum es in diesem Urzeitepos eigentlich geht. Erst William L. Moran von der Harvard University und Frau Anne D. Kilmer von der University of California in Berkeley haben sie uns unabhängig voneinander 1971 und 1972 in kurzen philologischen Artikeln vermittelt[11]. Es geht, sosehr man darüber verwundert sein mag, in

[8] Vortrag von George Smith vor der „Society of Biblical Archaeology" in London. Veröffentlichung: Ders., The Chaldaean Account of Genesis (London 1876).

[9] J. Læssøe, The Atrahasīs Epic: A Babylonian History of Mankind (BiOr 13, 1956, 90–102).

[10] G. W. Lambert und A. R. Millard, Atra-Hasīs: The Babylonian Story of the Flood (Oxford 1969).

[11] W. L. Moran, Atrahasis: The Babylonian Story of the Flood (Bb 52, 1971, 51–61); A. D. Kilmer, The Mesopotamian Concept of Overpopulation and Its Solution as Reflected in the Mythology (Orientalia 41, 1972, 160–177); vgl. auch E. Leichty, Demons and Population Control (Expedition 13, 1971, 22–26).

diesem Epos um das Problem der Überbevölkerung und um die Begrenzung des Bevölkerungswachstums im Hinblick auf das kosmische Gleichgewicht.

Die Handlung setzt im existierenden Kosmos, aber noch vor der Erschaffung der Menschheit ein. Die Götter sind im Kosmos allein. Doch die „Fronarbeit" muß geleistet werden. Deshalb haben die größeren Götter die niedrigeren Götter gezwungen, alle für das Leben der Götter und damit des Kosmos notwendigen Arbeiten zu tun. Sie tun das auf der Erde, wo Enlil, der Gott des Winds, seinen Palast hat, während Anu, der Himmelsgott, hoch oben, und Enki, der Gott der Wassertiefe, tief unten im Kosmos wohnen. Nach vierzig Jahren halten die Arbeitsgötter ihr Dasein nicht mehr aus. Sie beschließen den Streik, verbrennen ihre Werkzeuge und rotten sich vor dem Palast Enlils zusammen. Dieser ruft die anderen großen Götter zu Hilfe. Enki, im ganzen Epos der Listenreiche und der Auswegfinder, entdeckt die Lösung des Konflikts. Die Menschen müssen geschaffen werden. Um dies gleich festzuhalten: Der Sinn ihrer Existenz besteht also darin, die im Kosmos anfallende Fronarbeit zu leisten. Gedacht ist an die Speisung der Götter durch Opfer.

Enki und die Muttergöttin Nimtu erschaffen also die Menschen. Aus Tonerde, dem Blut eines geschlachteten Gottes und dem Speichel aller Götter formen sie sieben Männer und sieben Frauen und begründen die Mechanismen menschlicher Selbstvermehrung. Die Menschen vermehren sich dann auch tatsächlich in einem solchen Maß, daß nach 1200 Jahren Enlil in seinem Palast nicht mehr schlafen kann, weil der Lärm, den die Menschheit macht, zu laut ist. Um sie zu verkleinern, sendet er eine Seuche. Jetzt tritt Atraḫasīs, offenbar ein König, zum erstenmal auf. Er hat besondere Beziehungen zu Enki, dem Gott der Wassertiefe. Er bittet ihn um Hilfe, und auf seinen Rat hin konzentrieren alle Menschen ihre Opfer auf die für Seuchen zuständige Gottheit und besänftigen sie dadurch. Aber bald ist die Zahl der Menschen wiederum so groß und ihr Lärm so laut, daß Enlil wieder nicht schlafen kann. Diesmal hemmt er den Regen, so daß eine Hungersnot entsteht. Wieder sterben die Menschen dahin. Enki rät, die Opfer auf den Regengott zu konzentrieren. Dieser sendet daraufhin heimlich nachts den Tau, so daß trotz des ausbleibenden Regens die Frucht wächst.

Von hier ab wird unser Text eine Strecke lang sehr fragmentarisch. Jedenfalls, nachdem Enlil sieht, daß er das Wachstum der Menschheit mit gewissermaßen konventionellen Mitteln nicht bremsen kann, bringt er die Gesamtheit der Götter zu dem Entschluß, die Menschheit durch eine Flut zu vernichten. Enki weigert sich, die Urwasser der Tiefe einzusetzen. Doch Enlil bringt durch einen siebentägigen Regensturm selbst die Sintflut auf die Erde. Aber Enlil hat vorher Atraḫasīs durch einen Traum auf die drohende Gefahr aufmerksam gemacht. Atraḫasīs baut die Arche. Die andern Menschen lehnen sein Tun ab. Aber Atraḫasīs und die Seinen, dazu die in die Arche gebrachten Lebewesen, überleben dadurch die furchtbare Flut. Während die Flut tobt, kommt über die Götter der Hunger und die Erkenntnis, daß sie mit den Menschen und ihren Opfern die Basis ihrer eigenen Existenz vernichtet haben. Wir hören die erschütterten Klagelieder der großen Göttinnen. Da bringt Atraḫasīs nach der Flut

sein Opfer dar. Wie Fliegen kommen die hungrigen Götter herbeigeflogen. Sie entdecken, daß es Überlebende gibt.

Das löst den Höhepunkt des ganzen Epos aus. In einer großen Götterversammlung versucht zunächst Enlil, Enki in die Enge zu treiben, weil er den Vernichtungsplan vereitelt hat. Aber jetzt halten die meisten Götter zu Enki. Schließlich wird zwischen den göttlichen Parteien ein Kompromiß ausgehandelt. Er soll einerseits die Weiterexistenz der Menschheit sichern, damit die Götter ihre Sklaven behalten, die sie täglich durch Opfer ernähren. Andererseits soll er sichern, daß die Menschen sich nicht über das für die Götter – und da die Götter für den Kosmos stehen, heißt das: für den Kosmos – zuträgliche Maß hinaus vermehren. Hier gegen Ende des Epos sind die erhaltenen Texte wieder sehr fragmentarisch. Doch einen Teil der Kompromißformel können wir noch lesen:

„Weiterhin: Es soll nur noch ein Drittel der (bisherigen) Menschheit geben.
(Es gebe) unter den Menschen neben den fruchtbaren Frauen auch unfruchtbare.
Unter den Menschen soll der Auslöscherdämon
kleine Kinder vom Schoß ihrer Mutter wegreißen.
Setze Ugbabtu-Priesterinnen, Entu-Priesterinnen und Igiṣītu-Priesterinnen ein:
Dadurch, daß der Verkehr mit Männern für sie tabu ist, seien sie unfähig, Kinder zu gebären." [12]

Es werden also biologische, dämonische und gesellschaftliche Maßnahmen beschlossen, wobei wir heute die dämonischen den biologischen zuordnen würden, denn es handelt sich um die Kindersterblichkeit. Durch diese Maßnahmen soll die Zahl der jeweils lebenden Menschen gleichgehalten werden, und zwar entschieden niedriger als in den labilen Zeiten des Anfangs. Durch diesen nachsintflutlichen Kompromiß ist das Gleichgewicht der Natur hergestellt. Der Kosmos ist stabilisiert. Das Epos ist zu Ende.

Es mag uns verwundern, daß ein so neuzeitliches Problem wie das der Überbevölkerung schon im 2. Jahrtausend v. Chr. eine derartige Bedeutung hatte. Doch bedenken wir: Die hochorganisierte Kanalisations- und Städtekultur des Zweistromlands kann ja überhaupt nur entstanden sein, weil das Land anders die vorhandenen Menschen nicht mehr ernähren konnte. Es muß also dort schon sehr früh das Problem einer zu stark wachsenden Bevölkerung gegeben haben. Die damals mögliche Technik half nur innerhalb genau erkennbarer Grenzen weiter. Die Nomaden aus den Zwischenbereichen zwischen eigentlichem Kulturland und reiner Wüste verstärkten durch ihren Bevölkerungsüberschuß noch den Bevölkerungsdruck. Die Zahl der Menschen konnte also durchaus als ein Schlüsselproblem der Natur selbst (mythologisch gewendet: der Götter) erfahren werden. Und es ist verständlich, daß dieses Problem im Atraḫasīs-Epos unter Hintanstellung aller anderen, auch in Mesopotanien sonst ebenfalls bekannten kosmogonischen Themen zum alleinbeherrschenden Thema einer Kosmogonie wurde.

Denn wir werden William L. Moran recht geben müssen, wenn er das Epos als Gan-

[12] Atrahasīs III vii 1–8.

zes als eine Kosmogonie bezeichnet[13]. Zwar scheint der Kosmos schon fertig zu existieren, wenn das Werk einsetzt. Aber das ist eine Täuschung. Der Kosmos hat noch nicht diejenige stabile Form erreicht, in der er jetzt existiert. Er ist vielmehr noch höchst labil und kann erst durch einen innergöttlichen Prozeß von „trial and error", der im nachsintflutlichen Götterkompromiß gipfelt, sein Gleichgewicht erreichen.

Im stabil gewordenen Kosmos hat der Mensch seinen festgesetzten Platz. Es ist dafür gesorgt, daß er sich nicht so ausdehnt, daß das Ganze gefährdet werden könnte. Sein Lebenssinn ist überdies Arbeit im Dienst am Umfassenderen. Dieses ihn Überragende, der Kosmos, insofern er „göttlich" ist, wird durchaus nicht ohne Distanzierung, ja mit einem gewissen Spott für seine irrationalen Dimensionen geschildert. Dennoch bleibt es das Mächtigere und hält die Menschheit in Maßen.

Das Menschenbild, das sich hier zeigt, ist zweifellos identisch mit dem, das Meadows vertritt. Er möchte es näher bei den östlichen Religionen als bei den Traditionen des Westens ansiedeln. Wir finden es also auch hier an den Wurzeln unserer westlichen Geschichte. Wir würden es, das sei nebenbei gesagt, genauso in unseren anderen Wurzelbereichen, etwa in Griechenland oder in Ägypten, entdecken. Die Frage bleibt allerdings, was Israel, dieser große Sonderling des Altertums, daraus gemacht hat.

Die Priesterschrift: Nochmals ausgedehnte Kosmogonie

Wahrscheinlich gibt es eine doppelte Abhängigkeit der Priesterschrift vom Atraḫasīs-Epos. Die eine läuft über das literarische Hauptvorbild der Priesterschrift, das sogenannte Jahwistische Geschichtswerk. Es stammt nach üblicher Annahme aus davidisch-salomonischen Hofkreisen, ist also einige Jahrhunderte älter als die Priesterschrift. Uns sind beide Werke ineinander verflochten und mit anderen Erzählungs- und Gesetzestexten angereichert als der „Pentateuch" überliefert[14]. Das Jahwistische Geschichtswerk muß nun, direkt oder indirekt, das Atraḫasīs-Epos schon gekannt haben. Dafür spricht die Konstruktion der Urgeschichte, die mit der Erschaffung der Menschen bei schon existierendem Kosmos beginnt und in der Sintflut und dem Opfer Noachs gipfelt. Selbst kleine Einzelheiten, wie Evas Bezeichnung als die „Mutter der Lebendigen" (Gen 3, 20), haben Parallelen im Atraḫasīs-Epos[15]. Indem die Priesterschrift als ein Werk konzipiert wurde, das die jahwistische Geschichtserzählung ablösen, die dort gegebene Deutung der Weltgeschichte und der Geschichte Israels durch eine neue Deutung ersetzen sollte, mußte sie notwendig auch zu einer indirekten Auseinandersetzung mit dem Atraḫasīs-Epos werden.

[13] A. a. O. (Anm. 11) 58.

[14] Im folgenden handelt es sich nur um die „Priesterliche Geschichtserzählung" ohne die später hinzugekommenen erzählerischen und gesetzlichen Erweiterungen in priesterschriftlichem Stil. Es wird die Abgrenzung vorausgesetzt, die Karl Elliger, Kleine Schriften zum Alten Testament (ThB 32, München 1966) 174 f., angibt.

[15] Vgl. Isaac M. Kikawada, Two Notes on Eve (JBL 91, 1972, 33–37) 33–35.

Dies scheint dem Verfasser der priesterlichen Geschichtserzählung bewußt gewesen zu sein, und deshalb scheint er auch direkt auf das Atraḫasīs-Epos zurückgegriffen zu haben, das er anscheinend kannte. Er nimmt wichtige Elemente auf, die ihm der Jahwist nicht vermittelt hat, etwa das Motiv der menschlichen Vermehrung. Auch in Kleinigkeiten schimmert direkte Kenntnis des Epos durch, etwa in dem vom Jahwisten her völlig unmotivierten Plural bei der Menschenschöpfung, der an die Götterversammlung vor der Menschenschöpfung im Atraḫasīs-Epos erinnert (Gen 1, 26: „Laßt *uns* Menschen machen als *unser* Abbild, nach *unserer* Gestalt"). Vor allem aber scheint er im Gegensatz zum Jahwisten, dessen Abhängigkeit viel äußerlicher ist, die kosmogonische Grundkonzeption des Epos selbst erkannt und mit gewissen Abwandlungen auch zur Grundkonzeption des eigenen Werks gemacht zu haben. Doch das ist nun darzutun.

Die priesterliche Erzählung setzt zu einem früheren Zeitpunkt ein als das Atraḫasīs-Epos. Es gibt nur Gott und das Urchaos (Gen 1, 2[16]). Durch Zurückdrängung der Urwasser und weitere Werke der Scheidung baut Gott einen Hohlraum, eine Art kosmisches Haus, dessen Wände die Chaoswasser, die von draußen andrängen, abhalten. Den Innenraum bevölkert er mit Sonne, Mond und Sternen, Fischen und Vögeln, den Landtieren und schließlich den Menschen. Die Menschen erschafft er als Mann und Frau. Die Menschheit soll sich vermehren, die Territorien der Erde in Besitz nehmen und die Tiere domestizieren. Nach diesem Werk von sechs Tagen erklärt Gott den siebten Tag für heilig und ruht sich an ihm aus (Gen 1, 3–2, 4).

Im Gegensatz zum Atraḫasīs-Epos geht der Erschaffung der Menschen keine dramatische innergöttliche Auseinandersetzung voraus, was gerade deshalb besonders hervorgehoben ist, weil der oben erwähnte Plural im Menschenerschaffungsbeschluß Gottes die Quelle in Erinnerung ruft[17]. Ein Götterstreit wäre in der Priesterschrift auch gar nicht denkbar. Ihr Gott ist nicht selbst eine Kraft des Kosmos, die mit anderen Kräften ringen müßte. Er steht darüber, braucht deshalb auch keinen menschlichen Frondienst, kann den Menschen von seiner Herrschaft über die Tiere her definieren. Geblieben, ja sogar ausdrücklich gemacht durch den Wachstumssegen, ist das Motiv der Vermeh-

[16] Gen 1, 1–3 dürften mit Raschi, Ewald, Bunsen, Schrader, Dillmann, Holzinger, Budde, Skinner, Smith, Hoberg, Albright, Eißfeldt, Dussaud, Simpson, Humbert, S. Herrmann, Orlinsky, Speiser, Loretz und der neuen offiziellen jüdischen Übersetzung der Tora ins Englische folgendermaßen zu übersetzen sein: „Als Gott begann, Himmel und Erde zu schaffen, die Erde aber noch wüst und wirr war, Finsternis über der Urflut lagerte und Gottes Wind über die Wasser fegte, da sagte Gott: Es werde Licht . . ." Das Sechstagewerk geht also nicht vom Nichts aus, sondern vom Chaos, das geformt wird. Eine andere Frage ist, ob dieses Chaos dann nicht doch eine Chiffre mythischen Redens ist, die in philosophischer Sprache mit dem Wort „Nichts" wiedergegeben werden muß. Aber dann muß der Gesamttext umgesetzt werden. Eine Auslegung der Art, zuerst habe Gott aus dem Nichts eine Art Urmaterie geschaffen (und das stehe in Gen 1, 1, das Resultat dieses Akts sei in Gen 1, 2 beschrieben), dann habe er diese Urmaterie schrittweise geformt (und das sei von Gen 1, 3 ab zu lesen), wirft die verschiedenen Ebenen der Auslegung durcheinander.

[17] Es ist – trotz der gleichzeitigen Anspielung auf die Quelle – sogar nicht ausgeschlossen, daß der Plural im Kontext der Priesterschrift dann zugleich im Hinblick auf ihr völliges Schweigen von einem himmlischen Hofstaat Gottes als „pluralis deliberationis" aufgefaßt werden sollte. Dazu vgl. zuletzt Claus Westermann, Genesis (BK I, Neukirchen-Vluyn 1966 ff.) 200 f.

rung der Menschheit. In ihm scheint die Priesterschrift bewußt auf die Thematik des Atraḫasīs-Epos einzugehen.

Daher wächst jetzt wie im Atraḫasīs-Epos die Menschheit sofort. Das literarische Mittel der Priesterschrift, solches Wachstum aufgrund des Vermehrungssegens auszudrücken, sind Genealogien[18]. Eine derartige Genealogie schließt sich unmittelbar an die Schöpfungswoche an (Gen 5). Sie führt die Menschheit von den ersten Menschen bis zum Sintfluthelden Noach. Die Sintflut selbst wird breit dargestellt. Und zwar erscheint sie in der Priesterschrift als genaues Gegenbild zur Schöpfung des Kosmos (Gen 6, 9–22 und Teile in Gen 7–8). War dort der Kosmos gewissermaßen inmitten des Chaos als Hohlraum auseinandergestemmt worden, so strömt hier mit den Wassern das Chaos selbst von überall her wieder hinein und löst den Kosmos auf, bis dem Prozeß Einhalt geboten und der Kosmos neu hergestellt wird. Der Effekt der Sintflut ist also zwar der gleiche wie im Atraḫasīs-Epos. Die erste Menschheit wird bis auf einen kleinen Rest vernichtet. Aber dort war nur ein Regensturm am Werk, wenn auch ein überdimensionaler. Die Wasser der Tiefe waren nicht beteiligt. Hier dagegen steht die Existenz des Kosmos selbst in Frage. Letztlich hängt dieser Umbau wohl mit dem Unterschied bezüglich des Verhältnisses des Göttlichen und der Welt zusammen. Hier wird die Ewigkeit der Natur geleugnet. Mehr als in den ersten Sätzen der Bibel allein ist hier in Bild und Gegenbild, in Sechstagewerk und Sintflut zusammengenommen ausgesagt, daß Gott die Welt aus dem Nichts geschaffen hat und daß sie ohne jede Einschränkung von ihm abhängt. Um dieses Doppelbild aufzubauen, hat die Erzählung der Priesterschrift wohl auch zu einem früheren Zeitpunkt eingesetzt als das Atraḫasīs-Epos, wo der Kosmos schon besteht, wenn die Erzählung beginnt.

Was bringt den Kosmos in letzte Existenzgefährdung? Auf jeden Fall nicht ein zu großes Anwachsen der Menschheit. Nichts dergleichen wird erwähnt. Vielmehr haben die Lebewesen Gottes Werk, das „gut", ja „sehr gut" war, „verdorben". Die Sintfluterzählung beginnt mit folgender Feststellung:

> „Die Erde war vor Gott verdorben.
> Die Erde war voll von Gewalttat.
> Gott blickte auf die Erde und sah:
> Sie war verdorben.
> Denn alle Lebewesen lebten verdorben auf der Erde" (Gen 6, 11 f.).

Im typischen Wiederholungsstil der Priesterschrift[19] werden die Dinge kurz darauf nochmals formuliert, bei Gottes Auftrag an Noach, die Arche zu bauen:

> „Ich habe das Ende aller Lebewesen beschlossen.
> Denn voll ist die Erde von Gewalttat, die sie ausüben.
> Nunmehr gehe ich daran, ihnen die Erde zu verderben" (Gen 6, 13).

[18] Zum Zusammenhang der Genealogien mit dem Wachstumssegen vgl. Peter Weimar, Die Toledot-Formel in der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung (BZ 18, 1974, 64–93) 89–90.

[19] Zum Stil der Priesterschrift: Sean E. McEvenue, The Narrative Style of the Priestly Writer (Analecta Biblica 50, Rom 1971).

Die Atraḫasīs-Erzählung ist im Grund amoralisch, rein physisch-biologisch ausgerichtet. Im Gegensatz dazu gefährdet hier die Sünde, und zwar das Verhalten von Lebewesen gegen Lebewesen, den Kosmos. Sünde gegen Gott ist die „Gewalttat" nämlich nur insofern, als sie dessen gute Schöpfung verdirbt[20]. Die mit der Möglichkeit der Gewalttat gegebene Labilität des Kosmos wird nach der Flut allerdings – ähnlich wie die Labilität des Kosmos im Atraḫasīs-Epos – durch einen nachsintflutlichen Kompromiß stabilisiert. Denn so müssen wir Gen 9, 1–17 wohl verstehen. Am Anfang hatte Gott den Lebewesen – Mensch wie Tier – nur pflanzliche Nahrung zugestanden (Gen 1, 29–30). Die „Gewalttat", durch die die Flut heraufgeführt wurde, wird mindestens auch so zu verstehen sein, daß Menschen und Tiere gegen die Anordnung Gottes auch tierische Nahrung zu sich nahmen und dabei lebendige Geschöpfe töteten[21]. Im nachsintflutlichen Kompromiß erhält der Mensch nun zusätzlich zur pflanzlichen auch tierische Nahrung zugewiesen (Gen 9, 2–3). Dadurch hört die Tötung von Tieren auf der Jagd und bei Hausschlachtungen auf, Gewalttat zu sein. Die Tötung von Menschen bleibt Gewalttat, und Gott selbst sorgt für ihre Ahndung (Gen 9, 5–6). Doch ist damit die mögliche Gewalttat gegenüber vorher so eingeschränkt, daß sie an den Schuldigen geahndet werden kann, ohne daß der Kosmos als Ganzer hineingezogen werden muß. Deshalb kann Gott nun einen Eid schwören, er werde nie wieder eine Sintflut heraufführen (Gen 9, 9–17). Der Kompromiß hat also Stabilisierung des Kosmos bewirkt.

Das Atraḫasīs-Epos ist mit dem Kompromiß nach der Sintflut zu Ende. Durch die Stabilisierung der Menschenzahl wird dort der Kosmos selbst stabilisiert. Die Priesterschrift ist mit dem Sintflutkompromiß noch nicht zu Ende. Sie greift noch weit in die Geschichte der Völker und insbesondere in die Geschichte Israels aus. Bedeutet dies, daß sie nun die Geschichte der stabilen Welt schreibt? Wir sind hier an einem Punkt, von dessen Verständnis außerordentlich viel für die Interpretation der Priesterschrift abhängt. Mir scheint, durch den Sintflutkompromiß ist in der Priesterschrift zwar das Maß möglicher Gewalttat eingegrenzt und dadurch das Weltgebäude als solches stabilisiert. Aber die Welt ist mehr als das Weltgebäude. Und was im Atraḫasīs-Epos das treibende Moment der Kosmogonie war, nämlich die große Fortpflanzungs- und Vermehrungskraft der Menschheit, ist zwar in der Priesterschrift ganz am Anfang schon eingeführt worden, ist aber erzählerisch noch gar nicht zum Zug gekommen. Die Sintflut wurde ja – anders als im Atraḫasīs-Epos – dadurch nicht ausgelöst. Entsprechend ist die menschliche Fruchtbarkeit beim Sintflutkompromiß auch nicht eingeschränkt worden, wie im Atraḫasīs-Epos. Genau umgekehrt sogar. Der Text des Sintflutkom-

[20] Näheres hierzu: Norbert Lohfink, Die Ursünden in der priesterlichen Geschichtserzählung (Die Zeit Jesu. Festschrift für Heinrich Schlier, hrsg. von G. Bornkamm und K. Rahner, Freiburg 1970, 38–57) 48–52. Dort auch eine Auseinandersetzung mit G. Pettinato, Die Bestrafung des Menschengeschlechts durch die Sintflut (Orientalia 37, 1968, 165–200), der menschliche Auflehnung gegen das Göttliche als die Ursache der Flut im Atrahasīs-Epos behauptet.

[21] Nach Gen 6, 13 hatte nämlich „alles Fleisch", also nicht nur die Menschen, sondern auch die Tiere, Gewalttat begangen. Es scheint mir nicht notwendig zu sein, mit A. R. Hulst, Kol basar in der priesterlichen Fluterzählung (OTS 12, 1958, 28–68), hier „alles Fleisch" auf den Menschen einzugrenzen.

promisses wird eingeleitet durch die genaue Wiederholung des ursprünglichen Vermehrungssegens:

„Seid fruchtbar und vermehrt euch und füllt die Erde an" (Gen 9, 1).

Die Erlaubnis, auch tierisches Fleisch zu essen, scheint zugleich zu bewirken, daß die menschliche Vermehrungskraft noch gesteigert wird, gewissermaßen in tierische Vitalität hinein. Denn abschließend, in Gen 9, 7, wird der Vermehrungssegen wiederholt, wobei ein Wort eingefügt wird, das bisher nur von Tieren gebraucht worden ist, „wimmeln":

„Seid fruchtbar und vermehrt euch.
Die Erde wimmele von euch, mehrt euch auf ihr." [22]

Zweifellos beginnt jetzt überhaupt erst die Beschäftigung mit den Problemen der menschlichen Vermehrung. Solange diese nicht zu einem Stillstand kommt, ist das, was wir beim Atraḫasīs-Epos als „Kosmogonie" bezeichnet haben, wohl auch in der Priesterschrift noch im Gang. Und da in Gen 1, 28 noch anderes mit der Vermehrung der Menschheit verbunden war, vor allem die Inbesitznahme der ihnen zustehenden Gebiete der Erde durch die einzelnen Völker, ist noch weitere Dynamik zu erwarten, ehe es zu einer in jeder Hinsicht stabilen Welt kommt.

Der neue Vermehrungssegen nach der Sintflut erweist sofort seine Kraft. In Gen 10 folgen Stammbäume, die das Wachsen der neuen Menschheit und ihr Einrücken in die verschiedenen geographischen Regionen der Erde anzeigen. Im Gegensatz zum Atraḫasīs-Epos, wo Mesopotamien die Welt zu sein scheint, hat die Priesterschrift einen internationalen Horizont. Allerdings schildert sie die zweite Phase der Kosmogonie nun nicht mehr in voller Breite, sondern an einem nationalen Beispiel. Sie folgt dabei dem Darstellungsprinzip ihrer Hauptvorlage, des Jahwistischen Geschichtswerks. Ob sie Israel dabei nur als Beispiel für das nimmt, was mit allen Völkern geschah, oder ob sie in Israel den eigentlich kritischen Punkt der zweiten kosmogonischen Phase sieht, kann offenbleiben.

Jedenfalls führt uns der breiter ausgeführte Stammbaum Sems sehr schnell zu Terach, Abram und Lot (Gen 11, 10–27). Hier setzt dann wieder Erzählung ein. Terach hat noch keine feste Heimat. Er will sich von Ur in Kaldäa nach Kanaan begeben, bleibt aber dann auf halbem Weg in Haran. Nach seinem Tod zieht Abram mit Lot weiter. Aber in Kanaan wohnen schon andere Menschen. Außerdem hat Abram Sorgen um Nachkommenschaft, denn seine Frau Sarai ist unfruchtbar und kommt nur durch ihre Sklavin Hagar zu einem Sohn [23]. Damit sind die Probleme, die in der zweiten Hälfte der Priesterschrift gelöst werden müssen, genannt: Vermehrung und Landbesitz müssen auch der Abram-Linie der Menschheit zuteil werden. Zusätzliche Probleme werden sich dann noch auf dem Weg ergeben.

Die Patriarchenerzählung der Priesterschrift konzentriert sich, bei ganz knapper Behandlung von Isaak und Josef, auf Abraham und Jakob. Bei beiden steht eine große

[22] *šrṣ:* vor Gen 9, 7 zu finden in Gen 1, 20. 21; 7, 21; 8, 17, und zwar nur für Tiere.
[23] Gen 11, 31 f.; 12, 4 f.; 13, 6. 11 f.; 16, 1. 3. 5 f.

Gottesoffenbarung im Zentrum, in Gen 17 und Gen 35. In diesen Offenbarungen erhalten sie den Vermehrungssegen vom Schöpfungstag und vom Morgen nach der Flut nun noch einmal besonders für ihre Gruppe (Gen 17, 6–7.15–20; 35, 11). Er ist so groß, daß nicht nur Israel, sondern auch andere Völker von Abraham abstammen. Doch diese werden immer bald aus der Erzählung entlassen, und nur das Schicksal der Hauptlinie wird weiterverfolgt. Zur Vermehrungsverheißung tritt die durch einen Eid bekräftigte Zuweisung des definitiven geographischen Raums für Israel: Jahwe wird Israel das Land Kanaan geben (Gen 17, 8; 35, 12). Eine dritte Zusage bleibt zunächst unaufgeschlossen: „Ich will dein und deiner Nachkommen Gott werden" (Gen 17, 7.8).

Die Erfüllung dieser Zusagen und Segnungen geschieht nacheinander. Zunächst erfüllt sich der Vermehrungssegen. Daß ein göttliches Wort erfüllt oder ausgeführt ist, wird in der Priesterschrift stets festgestellt, und zwar ungefähr im gleichen Wortlaut, in dem Gott vorher gesprochen hatte. Für die Vermehrung Israels steht der Erfüllungsvermerk am Anfang des Buchs Exodus. Inzwischen ist die Nachkommenschaft Jakobs wieder fern von Kanaan, in Ägypten:

„Die Nachkommen Israels waren fruchtbar.
Sie wimmelten.
Sie vermehrten sich
und waren kräftig in erstaunlichem Ausmaß,
und das Land war voll von ihnen" (Ex 1, 7).

Keine Formulierung fehlt, selbst nicht die, die erst nach der Flut hinzukam, und eine weitere ist hinzugefügt: „sie waren kräftig"[24]. Damit ist die Angelegenheit der Vermehrung erledigt. Der Segen hat sich erfüllt. Israel hat seine Zahl an Menschen. Es ist ein starkes Volk. Es füllt das Land.

Allerdings nicht sein eigenes Land, sondern ein fremdes. Anstatt daß die Israeliten jetzt in ihrem Land die Herren wären, machen die Ägypter sie zu Sklaven und bedrücken sie hart. Im Atraḫasīs-Epos war Fronarbeit der Sinn menschlicher Existenz. Hier bedeutet sie einen bitteren und unrechten Zwischenzustand des noch nicht in seine Harmonie gelangten Kosmos. Gott muß eingreifen, indem er Israel aus der Sklaverei befreit und in das vorgesehene Land hineinführt. Dieses Programm, die zweite Etappe in der Ausführung der Abraham und Jakob gegebenen Zusagen, wird in der Offenbarung Jahwes an Mose in Ex 6 formuliert. Die Befreiung aus Ägypten, in anderen Teilen der Bibel das allergrundlegendste Faktum in der Geschichte Israels überhaupt, erscheint hier also – bei aller Bedeutung, die ihr auch hier zugeschrieben wird – als ein Zwischenspiel auf dem Weg zur Stabilisierung der Welt[25].

Dem in Ex 6 formulierten Programm entspricht, was dann geschieht. Israel wird unter Zeichen und Wundern aus Ägypten herausgeführt. Beim Zug durch die Wüste

[24] In ihr wirkt sich wahrscheinlich eine Vorlage der Priesterschrift aus. Vgl. Peter Weimar, Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte (FzB 9, Würzburg 1973) 25–36.

[25] Die Umdeutung der Tradition macht sich auch unter anderen Rücksichten bemerkbar. Vgl. Norbert Lohfink, Die priesterschriftliche Abwertung der Tradition von der Offenbarung des Jahwenamens an Mose (Biblica 49, 1968, 1–8).

entdeckt es im Zusammenhang mit dem Mannawunder den Zeitrhythmus der Woche mit dem Sabbat als Ruhetag, und am Sinai wird das Heiligtum gestiftet. Dann tauchen retardierende Elemente auf. Sünden Israels (Num 13 f.) und seiner weltlichen und geistlichen Anführer (Num 20) verlangen als Ahndung das Aussterben der Generation des Exodus. Erst die nächste Generation darf nach Ablauf von 40 Jahren in Kanaan einziehen.

Aber schließlich ist es soweit. Die beiden Anführer der neuen Generation sind eingesetzt: Eleasar, der geistliche (Num 20, 25–28), und Josua, der weltliche Führer (Num 27, 15–23)[26]. Dabei ist, ähnlich wie beim Sintflutkompromiß, eine Abänderung der bisher geltenden Ordnung herbeigeführt. Bei Mose und Aaron war der Priester Mose untergeordnet gewesen, und Gott hatte mit Mose verkehrt[27]. Von nun an wird Josua dem Priester untergeordnet sein, denn Josua erhält nicht die ganze Würde Moses, sondern nur etwas davon (Num 27, 20), und Eleasar verkehrt durch die Orakel mit Gott (Num 27, 21). Aaron ist schon gestorben (Num 20). Jetzt stirbt als letzter der sündigen Generation, selbst der Sünde des Unglaubens überführt, an der Schwelle des verheißenen Lands in Num 27 und Dtn 34 Mose. Und mehr muß nicht erzählt werden. Die priesterliche Geschichtsdarstellung ist zu Ende und bricht ab, so wie das Atraḫasīs-Epos abgebrochen hatte, als durch den nachsintflutlichen Kompromiß jener Weltzustand gesichert war, der Harmonie und Stabilität garantierte.

Im letzten geht es der Priesterschrift nicht um den Weg, sondern um das Ziel: um den stabilen Kosmos, wie er geworden ist und bleiben soll, mit Bewohnern angefüllt, die friedlich und heil auf ihrem Anteil der Erde wohnen. Die Priesterschrift schildert die Weltepoche vor der Erreichung dieses Zustands. Insofern schildert sie eine labile Welt und dynamische Prozesse. Aber sie wäre mißverstanden, wenn man aus ihr herausläse, die Welt müsse immer so sein, wie sie in ihren Schilderungen sich darstellt. Das will weder das Atraḫasīs-Epos noch die Priesterschrift, die den kosmogonischen Bogen gleich zweimal durchläuft, einmal bis zum stabilen Weltgebäude, dann bis zu stabiler Verteilung der Weltbewohner. Als so etwas wie eine Kosmogonie, als Schilderung des noch labilen um des inzwischen erreichten stabilen Zustands willen läßt sich nun aber auch die Priesterschrift nicht mit jenem Menschenbild vereinbaren, das Meadows mit der jüdisch-christlichen Tradition verbindet und gemäß dem der Mensch unbegrenzt wachsen und ganz nach Willkür den Kosmos verändern dürfte. Zwar gab es Wachstum. Aber es hatte ein Ziel: die Erreichung einer sinnvollen Größe der Menschheit. War sie erreicht, verlor der Wachstumssegen jede Bedeutung. Es gab zwar Wandel und Bewegung. Aber das Ziel war die rechte Verteilung der Völker über die Erde. War diese

[26] Josua, der an sich zur Generation der Sünder gehört, ist zusammen mit Kaleb von der Bestrafung ausgenommen, weil er sich nicht an der Sünde beteiligt hatte, sondern das Volk von ihr zurückzureißen versuchte: Num 14, 5–7. 10. 38. Man ist fast versucht, hier ein ähnliches Erzählmuster zu sehen wie im Atrahasīs-Epos, wo niemand auf den Sintfluthelden hört, so daß er und die seinen dann allein gerettet werden.

[27] Das Prinzip war in Ex 7, 1 formuliert worden. Die entsprechende Praxis zieht sich von da an durch die Erzählung.

erreicht, dann sollte die Welt durchaus so bleiben, wie sie war. Trotz der negativen Einstellung der Priesterschrift zur Göttlichkeit der Natur verleiht sie auch keineswegs dem Menschen das Attribut der Göttlichkeit. Er darf niemals als Fronarbeiter mißbraucht werden. Aber er ist nicht der Herr der Welt. Da, wo er im Kunstwerk des Heiligtums die Welt in ihre Schönheit hinaufverwandelt hat, nimmt Gott, der wirkliche Herr der Welt, Wohnung.

Schlußüberlegungen

Die Interpretation der Priesterschrift in ihrem Gesamtentwurf als eine Art Weiterführung und Abwandlung des kosmogonischen Entwurfs, wie er im Atraḫasīs-Epos vorliegt, ist neu. Angesichts der Unsicherheiten, die immer noch hinsichtlich des Atraḫasīs-Epos und seiner Deutung bestehen, und angesichts der vielen Unsicherheitsfaktoren, die bei einem solchen Vergleich zweier literarischer Werke aus verschiedenen Sprach- und Kulturräumen notwendig mitspielen, wird man auch stets bereit sein müssen, eine solche Interpretation immer wieder zu revidieren und, falls es notwendig ist, sie sogar ganz aufzugeben. Umgekehrt sollte man sich aber auch nicht scheuen, derartige Interpretationen zu wagen. Sie führen zweifellos weiter als eine scheinbar voraussetzungslose Interpretation, die aber insgeheim neuzeitliche Verständnismuster, etwa Evolutionsdenken oder technischen Herrschaftsmythos, in die Texte hineinliest. Und ist das nicht bei der eingebürgerten Interpretation von Gen 1, 28 geschehen?

Dies vorausgeschickt sei nun hinzugefügt, daß mit unserer kosmogonischen Interpretation die Aussageintention der Priesterschrift erst partiell erfaßt ist. Damit kein falsches Bild entsteht, seien einige wichtige andere Aspekte wenigstens noch angedeutet.

1. Die Priesterschrift endet an der Grenze Kanaans. Mit dem Einzug Israels in Kanaan müßte die stabile Phase der Welt endgültig begonnen haben.

In dem Augenblick, in dem die Priesterschrift abgefaßt wurde, lag die Landnahme Israels schon mehr als ein halbes Jahrtausend zurück. Seitdem war die Weltgeschichte aber keineswegs zur Ruhe gekommen. Insbesondere hatte sie Israel selbst hart mitgespielt. Schließlich war von Israel nur noch Juda übriggeblieben. Und Juda war nicht mehr in seinem Land, sondern war in Babylonien im Exil. Die Wirklichkeit war also alles andere als stabil.

Aus verschiedensten Hinweisen im Text der Priesterschrift hat die exegetische Forschung gerade in letzter Zeit erschlossen, daß in der Priesterschrift die ferne Vergangenheit vor dem Einzug ins Land Kanaan mit direktem Blick auf die Lage der Juden im babylonischen Exil erzählt wurde[28]. In den Exulanten sollte „Hoffnung auf Heimkehr"

[28] Vgl. vor allem Karl Elliger, Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung (ders., Kleine Schriften zum Alten Testament, ThB 32, München 1966, 174–198); Rudolf Kilian, Die Hoffnung auf Heimkehr in der Priesterschrift (Bibel und Leben 7, 1966, 39–51); Enzo Cortese, La terra di Canaan nella Storia Sacerdotale del Pentateuco (Supplementi alla Rivista Biblica 5, Brescia 1972).

geweckt werden. An den gewissermaßen archetypischen Vorgängen von damals sollte ihnen angedeutet werden, was vor und während der eigenen Heimkehr ins Land Kanaan zwischen dem Volk und seinem Gott spielen werde.

Man muß wohl zwei Tatsachen zugleich ernst nehmen: daß in direkter Erzählung die spätere Instabilität der Geschichte negligiert wird, und daß sie doch die Erzählung beeinflußt und damit indirekt als Instabilität anerkannt wird. Die Priesterschrift rechnet offenbar mit immer wieder möglichem Rückfall in kosmogonische Labilität, die aber doch nicht den Charakter ursprünglicher Kosmogonie hat. Ist eine Störung des Gleichgewichts der Welt und der Völker aufgetreten, dann liefert die ursprüngliche Kosmogonie gewissermaßen das Modell für die Wiederherstellung der Harmonie.

Im Sinn dieser differenzierten Aussageintention könnten wir selbst die Wachstumsstöße und massiven Gleichgewichtsstörungen der Welt von heute in dem von der Priesterschrift entworfenen Rahmen unterbringen und uns selbst noch als mitgemeint betrachten. Es käme dann im Sinn der Priesterschrift alles darauf an, daß alle Völker zu ihrer richtigen Menschenzahl kommen und jedes in Frieden sein eigenes Land bewohnen kann.

Instabilität und Verzögerung der Stabilisierung werden in der Priesterschrift vor allem mit menschlichen Sünden verbunden: mit der Gewalttat bei der Sintflut, mit Verachtung des von Gott zugewiesenen Landes und mangelndem Glauben an Gottes Wunderkraft bei der Vernichtung einer ganzen Generation in der Wüste, bevor die nächste Generation ins Land Kanaan einziehen konnte[29]. Gott greift am deutlichsten in die Geschichte ein, wo es durch den Exodus ein Volk aus Unterdrückung und Sklaverei zu befreien galt. Hier werden Aspekte deutlich, die in der Interpretation unserer Weltsituation zweifellos mehr Aufmerksamkeit verdient hätten, als ihnen die Studie des Club of Rome widmet. Ein Teil der Kritik hat dies wohl auch mit Recht zum Ausdruck gebracht.

2. Die Priesterschrift führt ihre Darstellung, ähnlich wie das Atraḫasīs-Epos die seine, nur bis zum Ende der Kosmogonie, schildert dagegen nicht mehr das Eintreten des endgültigen Zustands des Kosmos. Doch verwendet sie ein erzählerisches Mittel, um im Gegensatz zum Atraḫasīs-Epos der vollendeten Gestalt der Welt dennoch Aufmerksamkeit widmen zu können. Vorwegnehmend läßt sie in der Zeit der Wüstenwanderung die wichtigsten Institutionen Israels schon gestiftet werden. In der Wüste wird schon sichtbar, was der bald kommenden ruhenden Welt ihren Sinn, ihr Licht und ihr Glück geben wird.

Nach dem Auszug aus Ägypten (Ex 12, 40f.; Teile von Ex 14) wandert Israel bis zur Wüste Sin (Ex 15, 27; 16, 1). Dort beginnt die wunderbare Speisung durch Manna und Wachteln. Hierbei jedoch entdeckt Israel das im Kosmos angelegte Geheimnis des Zeitrhythmus. Der Sabbat ordnet die Zeit. Sobald die Welt einmal stabil geworden

[29] Vgl. Lohfink, Ursünden (zitiert Anm. 20).

ist, wird nicht mehr beständiges Vorwärtsdrängen, sondern die Woche mit ihrem beglückenden Kreislauf von Arbeit und Feier die Zeit strukturieren. Die Arbeit wird aufhören, hektisch zu sein. Am Sabbat wird geheiligte Feier möglich, die Licht über die Woche legt.

Aus der Wüste Sin wandert Israel dann weiter zur Wüste Sinai (Ex 17, 1; 19, 1 f.). Dort stiftet Gott Israels Heiligtum und schenkt ihm seinen Kult, und das heißt: die Gegenwart Gottes unter den Menschen. An der wichtigsten deutenden Stelle heißt es:

> „Ich werde mitten unter den Israeliten wohnen,
> und ich werde ihr Gott sein.
> Sie werden erkennen, daß ich Jahwe bin, ihr Gott,
> der sie aus Ägypten herausgeführt hat,
> um mitten unter ihnen zu wohnen:
> ich, Jahwe, ihr Gott" (Ex 29, 45 f.).

Den Menschen Mesopotamiens war, wie im Atraḫasīs-Epos (aber keineswegs nur dort) deutlich wird, der Kult der Götter, und zwar als menschlicher Frondienst zum Inganghalten des göttlichen Kosmos verstanden, ihr Lebenssinn. Auch für Israel gipfeln im Sinn der Priesterschrift die Welt und das menschliche Zusammenleben im stabil gewordenen Kosmos im Kult. Aber dieser ist Nahekommen Gottes, der in Freiheit kommt und seine Gegenwart schenkt. Erst dieser Kult macht die ruhig gewordene Welt wahrhaft liebenswert. Er war gemeint, wenn Gott zu Abraham sagte: „Ich will dein und deiner Nachkommen Gott werden", und war wiederum gemeint, wenn dieser Satz in der Offenbarung an Mose noch erweitert wurde zu: „Ich nehme euch als mein Volk an, und ich will euer Gott werden" (Ex 6, 7).

Der Club of Rome ist ziemlich optimistisch. Er glaubt im Grund, die Menschheit durch Aufklärung über die drohenden Gefahren zum Umdenken bringen zu können. Vielleicht wird aber der angezielte Umbau des Wertsystems der Menschheit doch erst erreichbar sein, wenn man die Linie verfolgt, die die Priesterschrift andeutet. Nicht die Angst vor der Katastrophe wird uns eine stabilisierte Welt ersehnen lassen. Vielmehr wird hinzukommen müssen, daß man im Frieden, in der Gerechtigkeit, in der mit Sinn gefüllten Zeit und in der über sich selbst hinaus in die Transzendenz verweisenden Gestalt einer stabilen Welt einen Wert zu sehen beginnt.

Elisabeth von der Lieth

Chancengleichheit — eine Illusion?

„Chancengleichheit durch Bildung ist eine Illusion. Selbst wenn das Schulwesen so grundlegend reformiert werden könnte, daß alle Kinder eine qualitativ gleiche Bildung erhalten, wären ihre Chançen im späteren Leben genauso ungleich verteilt wie heute. Bildungsreform allein kann soziale und ökonomische Chancengleichheit nicht herstellen. Talent und Intelligenzquotient sind keine Garantie für beruflichen Erfolg und hohes Einkommen. Die kompensatorische Erziehung von heute kann die Handicaps der Unterprivilegierten nicht kompensieren."

So steht es auf der Umschlagseite des Buchs „Chancengleichheit" von Christopher Jencks[1], das Rowohlt 1973 herausgebracht hat. Der englische Originaltitel lautet: „Inequality. A Reassement of the Effect of Family and Schooling in America." Es handelt sich dabei um eine umfangreiche Analyse verschiedener Untersuchungen, die sich alle mit amerikanischen Reformmaßnahmen im Schulsystem befassen. Ursprünglich getrennt durchgeführte und auf das Spezialproblem der Schulbildung und der Überwindung der Armut beim schwarzen Bevölkerungsteil Amerikas angesetzte Teiluntersuchungen sind von Jencks und seinen Mitarbeitern in geradezu herkulisch anmutendem Fleiß ausgewertet und aufeinander bezogen worden. Das ungeheure Datenmaterial konnte nur mit Hilfe des Computers bewältigt werden. Was schließlich herauskam, ist der auf zahlreiche Korrelationsstatistiken gestützte Nachweis, daß die in den USA mit hohem personellem und finanziellem Aufwand in Gang gesetzten Reformen ihr erklärtes Ziel nicht erreicht haben.

Das Buch hat viel Aufsehen erregt, zunächst in Amerika, und eine Fülle von Kommentaren, Gegendarstellungen, zustimmenden und kritischen Rezensionen hat für eine breite öffentliche Diskussion gesorgt. Hat Jencks doch die Axt an die Wurzel des amerikanischen Schulsystems gelegt, den Glauben an die egalisierende Wirkung von Schulbildung. Schule als „melting-pot", wo die ökonomische Ungleichheit der Kinder aus ethnisch verschiedenen Einwanderungsgruppen ausgeglichen werden sollte, High School als Gesamtschule und dadurch Vehikel des Aufstiegs für alle, Verzicht auf früh einsetzende Leistungsdifferenzierung und damit ein lange dauerndes Offenhalten der Chancen für alle – das sind die charakteristischen Merkmale und zugleich die „Essentials" für das Selbstverständnis des amerikanischen Schulsystems.

Daß seine Ergebnisse trotzdem höchst ungleich waren, hat Anfang der sechziger Jahre zu einer Reihe von Untersuchungen geführt, die die Ursache für den offensichtlichen

[1] C. Jencks, Chancengleichheit. Hamburg: Rowohlt 1973. 394 S. Kart. 19,80.

Bruch zwischen der erstrebten Gleichheit der Schulbildung und der Ungleichheit im Berufsleben, besonders des schwarzen Bevölkerungsteils, herausfinden sollten. Nach diesen Untersuchungen lagen die Ursachen einmal in der ungleichen materiellen und personellen Ausstattung der einzelnen Schulen, zum anderen in der mangelnden Integration schwarzer und weißer Schüler und im Fehlen kompensatorischer Programme für Schulanfänger aus unterprivilegierten Schichten. Die Untersuchungsergebnisse wurden in sozialpolitische Reformmaßnahmen umgesetzt (Head-Start-Programm, Umverteilung der Mittel zur Ausstattung der Schulen, Schulbusaktion zur schulischen Integration schwarzer und weißer Schüler) in der Hoffnung, der angestrebten Gleichheit dadurch näherzukommen.

Diese Hoffnung ist – nach Jencks – eitel. Schichtzugehörigkeit, Rassenzugehörigkeit, Intelligenzquotient, Schulleistung, Abschlußzeugnisse, beruflicher Status und berufliches Einkommen haben wenig miteinander zu tun. Zwar gibt es positive Korrelationen zwischen den einzelnen Daten, aber eindrucksvoller als die positiven Korrelationen sind die Varianzen, für die es keine eindeutige Erklärung gibt. Wenn das Ziel amerikanischer Bildungspolitik wirklich Chancengleichheit ist, dann muß man, folgert Jencks, zu der Erkenntnis kommen, daß nicht Veränderungen im Bildungssystem dorthin führen, sondern Veränderungen in der Einkommensverteilung. Solange das obere Fünftel der amerikanischen Bevölkerung auf der Einkommenskala 600 Prozent mehr verdient als das untere Fünftel, ja, solange die obersten fünf Prozent das Fünfundzwanzigfache der untersten fünf Prozent verdienen, ist jeder Versuch, Chancengleichheit über Bildungsreformen herzustellen, eine Illusion.

Jencks zieht daraus eine doppelte Konsequenz: Einmal plädiert er für eine Herauslösung der Schule aus allen Verpflichtungen, direkt oder indirekt Sozialchancen zu verteilen. Sie soll ihren Zweck in sich selbst haben und so strukturiert sein, daß Schüler in ihr mehr „Lebensqualität" finden, glücklicher sind und Freude am Lernen haben, weil sie lernen können, was sie wollen, und nicht, was sie müssen. Zum andern fordert er eine Nivellierung der Einkommen, die Festsetzung einer Höchst- und einer Mindestgrenze, um die Lebenschancen der Menschen „gleicher" zu machen. Das bedeutet nichts anderes als einen Eingriff in die ökonomischen Strukturen der amerikanischen Gesellschaft. Folgerichtig schließt sein Buch mit der These:

„Solange Verfechter der Gleichheit annehmen, die öffentliche Politik könnte nicht unmittelbar zur ökonomischen Gleichheit beitragen, sondern müsse durch trickreiche Manipulationen von Randinstitutionen wie der Schule vorgehen, wird der Fortschritt nicht viel schneller kommen als die nächste Eiszeit. Wenn wir mit dieser Tradition brechen wollen, müssen wir alle wirtschaftlichen Institutionen, die unsere Gesellschaft formen, unter politische Kontrolle bringen. Diesen Vorgang nennen andere Länder meist Sozialismus. Jeder Kompromiß wird mit derselben Enttäuschung enden wie die Reform der sechziger Jahre" (288).

Zur deutschen Ausgabe

Ein knappes Jahr nach der amerikanischen Originalfassung lag die deutsche Ausgabe vor. Der Verlag hat nicht nur in der eingangs zitierten Weise die Umschlagseite werbewirksam ausgestattet, er hat auch das Buch selbst nach einem ungewöhnlichen Verfahren auf den deutschen Markt gebracht: Nur der fortlaufende Text und die Tabellen sind übersetzt worden. Der umfangreiche Anmerkungsapparat blieb unübersetzt. Am Ende des Buchs findet sich eine „Notiz zur Textgestaltung der deutschen Ausgabe". Unter den hier aufgeführten fünf Punkten scheint uns Punkt 3 besonders wichtig:

„Die ‚Anmerkungen' bestehen durchweg aus Quellenangaben, Methodenkritik und Literaturdiskussion. Sie sind für das Verständnis des fortlaufenden Textes nur dann unabdingbares Informationsmaterial, wenn der Leser spezielle fachwissenschaftliche Studien anstellen will. Da dieser Kreis wissenschaftlicher Benutzer gewohnt und in der Lage ist, seine Fachliteratur in der Originalsprache zu lesen, und da ferner eine Übersetzung dieser sehr ‚akademischen' Partien Umfang und Preis der deutschen Ausgabe so stark erhöht hätte, daß eine politische Breitenwirkung dadurch eingeschränkt worden wäre, sind die ‚Notes' der amerikanischen Ausgabe vollständig fotomechanisch in der deutschen Ausgabe reproduziert worden" (390).

Dem Verlag kam es also auf die politische Breitenwirkung an. Das erklärt den vergleichsweise niedrigen Preis und die Eile, mit der die Übersetzung offensichtlich angefertigt wurde. Man war sich im Verlag aber wohl auch der Gefahr bewußt, daß die politische Breitenwirkung vielleicht doch nicht nur die vom Verlag gewünschte sein würde. Jencks kann nämlich sowohl von extrem reaktionär wie von extrem revolutionär Denkenden in Anspruch genommen werden: Der Aufweis der Vergeblichkeit schulischer Reformen für die Chancengleichheit könnte sehr wohl den Widerstand gegen Reformmaßnahmen im Bildungswesen der Bundesrepublik verstärken. Der Hinweis auf die Notwendigkeit ökonomischer Veränderungen als Voraussetzung der Chancengleichheit könnte andrerseits radikalen „Systemveränderern" in der Bundesrepublik ein Alibi für ihre Ablehnung systemimmanenter Reformen geben.

Welche Konsequenz der Verlag wohl mehr gefürchtet hat, ist unschwer zu erkennen. Sein Bemühen, Jencks vor Mißverständnissen beim deutschen Lesepublikum zu schützen, wird sichtbar in der ungewöhnlichen Tatsache, daß zwei ausführliche Einleitungen von zwei verschiedenen und prominenten Autoren der deutschen Ausgabe vorangestellt sind. Das „Vorwort zur deutschen Ausgabe" schrieb Professor Becker, Direktor des Max-Planck-Instituts für Bildungsforschung in Berlin, und Dr. Lothar Krappmann, Mitarbeiter im gleichen Institut, nennt in seiner „erklärenden Einleitung" das Buch „eine nützliche Provokation". Beide Verfasser bemühen sich, Jencks gerecht zu werden und vor eiligen und falschen Schlußfolgerungen zu warnen. Sie zeigen Möglichkeiten und Grenzen der Übertragbarkeit auf unsere Schulverhältnisse und unseren Diskussionsstand. Sie warnen vor voreiliger Ablehnung wie vor voreiliger Vereinnahmung. Sie möchten, daß Jencks die Diskussion bei uns nicht blockiert, sondern stimuliert. Sie machen auf Probleme aufmerksam, die Jencks entweder einseitig

angeht oder überhaupt ausklammert. Wohlpräpariert wird der Leser also – vorausgesetzt, daß er Vorworte liest! – mit Jencks konfrontiert. Nach allen Seiten abgesichert, kann das Buch seine politische Breitenwirkung tun.

Sie wird sich niemals exakt messen lassen. Und es sollte dem Verlag vielleicht auch gar nicht auf politische Breitenwirkung allein, sondern auch auf bildungstheoretische Tiefenwirkung ankommen. Jencks klammert die bildungstheoretische Dimension praktisch aus. Er muß sie ausklammern, wenn er seine Methode – Analyse und Interpretation von Statistiken unter dem Bezugspunkt „Chancengleichheit" – durchhalten will. Aber gerade dieser legitime Verzicht macht die Leerstelle sichtbar: detaillierte Überlegungen zur Funktionsbestimmung von Schule. Doch gilt es zunächst, eine gewisse Distanz zu Jencks zu gewinnen, damit deutlich wird, welche seiner Aussagen für die Bildungspolitik in der Bundesrepublik von Bedeutung sind.

Die Problemstellung in der Bundesrepublik

Über weite Strecken des Buchs – dessen Lektüre durch die schlechte Übersetzung und die vielen sinnentstellenden Druckfehler eine Zumutung ist – kann man keine direkte Beziehung zu Bildungsproblemen in der Bundesrepublik herstellen. Alle im Zusammenhang mit der Rassendiskriminierung erörterten Schulprobleme haben bei uns keine Entsprechung. Das Problem der schulischen Eingliederung von Gastarbeiterkindern liegt auf einer anderen Ebene und ist nicht vergleichbar. Nicht vergleichbar sind auch die Finanzierungsprobleme. Die Zuwendung der Mittel erfolgt in den USA nach einem anderen Schlüssel als bei uns, und das Verteilersystem funktioniert anders. Vollends fremd bleibt dem deutschen Leser die Überbewertung des Intelligenzquotienten und der durch standardisierte Tests gemessenen Schulleistung als einziges Kriterium für Chancengleichheit im Bildungswesen. Die quantifizierenden Methoden, mit denen Jencks ausschließlich arbeitet, sichern zwar rechnerische Genauigkeit, fassen das Problem aber immer nur an der Oberfläche. Schule ist mehr als eine „Fabrik", und ihre „Effizienz" kann nicht nur an „Input", „Output" und „Verschleiß" gemessen werden. Es wäre aber falsch, aus diesen und anderen berechtigten Einwänden zu folgern, Jencks habe uns nichts zu sagen. Er wirft eine Reihe von Fragen auf, die sehr viel allgemeiner diskutiert werden müßten.

Das Buch bedeutet zunächst einmal die große Entzauberung des amerikanischen Schulsystems und der es tragenden Erziehungswissenschaft. Jencks ist zwar nicht der erste, der diese Entzauberung vornimmt[2], aber er ist der erste, der nicht nur Teil-

[2] In letzter Zeit mehren sich die Publikationen, die das Schulsystem der USA radikal in Frage stellen. Die wichtigsten sind (in deutscher Übersetzung): I. Illich, Entschulung der Gesellschaft (München 1972); P. Freire, Pädagogik der Unterdrückten (Stuttgart 1971); P. Goodmann, Aufwachsen im Widerspruch (Darmstadt 1972); Ch. E. Silbermann, Die Krise der Erziehung (Weinheim 1973). Aus konservativer Sicht: Th. Molnar, Die Zukunft der Bildung (Düsseldorf 1972).

probleme, sondern das Ganze in den Blick nimmt und der seine Aussagen mit harten Zahlen und Fakten belegt. Das kann nicht ohne Auswirkung auf die Reformdiskussion in der Bundesrepublik bleiben, die ihre entscheidenden Impulse aus den USA erhalten hat. Die Übersetzungen erziehungswissenschaftlicher Publikationen aus den USA sind nicht mehr zu zählen, die rasche Vermehrung erziehungswissenschaftlicher Lehrstühle an den Universitäten der Bundesrepublik, die Ausrichtung ihrer Forschung auf Empirie geschah in deutlicher Anlehnung an das amerikanische Vorbild. Parallel dazu lief eine große Werbekampagne, die mit einer massiven Kritik am gegliederten Schulsystem der Bundesrepublik begann und mit einer leidenschaftlichen Option für die integrierte Gesamtschule nach dem Muster der amerikanischen High School endete. Im Vordergrund standen politische Motive, und eine Zeitlang schien es, als sei ein gegliedertes Schulsystem in einem demokratischen und sozialen Rechtsstaat eine Contradictio in adjecto.

Wenn Jencks jetzt eine hundertjährige Gesamtschultradition in bezug auf ihre egalisierende Wirkung in Frage stellt, wenn er nachweist, daß das Sammeln von Credits um nichts humaner ist als unser Zensurensystem, ja, daß Testergebnisse zwar objektiver, aber auch erbarmungsloser die Schülerleistung messen und einordnen, daß das, was hinter der meßbaren Leistung steht, weder für den schulischen Abschluß noch für spätere Bewerbungen angemessen berücksichtigt wird, wenn er aufzeigt, daß die Ganztagsschule mit ihren vielfältigen Möglichkeiten zu allerlei Aktivitäten in der Schule die Schüler nicht schulfreundlicher macht, daß auch eine großzügige finanzielle Ausstattung der Schulen mit Sportplätzen, Labors, Klubräumen usw. das Beheimatetsein der Schüler nicht fördert, daß in dem Maß, wie Mittel vergrößert, Forschung intensiviert, Lehrerbildung verbessert, Reformprogramme mit Enthusiasmus in Gang gesetzt werden, Schüler immer weniger Lust haben, zur Schule zu gehen, dort motiviert zu lernen und in einem qualifizierten Abschluß ein erstrebenswertes Ziel zu sehen – wenn dies alles von Jencks nicht nur behauptet, sondern belegt wird, dann ist das allerdings eine herbe Enttäuschung für alle diejenigen, die in den verfestigten Strukturen des gegliederten Schulsystems bei uns die eigentliche und einzige Ursache der Chancenungleichheit sehen und deren Zielvorstellung die Umorganisation nach amerikanischem Vorbild war und ist.

So sind Jencks' Untersuchungen durchaus geeignet, verfestigte Positionen in der deutschen Bildungsdiskussion aufzubrechen und eine differenziertere Sicht des Problems zu ermöglichen. Bestimmte Ergebnisse der soziologischen und sozialpsychologischen Forschung sind ja bei uns sehr rasch sehr einseitig interpretiert und dadurch fast dogmatisiert worden. Die Bedeutung sozioökonomischer Einflüsse auf individuelle Lernprozesse ist zunächst lange nicht gesehen worden, dann wollte man sie nicht wahrhaben, und jetzt wird sie mit einem Ausschließlichkeitsanspruch vertreten, der dem einzelnen überhaupt keinen Spielraum mehr läßt: alles ist gesellschaftlich vermittelt und schichtspezifisch determiniert. Da sind nüchterne Zahlen und Fakten, die Jencks ausbreitet, eine heilsame Korrektur:

„Armut ist nicht eo ipso erblich. In Armut hineingeborene Kinder haben zwar eine überdurchschnittlich große Chance, arm zu bleiben, aber es gibt doch ein enormes Maß an Einkommensmobilität von einer Generation zur nächsten. Zwischen Brüdern, die im selben Elternhaus aufwuchsen, besteht in der Tat fast genausoviel ökonomische Ungleichheit wie in der allgemeinen Bevölkerung" (40). Oder: „Aber auch Schüler, die in verschiedenen Schulen desselben ökonomischen Niveaus anfangen, weisen eine unterschiedliche akademische Tauglichkeit auf. Die plausibelste Erklärung dafür lautet, daß es in jeder einzelnen ökonomischen Schicht Eltern gibt, die sich für die kognitive Entwicklung ihrer Kinder stärker interessieren als andere Eltern derselben Schicht" (72).

Diese Beispiele ließen sich vermehren. Sie beweisen eindrucksvoll, daß wohl von Einflüssen, nicht aber von Determinanten die Rede sein kann, wenn es um „Sozialstatus und Schulerfolg" [3] geht. Aber so eindrucksvoll und wichtig gerade die Relativierung der bei uns oft absolut gesetzten Daten ist, so wenig macht sie das Entscheidende des Buchs aus. Jencks relativiert alle gängigen Annahmen über die Ursachen der Chancenungleichheit, um seine Annahme scharf herauszuprofilieren: Die Chancen sind so ungleich, weil die Einkommensskala so hohe Extremwerte aufweist.

Es wäre daher verfehlt, aus der niederschmetternden Bilanz, die Jencks aus den Reformbemühungen in den USA zieht, eine Rechtfertigung des überkommenen Schulsystems bei uns mit seiner Gliederung, seinem Fächerkanon, seinen Lehrinhalten, seinen Abschlüssen und Berechtigungen ableiten zu wollen – darauf machen schon die Verfasser der beiden Vorworte aufmerksam. Jencks verengt sich ja selbst sein Blickfeld, indem er die Chance, eine amerikanische Schule erfolgreich zu durchlaufen, einzig daran mißt, wie weit ein erfolgreicher Schulabschluß zu einer beruflichen Position mit hohem Einkommen führt. Die Korrelation ist, wie wir gesehen haben, negativ.

Für Jencks ist und bleibt das eigentliche Hindernis auf dem Weg zur Chancengleichheit die auffällige Ungleichheit in der Verteilung von Einkommen, in der Tatsache also, daß die einzelnen Berufe von der Geselschaft sehr unterschiedlich bewertet und honoriert werden. Der Zusammenhang zwischen Dauer des Schulbesuchs, Qualität des Abschlußzeugnisses und Zugangsberechtigung ist in den USA zwar nicht so eng wie bei uns, aber doch eng genug, um das selektierende und also verfälschende Moment schulischen Lernens deutlich zu machen. Hier aber liegt das Zentralproblem, in den USA wie bei uns. Daß der selektierende Mechanismus in den USA später einsetzt und zuweilen auch subtiler gehandhabt wird als bei uns, bewirkt im Grund nichts anderes als eine Täuschung des Schülers und seiner Eltern. Der Illusion, alle Chancen seien immer offen, folgt eines Tages die Ernüchterung mit um so größerer Härte.

Wenn Jencks hier den eigentlichen Stein des Anstoßes sieht, so ist er doch keineswegs ein Befürworter des Klassenkampfs und der revolutionären Umgestaltung der politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse. Aber er glaubt, daß die Zeit gekommen ist, die ein Umdenken möglich und nötig macht. Er plädiert dafür, daß die Regie-

[3] P. M. Roeder, Sozialstatus und Schulerfolg (Heidelberg 1965), steht hier stellvertretend für viele ähnliche Untersuchungen, die alle auf schichtspezifische Determinierung hinauslaufen.

rung der Vereinigten Staaten „nicht nur für den Gesamtumfang des Volkseinkommens, sondern auch für dessen Verteilung verantwortlich ist". Und er fährt fort:

„Amerikaner engagieren sich keineswegs alle für die ökonomische Gleichheit, doch wir bezweifeln, daß die meisten von ihnen wirklich der Ansicht sind, die reichsten 5 Prozent aller Familien sollten fünfundzwanzigmal so viel verdienen wie die ärmsten 5 Prozent. Wäre die Einkommensverteilung eine politische Frage und zwänge man den Kongreß zu einer eindeutigen Entscheidung über das von ihm gewünschte Ausmaß der Einkommensungleichheit, würde es wahrscheinlich zu einer gewissen Neuverteilung kommen. Wollen wir jedoch eine substantielle Neuverteilung, dann müssen wir nicht nur die Frage der Einkommensverteilung politisieren, sondern auch die grundlegenden Ansichten der Menschen darüber ändern, inwieweit sie für ihre Nachbarn verantwortlich sind. Das wird zwangsläufig ein langer und langsamer Prozeß sein, der nicht Jahre, sondern Jahrzehnte dauern wird. Trotzdem ist ein offizielles Engagement für die Einkommensangleichung eine gute Methode, diesen Prozeß einzuleiten. Offizielle Verlautbarungen können keine Welt ohne Egoismus schaffen, und sie können auch keine Welt schaffen, in der niemand Wettbewerbsvorteile für seinen persönlichen Profit benutzt. Sie können aber oft helfen, eine Welt zu schaffen, wo die Menschen sich wegen eines solchen Verhaltens schämen. Populäre Annahmen über das Ausmaß, in dem ungewöhnliche Begabung oder Glück den einzelnen zu ökonomischen Privilegien berechtigen, sind kein unabänderliches Nebenprodukt der menschlichen Natur. Wir vermuten überdies, daß sie durch gezielte Bemühungen des Staates genauso geändert werden können, wie die Entscheidung des Obersten Bundesgerichts und das Eingreifen der Bundesregierung in den sechziger Jahren die Einstellung zur Rassenungleichheit änderten.

Eine erfolgreiche Kampagne zur Verkleinerung der ökonomischen Ungleichheit setzt wahrscheinlich zwei Dinge voraus. Erstens müssen Menschen mit niedrigem Einkommen aufhören, ihre Lage als unvermeidlich und gerecht hinzunehmen . . . Zweitens müssen Menschen mit hohem Einkommen und besonders Kinder von Menschen mit hohem Einkommen anfangen, sich der ökonomischen Ungleichheit zu schämen. Wenn diese Dinge geschehen sollten, würden entscheidende institutionelle Änderungen in der Maschinerie der Einkommenverteilung politisch durchführbar" (287 f.).

Schule als Randinstitution?

Jencks unterläßt es, darüber nachzudenken, ob an dieser Stelle „Schule" wieder ins Spiel kommen könnte und ob es nicht vielleicht einen Zusammenhang geben könnte zwischen schulischem Lernen und jener Scham, die man angesichts der ökonomischen Ungleichheit empfinden sollte. Man kann von der Gleichheit der Menschen nicht handeln ohne Rekurs auf anthropologische Grundfragen. Die Sehnsucht nach der Gleichheit und der Brüderlichkeit der Menschen, ein Phänomen, das heute weltweit faßbar ist, und der Trieb des Menschen, sich auf Kosten eines anderen zu profilieren und zu privilegieren, müssen aus ihrem antinomischen in ein dialektisches Verhältnis gebracht werden. Wo könnte das anders und besser geschehen als in der Schule? Wenn Schule nicht einfach Chancengleichheit herstellen kann, so ist damit aber noch nichts darüber ausgesagt, was die Schule für die Entwicklung eines Menschen bedeuten kann und was sie leisten soll, inwiefern Schule doch wirksam wird im Leben eines Menschen

über die Schulzeit hinaus, welche Weichen hier gestellt werden, nicht nur für eine spätere Berufswahl, sondern auch für die Einstellung zum Beruf, zu den Mitmenschen, zu den politischen, sozialen und religiösen Fragen, die das konkrete Leben des einzelnen Menschen bestimmen. Wo sollte der auch von Jencks erstrebte Prozeß der Bewußtseinsveränderung, der politischen Entscheidungen voraufgehen und sie tragen muß, anders in Gang gebracht und gesteuert werden als in der Schule? Welche andere Institution hätte eine bessere Möglichkeit, Lernprozesse so zu steuern, daß nicht nur Sacheinsicht, sondern auch Sozialeinsicht und Werteinsicht[4] gewonnen werden können?

Für Jencks ist Schule eine „Randinstitution" ohne Langzeitwirkung. Es geht aber doch wohl nicht an, Schule so aus dem gesamtgesellschaftlichen Kontext zu lösen. Wenn Menschen – zumindest die Angehörigen der Industrienationen – ein Fünftel ihres Lebens, und zwar die entscheidenden Jahre der größten Bildsamkeit, in der Schule verbringen, kann sie keine Randinstitution sein. Daher genügt auch der vage Hinweis auf den „glücklichen Schüler" und „mehr Lebensqualität" für Lehrer und Schüler nicht zur Funktionsbestimmung von Schule heute. Sie kann nicht nur die Spielwiese der Gesellschaft sein, sonst werden die „glücklichen" Schüler sehr schnell unglücklich, wenn sie die Spielwiese eines Tages doch verlassen müssen, um ihr Brot zu verdienen, und sie sind dann auch nicht fähig, die Humanisierung der Arbeitswelt voranzutreiben, wenn man ihnen in der Schule jede Erfahrung mit Inhumanität vorenthalten hat. Es bleibt der Schule nicht erspart, „Schüler auf das Leben vorzubereiten, wie es ist, ohne sie dem Leben zu unterwerfen, wie es ist" (v. Hentig).

Es fragt sich allerdings, ob das so geschehen muß, wie es weitgehend geschieht: mit einer starken Betonung der auslesenden gegenüber fördernden Maßnahmen (man prüfe einmal kritisch, welche Rolle die Normalverteilung bei der Beurteilung von Schülerleistungen spielt!) schon in der Grundschule, mit einer Überbetonung kognitiver Lernziele gegenüber sozialen, mit einem Festhalten an überkommenen Schulfächern und überkommenen Lehrinhalten, die, weil sie vor Jahrzehnten sicherlich geeignet waren, die Welt auszulegen und die Vorstellungswelt des Schülers zu klären, heute nicht einfach immer noch in toto „das Bewährte" und „das Bildende" darstellen.

Heute erscheint kein Lehrplan mehr, ohne daß soziale und affektive Lernziele ausdrücklich angeführt werden. Aber sie schlagen nur selten bis in die Planung und Durchführung von Unterricht selbst durch. Dort aber, wo es geschieht, taucht nicht selten eine neue Gefahr auf: die Suspendierung von Sacheinsicht zugunsten von „Solidarität" und „Kooperation" als Vehikel des Klassenkampfs. Daß die Begründung für einen solchen Unterricht politisch und nicht pädagogisch gegeben wird, macht es vielen Lehrern schwer, ihre eigene Auffassung von Unterricht zu reflektieren und gegebenenfalls zu revidieren. Die Diskussion ist zwar heftig entbrannt, aber

[4] H. Roth, Pädagogische Anthropologie, Bd. 2 (Hannover 1971), entwickelt eine übergreifende Theorie des Lernens. Sacheinsicht, Sozialeinsicht, Werteinsicht sollen nicht getrennt oder nacheinander, sondern in gegenseitiger Durchdringung erworben werden und sowohl schulisches wie außerschulisches Lernen bestimmen.

sie hat bis jetzt eher die Unversöhnbarkeit gegensätzlicher Standpunkte gebracht als eine Neubesinnung darüber, wie der Zielkonflikt zwischen Gleichheit und Ausgezeichnetheit der Individuen theoretisch anzugehen und in der Schule praktisch zu regeln ist. In der Praxis wird er doch immer wieder zugunsten der Ausgezeichnetheit entschieden, demgegenüber eine von ideologischer Verhärtung diktierte Option für die Gleichheit in jene erzwungene Gleichmacherei mündet, die Vernünftige mit Recht fürchten. Denn hier würde das Individuum erneut um seine Möglichkeit zur Entfaltung gebracht.

Aber es ist ebenso bedenklich, wenn jeder Versuch, den traditionellen Fächerkanon oder einzelne Lehrinhalte zu verändern, gleichgesetzt wird mit Niveauverlust und Leistungsabfall. Gegen „Gleichmacherei" darf sich nur zur Wehr setzen, wer bereit ist zu sehen, daß es auch eine „Ungleichmacherei" gibt, und der der Versuchung widersteht, sie unreflektiert mit „natürlicher" Ungleichheit zu verwechseln. Die Neigung, Ungleichartiges in Ungleichwertiges umzuinterpretieren, ist weit verbreitet und sitzt tief – auch bei Lehrern. Aber zu schnell und zu total ist alles Bisherige in Frage gestellt worden, zu pauschal ist das Gegenteil des Bisherigen als Heilslehre verkündet worden, als daß dem Lehrer in der Schule, der ohnehin überlastet ist und mit tausend Widrigkeiten kämpft, die Begründung seiner Arbeit aus einer reflektierten Bildungstheorie nicht erschwert würde. Hier liegt wahrscheinlich die Ursache dafür, daß im erziehungswissenschaftlichen Bereich die Kluft zwischen Theorie und Praxis größer ist als z. B. in der Medizin.

Neues Lernen

Wir wissen immer noch nicht, was Lernen eigentlich „ist", aber wir wissen heute sehr viel genauer als vor zwanzig Jahren, wie komplex der Prozeß ist und was alles „mitgelernt" wird, wenn eine Sache gelernt wird. Heinrich Roth[5] hat schon sehr früh darauf aufmerksam gemacht, daß die geläufigen Wendungen: „gehorchen lernen", „beten lernen", „Rücksicht nehmen lernen" zu denken geben sollten, ob wir nicht den Lernbegriff allgemein zu eng fassen und ob die Reduktion des schulischen Lernens auf die Förderung der intellektuellen Tüchtigkeit nicht eine Fehlinterpretation von Schule ist. Dieses Argument bekommt heute neues Gewicht dadurch, daß „Lernen" und „Erziehen" nicht mehr reinlich auf Schule und Elternhaus verteilt werden können. Der Bildungsauftrag der Schule ist eigentlich immer ein Erziehungsauftrag gewesen; aber dem theoretischen Bekenntnis dazu entsprach oft eine wenig erziehliche Praxis. Vor allem war den meisten Lehrern nicht bewußt, daß und wodurch sie erzogen.

Roths spekulative Annahme ist inzwischen empirisch vielfach untermauert worden. Die Fülle empirischer Untersuchungen hat einerseits zu immer spezielleren Teilunter-

[5] H. Roth, Pädagogische Psychologie des Lehrens und Lernens (Hannover 1957).

suchungen in der Lerntheorie und Lernpsychologie geführt, andrerseits aber auch die Grundlage abgegeben für eine Erziehungsphilosophie, die mit einem neuen Begriff von „Lernen" arbeitet. Den Publikationen aus dem angelsächsischen Raum[6] folgten bald auch Arbeiten deutscher Autoren, die, teils in Anlehnung an die angelsächsischen Vorarbeiten, teils unabhängig von ihnen zu einer philosophischen Begründung von „Lernen" kommen. Am deutlichsten wird das vielleicht in der kleinen Studie von Hermann Krings[7]:

„Lernen bleibt in jeder weiteren Phase Entstehung von Bewußtsein oder dessen gelenkte oder freie Veränderung. Mehr und mehr aber vermittelt sich das entstehende Bewußtsein, wiewohl aus der Energie des Triebes entspringend, über schon entstandenes Bewußtsein, d. h. über Sachen, die gelernt worden sind. Es ist gewiß nicht gleichgültig, welche Sachen gelernt werden; nicht weniger wichtig aber ist, wie man sie lernt und mit welchen Zielen. Denn die humane Relevanz des Lernens liegt nicht allein darin, mit der Sache fertig zu werden, sondern auch mit der eigenen Produktivität fertig zu werden und dem realisierten Selbstgefühl. Man lernt nie allein die Sache, man lernt – sich selbst. Was immer man lernen mag . . . das Bewußtsein selbst, das dieses Lernen unternimmt und auf das sich der Lernprozeß bezieht, entsteht darin neu" (25).

„Es wird eine hervorragende Aufgabe der Bildungspolitik sein, ein Instrument der Curriculumentwicklung und -erprobung zu schaffen, das sowohl wissenschaftlichen Ansprüchen als auch gesamtgesellschaftlichen Notwendigkeiten genügt, das aber vor allem ein Instrument sein muß, durch das sich auch in der modernen Industriegesellschaft im Lernen eine Strategie der Humanität Geltung verschaffen kann" (39).

Theorie und Praxis

Im Strukturplan des Deutschen Bildungsrats haben solche Gedanken einen ersten Niederschlag gefunden, stärker noch in der Empfehlung zur Neuordnung der Sekundarstufe II. Noch aber ist wenig davon in die Schulpraxis gedrungen. Das liegt nicht nur daran, daß es seine Zeit braucht, bis aus philosophischen Reflexionen bildungspolitische Entscheidungen und aus diesen handhabbare Praxis geworden ist, sondern auch daran, daß das „neue Lernen" für viele Lehrer selbst noch zu „neu" ist. Sacheinsicht ist leichter zu vermitteln als Sozialeinsicht und Werteinsicht, Lernerfolge im Sachbereich sind eher überprüfbar als in den anderen Dimensionen des Lernens. Zu lange ist es von den meisten Lehrern als selbstverständlich hingenommen worden, daß Schule auf eine „Leistungsgesellschaft" vorbereiten müsse. Zuwenig ist die Ambivalenz von „Leistung" in der Schule reflektiert worden, zuwenig die Problematik eines elitären Denkens. Solange mehr lernen – mehr leisten – mehr erreichen – mehr verdienen – mehr gelten eingestanden oder uneingestanden das gesellschaftliche Bewußtsein weitgehend

[6] Bahnbrechend waren hier vor allem S. Hirst und R. Peters, die in ihrer „Begründung der Erziehung durch die Vernunft" (deutsch Düsseldorf 1972) eine Einführung aller Schüler in die „öffentlichen Modi von Erfahrung" forderten. Darunter verstehen die Verfasser Logik und Mathematik, Natuwissenschaft, Moral, Religion, Kunst, soziales und humanes Verhalten, Philosophie.

[7] H. Krings, Neues Lernen (München 1972).

bestimmt, solange man der Meinung ist, daß die Bereitschaft zur eigenen Anstrengung nur durch ein Mehr an Status und Einkommen wachzurufen ist, so lange werden Wettbewerbs- und Konkurrenzdenken immer wieder auch schulisches Lernen dehumanisieren. Der Lehrer ist hier in einer schwierigen Lage: Er muß gegen die gängigen Vorstellungen von Schule und Leistung sein eigenes Bewußtsein im Sinne des „neuen Lernens" verändern und darf dabei doch nicht einfach auf Autorität und Sachanforderungen den Schülern gegenüber verzichten.

Die Hauptsorge der Lehrer ist darum heute die weitverbreitete Lernunlust der Schüler und die Schwierigkeit, sie für irgend etwas zu interessieren. Hier liegen die Probleme in den USA und bei uns auf der gleichen Ebene. Verschärfte Leistungskontrollen schaffen kurzfristige Lernanstrengungen – das wissen wir, seit der Numerus clausus auf die Arbeit in der gymnasialen Oberstufe drückt. Aber wir wissen auch, daß damit der Schüler in der Schule nicht heimisch wird, daß er Schule nicht empfindet als Chance, Erfahrungen aufzunehmen und zu verarbeiten, sondern daß er unter Druck das lernt, was ihn nur selten interessiert und von dem er nicht weiß, inwiefern es für ihn wichtig ist. Diese Schülerhaltung macht es nicht leicht, schulisches Lernen zu revidieren, es von außerschulischen Ansprüchen zu befreien, die Entfaltung des Individuums im Auge zu haben, wozu auch das Bewußtmachen einer gesellschaftlichen Abhängigkeit und die reflektierte Bejahung dieser Abhängigkeit gehört. Aber wenn die Schule überhaupt die Gleichheit der Bildungschancen erstrebt, dann muß die individuelle Ausgangslage des Schülers stärker als bisher bestimmendes Moment bei der Organisation von Lernprozessen sein. Das klingt utopisch angesichts des Lehrermangels, überhöhter Klassenfrequenzen, eines Numerus clausus. Aber wenn nicht wenigstens als Zielvorstellung flexiblere und auf den einzelnen Schüler zugeschnittene Schwerpunktcurricula anvisiert werden, bleibt die Chancengleichheit schon im Bildungswesen – vom Berufsleben gar nicht zu reden – in der Tat eine Illusion, und die Chance, Sozialeinsicht und Werteinsicht zu vermitteln, wird vertan.

Man hat in der Bundesrepublik sehr lange und ausschließlich Chancengleichheit im Bildungswesen verstanden als verbreiterten Zugang zum Abitur. Heute weiß man, daß die Verdoppelung der Abiturienten neue Probleme geschaffen und die alten nicht gelöst hat. Chancengleichheit im Bildungswesen müßte neu definiert werden: als Chance für jeden einzelnen Schüler, seine Anlagen optimal zu entfalten und dabei zu lernen, wie man Erfahrungen macht und verarbeitet, so daß in der Schulzeit die Fähigkeit erworben wird, das Leben zu bewältigen, ohne Fatalismus, aber auch ohne Unterdrückung anderer.

Schule kann, wie auch immer sie organisiert wird, die Gleichheit der sozialen Chancen nicht einfach herstellen, vor allem dann nicht, wenn man unter „sozialen Chancen" gleiches Einkommen im Beruf versteht. Sie kann aber die Ungleichheit der Bildungschancen verringern, indem sie Lernbehinderungen, die in der frühkindlichen Sozialisation liegen, als solche erkennt und zu kompensieren versucht, das Lernangebot durch die ganze Schulzeit hindurch so flexibel hält, daß jeder Schüler seine Chance

wahrnehmen kann, bei der Vermittlung von Sacheinsicht nicht stehenbleibt, sondern Sozial- und Werteinsicht theoretisch und vor allem praktisch einbezieht, und schließlich Lernen so organisiert, daß dem Schüler die Notwendigkeit des Lernens als Hilfe zur Lebensbewältigung einsichtig wird.

Schulen in freier Trägerschaft könnten hier eine besondere Aufgabe sehen. Frei vom Druck parteipolitischer Bildungsideologien, könnten sie ein Konzept entwickeln, das Wertbeständiges aus der pädagogischen Überlieferung mit neuen anthropologischen Einsichten verbindet und in entsprechende Curricula umsetzt. Wenn aber eine Schule in kirchlicher Trägerschaft Lehrer sucht und in der Stellenanzeige vermerkt: „Wir suchen . . . Philologen, die im Zusammenwirken mit den Eltern das Erziehungs- und Bildungsziel dieser Schule bejahen: junge Menschen in einer an echten Werten immer ärmer werdenden Umwelt durch Vermittlung ethischer Werte und Normen zu sittlich gefestigten Persönlichkeiten zu erziehen und gleichzeitig unbedingt auf Leistung zu achten. Modernistischer Ehrgeiz ist unerwünscht", dann ist Wachsamkeit geboten. Die hier verwendete Begrifflichkeit, durch langen und unkritischen Gebrauch eingeschliffen, dürfte heute so nicht mehr auftauchen, wenn nicht Mißverständnisse provoziert werden sollen. Hier wird mit Klischees gearbeitet, die einiges verraten. Wer Veränderungen in den Wertvorstellungen pauschal mit Verarmung gleichsetzt, wer so tut, als ließen sich ethische Normen und Werte einfach „vermitteln", wer Leistung „unbedingt" beachtet sehen will, wer alle Bestrebungen, ambivalente pädagogische Ziele und Mittel zu problematisieren, als „modernistischen Ehrgeiz" denunziert, der sucht sein Erziehungs- und Bildungsziel eher im Rückzug in ein elitäres Getto statt in der Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit, Vorkämpfer für eine humane Schule zu sein. Sollen wir das Lernziel „Sensibilisierung für soziale Note" den „Linken" überlassen?

Diese Sensibilisierung aber wäre eine der unabdingbaren Voraussetzungen für die Scham, die Jencks an den Anfang einer veränderten Einstellung zu Besitz und Einkommen setzt. Eine in einem langen Bildungsprozeß erworbene veränderte Einstellung zu Besitz und Einkommen könnte dann vielleicht doch eines Tages auch im politischen Bereich jene Veränderungen bewirken, die einer Angleichung der Sozialchancen dienen.

Guntram Knapp

Darwin — Marx — Freud

Ein philosophisch-anthropologischer Vergleich

Unser Selbstverständnis ist heute entscheidend bestimmt, oder zum mindesten mitbestimmt, von den Lehren von Darwin, Marx und Freud. Auch wenn *Darwin* selbst anders als die anderen beiden nicht mehr im Vordergrund der Beachtung steht, so ist doch seine Auffassung von der natürlichen Abstammung des Menschen fester Bestandteil der biologisch-anthropologischen Forschung geworden. Heute scheint niemand mehr daran zu zweifeln, daß der „Mensch" und die rezenten Menschenaffen von gemeinsamen Vorfahren – einer urzeitlichen Affenart – „abstammen". Diese Auffassung fungiert aber nicht nur als einzelwissenschaftliche Erkenntnis, vielmehr wirkt die These der Abstammungslehre mit einem Tiefgang, daß man sagen müßte, sie stellt eine Wesenserklärung des Menschen dar. Diese pseudo-philosophische Funktion findet unter anderem ihren Ausdruck in der vergleichenden Verhaltensforschung. Hier wird die These der Abstammungslehre als „Wahrheit" vorausgesetzt, das heißt, der Mensch wird in der Verhaltensforschung von vornherein als ein hochentwickeltes Säugetier begriffen. Von diesem Ansatz aus sind die Vergleiche zwischen tierischem Verhalten und den Äußerungen des heutigen menschlichen Lebens überhaupt erst möglich, ebenso wie die daraus entstehenden „wissenschaftlichen" Theorien über natürliche Triebe (Aggression) des Menschen oder die Versuche, ein naturalistisches Ethos zu entwickeln[1].

Die aktuelle Tendenz, menschliches Leben und Handeln aus den jeweiligen ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnissen zu verstehen und abzuleiten, stammt – in welcher modifizierten Weise auch immer – von der Lehre von *Marx*. Die ökonomisch-gesellschaftliche Bestimmtheit bildet ein entscheidendes Moment in unserer gegenwärtigen Vorstellung vom Menschen, und das auch dann, wenn die Marxsche Klassenkampf- und Revolutionstheorie aufgegeben wird. Im Gegensatz zur Abstammungslehre, die den Menschen „natürlich" ableitet, finden wir bei Marx eine ökonomisch-gesellschaftliche Erklärung, die einen ähnlichen Stellenwert besitzt wie die These von der Herkunft des Menschen aus dem Tierreich. Diese Erklärung besagt, daß der Mensch als Gattung sich selbst hervorbringt. Sein Erzeugungsprozeß ist die Gattungsgeschichte, die als gesellschaftliche Produktionsgeschichte begriffen wird. Der Mensch oder vielmehr die Menschen als Gattung bringen sich in ihrer gesellschaftlichen Lebensproduktion als Menschen selbst hervor, jegliche Abänderung der gesellschaftlichen Produktion hat nach dieser Auffassung eine Änderung der Menschen selbst zur Folge.

[1] Z. B. K. Lorenz, Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression (Wien 1963).

Auch die Ergebnisse der Psychoanalyse, vor allem die Auffassung von der unbewußten Determinierung des Erlebens, Verhaltens und Handelns, bestimmen unsere Vorstellungen vom Menschen heute in einem erheblichen Ausmaß. Bei *Freud* aber ist es weder die biologisch-animalische Dimension noch die ökonomisch-gesellschaftliche, die im Mittelpunkt seiner Betrachtung des Menschen steht. Bei ihm finden wir vielmehr eine ganz eigenartige Auffassung der menschlichen Triebe, voran die des Sexualtriebs. Zwar gilt auch Freud der Mensch als ein Wesen von natürlicher Herkunft. Die ungemein differenzierten Entwicklungs- und Wandlungsmöglichkeiten, die damit verbundenen Störmöglichkeiten der menschlichen Triebe, die „Triebschicksale", lassen einen unmittelbaren Vergleich mit dem tierischen Triebverhalten aber nicht mehr zu.

Materialistischer Grundansatz

Angesichts dieser drei verschiedenen Auffassungen können wir die Frage stellen: Wie steht es um die Einheit dieser drei Thesen vom Menschen? Der Mensch als hochentwickeltes Säugetier, der Mensch als produzierendes und sich selbst produzierendes Gattungswesen, der Mensch als von unbewußten Trieben bestimmtes Wesen: Wie gehören diese drei Definitionen zusammen, wenn es doch immer um dasselbe Wesen geht, um den Menschen?

Zunächst bemerken wir unschwer eine Gemeinsamkeit: Alle drei Theorien sind materialistisch eingestellt. Sie wollen mit einem ideellen oder geistigen Prinzip – gleich welcher Art – nichts zu tun haben, es sei denn, es würde materialistisch, das heißt aus natürlichen und empirisch bestimmbaren Zusammenhängen begriffen werden können. Insofern werden bei allen drei Auffassungen die subjektiven und objektiven Gestalten des Geistes als Epiphänomene bestimmt. Der allen drei Lehren gemeinsame materialistische Grundansatz ist aber kein beiläufiges Moment, er ist allen drei Autoren ein zentrales Anliegen. Dieses Anliegen steht jedoch in einem geschichtlichen Zusammenhang. Darwin, Marx und Freud richten sich in ihrer materialistischen Tendenz gegen die traditionelle Geistbestimmung des Menschen. Diese Gegenbewegung muß als eigenes Phänomen verstanden werden, um den geschichtlichen Horizont in den Blick zu bekommen, in dem die drei Lehren entstanden sind. Ich habe diese Gegentendenz den antimetaphysischen Impuls genannt[2], wobei mit metaphysisch der Bereich bezeichnet sein soll, den die griechisch-abendländische Philosophie seit Platon als autonomes, geistig-vernünftiges, „übernatürliches" Prinzip, in welcher Weise auch immer, begriffen hatte. Der antimetaphysische Impuls stellt die leidenschaftliche Triebkraft dar, aus der alle drei Lehren gespeist werden. Darwin will nachweisen, daß der Mensch nicht von Gott, sondern von einer Affenart der Alten Welt abstammt. Marx behauptet, daß die als autonom angesehenen geistigen Bereiche des Menschen dem gesellschaftlichen Produk-

[2] G. Knapp, Der antimetaphysische Mensch. Darwin – Marx – Freud (Stuttgart 1973).

tionsprozeß ihr Dasein verdanken. Freud will zeigen, daß das geistige Leben der Menschen ihrem unbewußten Triebleben entspringt.

An dieser Gegenbewegung ist jedoch auffallend, daß sie sich in drei Richtungen gabelt, die untereinander keine Gemeinsamkeit mehr aufweisen. Ich werde dies im folgenden an einigen inhaltlichen Erörterungen der drei Auffassungen zeigen.

Unterschiede

Die Ableitung der Philosophie. Die positivistisch orientierte Biologie steht auf dem Standpunkt, daß das philosophische Wissen einer Stufe der Menschheitsentwicklung zugehört, die durch den wissenschaftlichen Fortschritt endgültig überwunden sei. Die marxistische Theorie erklärt die Philosophie – soweit sie nicht als „wissenschaftlicher" Marxismus auftritt – als Instrument der herrschenden Klasse, die die bestehenden schlechten Verhältnisse interpretiert, um eine Abänderung derselben zu verhindern. Eine Überwindung der Philosophie sei nur durch den Umsturz der bestehenden ökonomisch-gesellschaftlichen Strukturen zu erreichen. Freud bringt die Philosophie in einen Vergleich zu den paranoiden Psychosen, die sich dadurch auszeichnen, daß in ihnen die „wirkliche" Realität, die nicht ertragen werden kann, durch die psychische Wahn-Realität ersetzt wird, welche der Paranoiker systematisch zu ordnen pflegt. Philosophie könnte hier nur unter der Voraussetzung überwunden werden, daß die „tatsächliche Realität" illusionslos ertragen werden kann.

Der Begriff des Naturwesens. Eine Gemeinsamkeit der drei Lehren besteht darin, daß der Mensch jeweils als Naturwesen aufgefaßt wird. Es zeigt sich aber, daß unter diesem Begriff jedes Mal etwas anderes verstanden wird. Das Naturwesen Mensch der anthropologischen Biologie ist ein Lebewesen, das sich von den verwandten Säugetierarten im Prinzip nicht unterscheidet. Das Menschentier ist auf dieselbe Weise entstanden wie die anderen Arten auch, durch natürliche Entwicklungs- und Anpassungsprozesse. Das Verhalten des Naturwesens Mensch wird nach denselben Kriterien bestimmt wie das der anderen Naturwesen, nämlich nach Kriterien, die den Gesetzen der optimalen Anpassung des Lebens an die Umwelt folgen.

Marx bestimmt den Menschen ebenfalls als Naturwesen, bei ihm geht es aber keineswegs darum, das Naturwesen Mensch mit dem übrigen Lebensbereich gleichzusetzen, sondern er protestiert im Anschluß an Feuerbach gegen die abstrakte philosophisch-idealistische Geistbestimmung des Menschen und stellt die sinnlich-leiblich-natürliche Auffassung dagegen. Über Feuerbach hinaus versteht er dann diesen sinnlich-natürlichen Menschen als gesellschaftlich produzierendes Gattungswesen, das sich in dieser Produktion im Lauf der Geschichte als Produktionsgeschichte selbst hervorbringt. Die Entwicklung des Naturwesens Mensch bei Marx verläuft nach anderen Kriterien als die Entwicklung des Naturwesens Mensch in der Biologie, wie auch das Verhalten dieses Wesens anderen Gesetzen gehorcht als denen der optimalen Anpassung an die Umwelt.

Gleichwohl bleibt das hochentwickelte Säugetier der Marxschen Theorie vorausgesetzt. Wie das durch Mutation und Selektion entstandene Menschentier dazu kommt, in die gesellschaftliche Produktion und den davon bestimmten Selbsterzeugungsprozeß hinüberzuwechseln, bleibt ungeklärt.

Das Naturwesen Mensch bei Freud entspricht oberflächlich betrachtet dem der anthropologischen Biologie. Freud betont die natürliche Abstammung des Menschen. Nichtsdestoweniger sind die Beschreibungen, die er dann von diesem Naturwesen vorlegt, ganz und gar dazu angetan, den Menschen als ein sehr unnatürliches Wesen aufzufassen. Die von ihm in seiner letzten Phase herausgestellten zwei Grundtriebe, Eros und Destruktion, sind in ihrer frühkindlichen Entwicklung, in ihrem gegenseitigen Verhältnis, in ihren komplizierten Äußerungen und mannigfaltigen Wandlungsmöglichkeiten und vor allem in ihren pathologischen Entgleisungsmöglichkeiten durch und durch problematisch. Das Triebverhalten des Naturwesens Mensch bei Freud ist widersprüchlich und konfliktträchtig. Dieses zentrale Kennzeichen der Triebschicksale des Menschen findet sich im übrigen Lebewesenbereich nicht.

Der Begriff der Natur (Realität). Natur wird in der Biologie als die von der empirisch-analytischen Naturwissenschaft ermittelte objektive Realität verstanden. Die lebende Natur gilt dabei als Erscheinungsform der Materie, die durch Verkomplizierung und Differenzierung entstanden ist. Diese objektive Realität wird als unabhängig vom Menschen existierend angenommen. Das Verhältnis des Menschen zu dieser Wirklichkeit besteht in der adäquaten Rezeption und der daraus folgenden Beherrschung zum Zweck der bestmöglichen Anpassung.

Bei Marx ist Natur die von den produzierenden Menschen für ihre Bedürfnisse bearbeitete und umgewandelte Natur. Die Natur kann überhaupt nur im Horizont von gesellschaftlicher Arbeit und Interaktion „erscheinen". Sie kann demnach niemals eine vom Menschen unabhängige Natur sein, sie ist vielmehr in den geschichtlichen Produktionsprozeß der Gattung einbezogen und wird demnach in jeder Epoche der Menschheit anders erfahren, das heißt, sie ist jeweils geschichtlich anders.

Freud beruft sich nicht selten auf die Natur im Sinn der von der Naturwissenschaft ermittelten objektiven Realität. Dieser Naturbegriff steht aber in einem seltsamen und elementaren Widerspruch zu seinen Beschreibungen der menschlichen Triebstruktur und des dabei verwendeten Begriffs von Realität. Der psychoanalytische Begriff der Realität meint eine vom Menschen in seinem Erleben, Verhalten und Handeln erfahrene Realität, also keineswegs eine wissenschaftlich ermittelte objektive Realität. In dem psychoanalytischen Instanzenmodell wird gezeigt, daß der Mensch die Realität durch Es, Über-Ich und Ich vermittelt erfährt. Die Erfahrung ist von der Vermittlungsstruktur abhängig. Diese Vermittlung wird aber nun keineswegs als biologisches Reiz-Reaktionsschema aufgefaßt, aber auch nicht im Umkreis der gesellschaftlichen Produktion angesetzt, sondern ist von der Triebstruktur eines Wesens abhängig, dessen bezeichnendes Kennzeichen in der Triebbeherrschung und Triebverwandlung besteht.

Der Begriff von Wissenschaft. Dem antimetaphysischen Impuls entsprechend will jede

der drei Lehren mit empirisch unbeweisbaren Aussagen nichts zu tun haben. Erkenntnis soll auf dem Boden der empirisch-wissenschaftlichen Forschung erreicht werden. Versteht man unter Wissenschaft die empirisch-analytische Methode der Naturwissenschaft, so zeigt sich, daß die anthropologische Biologie allein mit diesem Verfahren ihre Ergebnisse erzielt.

Marx beruft sich zwar für seine dialektische Methode auch auf den Begriff Wissenschaft. Es ist aber offenkundig, daß dieser Begriff von Wissenschaft mit dem der empirisch-analytischen Naturwissenschaft nicht übereinstimmt. Von marxistischer Seite wird diese als „bürgerliche" Wissenschaft angeklagt, während die Gegenseite argumentiert, daß die dialektische Methode mit empirischer Wissenschaft nichts zu tun habe, sondern spekulativ-dogmatischen Voraussetzungen entsprungen sei[3].

Freud fühlt sich zwar als überzeugter Naturwissenschaftler und meint, seine Ergebnisse allein mit der empirisch-analytischen Methode erzielt zu haben. Im Gegensatz dazu hat die analytische Wissenschaftstheorie nachweisen können, daß die psychoanalytische Theorie nicht einmal den Minimalerfordernissen einer wissenschaftlichen Theorie im Sinn der empirisch-analytischen Methode entspricht. Kontroversen über den wissenschaftlichen Status der Psychoanalyse halten bis zum heutigen Tag an. Es dürfte aber nunmehr festehen, daß die Psychoanalyse, sobald sie ihrem Grundansatz treu bleibt, eine andere Methode anwenden muß als die naturwissenschaftliche. Sie kann am ehesten als ein hermeneutisches Verfahren angesehen werden[4].

Widersprüche

Die inhaltliche Verschiedenheit der drei Lehren zeigt sich nochmals anders und besonders deutlich in ihrem gegenseitigen Verhältnis. Die anthropologische Biologie, insbesondere die vergleichende Verhaltensforschung, besteht darauf, daß es einen großen Kreis von konstitutionellen, durch Vererbung zustande gekommenen Verhaltensweisen des Menschen gibt, die durch den entwicklungsgeschichtlichen Vergleich erforscht werden können. Sie sieht von daher einer Auffassung, die alle Verhaltensweisen aus den ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnissen heraus erklären möchte, erhebliche Grenzen gesetzt.

Die marxistischen Theorien wiederum bekämpfen hartnäckig jegliche Auffassung, die von natürlichen, unabänderlichen Anlagen (z. B. Aggression) beim Menschen spricht und lehnen sie als „Ontologisierung" ab. In der Vorstellung, daß die Gattung Mensch sich auf einem Entwicklungsweg befindet, der durch die Veränderung der ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse charakterisiert ist, kann es keine bleibenden, unabänderlichen Eigenschaften, keine „Wesensmomente" des Menschen geben. Eine Auffassung,

[3] Th. W. Adorno u. a., Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie (Neuwied, Berlin 1970).
[4] P. Ricoeur, Die Interpretation. Ein Versuch über Freud (Frankfurt 1969).

die solches behauptet, wird von den marxistischen Theorien als von Klasseninteressen geleitet interpretiert, das heißt die „Ontologisierung" ziele letzten Endes darauf ab, die gegenwärtig bestehenden schlechten Verhältnisse durch die Behauptung von unabänderlichen Eigenschaften des Menschen aufrechterhalten zu wollen.

Das Verhältnis von Marxismus und Psychoanalyse ist nicht weniger kritisch. Die Psychoanalyse Freuds wird von marxistischer Seite als eine Erscheinung der kapitalistisch-entfremdeten Gesellschaft angesehen. Die neurotischen Krankheiten, die Freud Anlaß zu seiner Theorie gaben, seien letzten Endes die Folgen der kapitalistischen Produktion und des ihr entsprechenden Gesellschaftssystems. Die Psychoanalyse begehe einen doppelten Fehler: Einmal setze sie das von den entfremdeten Verhältnissen konstituierte menschliche Individuum als vorgegeben und unabänderlich an – wiederum eine Ontologisierung. Zum anderen versuche sie die unmögliche Aufgabe, dieses Individuum von seiner Entfremdung zu befreien, während es doch in Wirklichkeit nur die entfremdeten ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse in seinem individuellen Dasein verkörpert. So bleibe der Psychoanalyse letzten Endes kein anderer Ausweg, als dem Individuum einen Weg zur Anpassung an die schlechten Verhältnisse zu zeigen[5].

Freud wiederum wendet sich mehrmals scharf und unmißverständlich gegen die Theorie von Marx. Er wirft dieser vor, gerade das geworden zu sein, was von ihr so energisch bekämpft wird: eine idealistische Illusion. Er bestreitet Marx nicht die Wahrheit der Bedeutung der ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse für das Leben der Menschen. Er verwirft jedoch entschieden die Verabsolutierung dieses Aspekts. Er stellt gegen die Marxsche Theorie die Behauptung von der psychologischen Determinierung des menschlichen Verhaltens. Auch die von den Marxisten in den Vordergrund geschobenen ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse seien ohne die psychische Struktur des Menschen nicht zu begreifen[6].

Am ehesten scheint eine Übereinstimmung zwischen Freud und Darwin zu bestehen. Freud beruft sich öfter auf Darwin, neben Goethe wird er als Vorbild für seine Berufswahl eines Naturforschers zitiert. In seiner Theorie unternimmt er den Versuch, die von ihm erforschten tiefenpsychologischen Phänomene biologisch zu begründen. Dieser mit erheblichem Aufwand betriebene Versuch stellt sich heute als ein spekulativer Rahmen der psychoanalytischen Theorie dar. Eros und Todestrieb als biologische Prinzipien verdanken ihr Dasein einer vorgefaßten Überzeugung, sie entsprechen keineswegs den von Freud selbst beobachteten und beschriebenen Phänomenen. Der spekulative Rahmen der psychoanalytischen Theorie kann auch aufgegeben werden, ohne daß die von Freud erzielten Ergebnisse an Gewicht verlieren würden. Ein Vorgang, der in der Nachfolge Freuds des öfteren nachgewiesen werden kann.

[5] B. W. Reimann, Psychoanalyse und Gesellschaftstheorie (Darmstadt, Neuwied 1973).
[6] S. Freud, Ges. Werke XV, 192 ff.

Verabsolutierung

Die drei Theorien verneinen zwar philosophische Erkenntnis. Sie wollen allein empirische Tatbestände gelten lassen und von daher ihre Theorie begründen. Die jeweils verwendete Methode wird aber nun von den drei Theorien absolut gesetzt, was zur Folge hat, daß auch die jeweils erzielten Ergebnisse mit einer ausschließlichen Tendenz ausgestattet werden können. Aus diesem Grund entstehen wieder Aussagen mit Totalitätscharakter, wie in der Philosophie auch, sie treten jetzt nur im wissenschaftlichen Gewand auf, das heißt pseudophilosophisch.

Am deutlichsten zeigt sich die Tendenz zu total-systematischen Ansätzen in der biologischen Anthropologie und in der Nachfolge von Marx. In der anthropologischen Biologie herrscht die Überzeugung vor, daß erstens die naturwissenschaftliche Methode die einzig legitime Erkenntnisweise sei, und zweitens, daß die in der Biologie erzielten Erkenntnisse ausreichen, um ein biologisch-wissenschaftliches Weltbild zu entwerfen. Diese Überzeugung kann in einer Biophilosophie Gestalt bekommen, in der die naturwissenschaftlich-biologischen Ergebnisse zu einer umfassenden Darstellung von Welt und Mensch verarbeitet werden[7].

Im Marxismus hat die Tendenz zur Totalität ihren stärksten Ausdruck gefunden. Hier wird nicht nur eine Erkenntnis absolut gesetzt, sondern die Praxis ist mit der Theorie derart verknüpft worden, daß die Theorie selbst den Umsturz der bestehenden Verhältnisse impliziert. Die These von der Selbstproduktion des Menschen führt zu der Möglichkeit einer totalen Erfassung seiner selbst in einem der Theorie entsprechenden Gesellschaftssystem.

Zwar hat auch die Psychoanalyse deutliche Tendenzen zu einer Weltanschauung entwickelt. Die Tendenz hat sich aber weniger als in den beiden anderen Theorien durchgesetzt, weil die Psychoanalyse als therapeutisches Verfahren arbeitet und in der Hauptsache auf diesen Sektor beschränkt geblieben ist.

Angesichts der Tendenz der drei Lehren, jede für sich eine Erklärung des Menschen in Anspruch zu nehmen, können wir noch einmal – und jetzt mit mehr Dringlichkeit – die Frage nach der Einheit der drei Theorien stellen. Der antimetaphysische Impuls bringt ein neues Verständnis des Menschen hervor, das in sich uneinheitlich ist. Wir haben es nun mit drei Theorien des Menschen zu tun, die sich in keine Einheit bringen lassen.

Die Frage nach dem Leben des Menschen

Wie konnte es dahin kommen? Ist das Rätsel des Menschen immer noch nicht gelöst? Ist die Frage nach dem Menschen, die heute nicht zuletzt unter dem Einfluß der drei Lehren nicht mehr zu stellen gewagt wird, noch nicht erledigt? Ist gar die metaphysi-

[7] B. Rensch, Biophilosophie auf erkenntnistheoretischer Grundlage (Stuttgart 1968).

sche Auslegung des Menschen, gegen die alle drei Theorien angetreten sind, in dieser Gegenbewegung immer noch bestimmend? Die Umkehrung der traditionellen Auffassung ist in der Tat auffallend. Wurde der Mensch in der Metaphysik vom Geist, vom Bewußtsein, von der Vernunft her interpretiert, so ist es nunmehr die Natur als natürlich-sinnliches Leben, das die Interpretation leitet. Aus dem „Leben" geht erst als epiphänomenales Produkt das hervor, was von alters her als Geist angesehen wurde. Das eigenartige ist nun aber, daß dieses „Leben" bei Darwin, Marx und Freud je anders aufgefaßt wird. Wie steht es um dieses „Leben" des Menschen? Muß nicht allererst, bevor wir etwas Definitives über den Menschen aussagen können, dieses „Leben" als solches in den Blick gebracht werden?

In der anthropologischen Biologie ist dieses Leben das jeweilige Sein der naturwissenschaftlich objektivierten Zustände und Prozesse der Organismen. Der Organismus kann auf mannigfaltige Art auftreten, er kann ein pflanzlicher, ein tierischer, ein menschlicher Organismus sein. Die Funktion, der Lebensvollzug und das Ziel der Funktion unterscheiden sich dabei nicht wesentlich voneinander. Aus diesem Grund fällt es der Abstammungslehre im Prinzip nicht schwer, den „Menschen" vom Tier abstammen zu lassen. Wenn man von vornherein die Seinsart Leben als Mensch und die Seinsart Leben als Tier-Pflanze als dieselbe ansetzt, dann kann es letzten Endes nicht schwerfallen, in diesem Verstehenshorizont den einen Organismus aus dem anderen abzuleiten. Es kann auch nicht schwerfallen, die Verhaltensweisen auf dieser Ebene zu vergleichen und aus dem tierischen Verhalten Analogieschlüsse für menschliches Verhalten zu ziehen. Entscheidend bleibt das Vorverständnis von der Seinsart „Leben", das selbst weder wissenschaftlich entstanden – noch wissenschaftlich objektivierbar ist.

In der Marxschen Theorie ist die Seinsart Leben anders bestimmt. Hier haben wir es nicht mit Leben im Sinn von wissenschaftlich erfaßbaren Funktionen eines Organismus zu tun, sondern hier ist diese Seinsart als arbeitendes Leben bestimmt. Das arbeitende Leben tritt in bestimmten geschichtlichen Formen gesellschaftlicher Arbeit auf, die dann untereinander in einen geschichtlichen Zusammenhang gebracht werden. Das als ökonomisch-gesellschaftliches Sein bestimmte Leben der Menschen läßt einen unmittelbaren Vergleich mit dem außermenschlichen Leben nicht zu, weswegen die in der Biologie vorherrschenden Vergleiche mit dem außermenschlichen Leben entfallen. Die Theorie versucht vielmehr, die Grundgesetze von Interaktion und Arbeit zu erforschen, die das ökonomisch-gesellschaftliche Sein der Menschen bestimmen, mit dem Ziel, dasselbe in den Griff zu bekommen. Mit der Bestimmung des Lebens als ökonomisch-gesellschaftliches Sein ist der Verstehenshorizont konstituiert, in dem nun die Phänomene menschlichen Lebens interpretiert und erklärt werden. Der Horizont selbst und seine Grenzen entgehen der marxistischen Theorie, da er mit ihrer Methode selbst nicht erfaßt werden kann.

Bei Freud hat es zunächst den Anschein, als würde die Seinsart Leben, von der er in seiner Theorie handelt, der der anthropologischen Biologie entsprechen. Scheint es sich doch um biologisch verstehbare Triebe zu handeln, die den „psychischen Apparat" in

Gang halten. Dem genauen Blick zeigt sich jedoch, daß der begriffliche Rahmen der psychoanalytischen Theorie ihrem Verständnis nicht entspricht. Das mit naturwissenschaftlichen, zum Teil physikalisch mechanistischen Begriffen dargestellte psychische Leben des Menschen entspringt einem völlig anderen Verständnishorizont, als es die Begriffe selbst nahelegen. Hier wird von keinem naturwissenschaftlich objektivierbaren Organismus gehandelt, sondern von einem Leben berichtet, das seine Triebe einschränken, beherrschen, sublimieren muß, und das nicht selten, wenn nicht überhaupt, an dieser Aufgabe scheitert. Die Triebe selbst sind gar nicht mehr Gegenstand der Darstellung, schon gar nicht eine analoge Gleichsetzung zum außermenschlichen Leben. Vielmehr geht es nahezu allein um die „Triebschicksale", das heißt um das, was mit den eingeschränkten oder von ihrem natürlichen Ziel abgelenkten (neurotisierten oder sublimierten) Trieben geschieht. Aus den Triebschicksalen läßt sich ein allgemeiner Sachverhalt herauslesen, der das in der Psychoanalyse Freuds zur Beschreibung kommende „Leben" kennzeichnet. Diese Seinsart Leben ist von einem grundsätzlichen Widerspruch bestimmt. Freud beschreibt diesen Widerspruch mit den Begriffen Lustprinzip und Realitätsprinzip. Die Lust will mehr, als die Realität zu ihrer Befriedigung beistellen kann, woraus sich eine ständige Konfliktmöglichkeit ergibt.

Lust meint aber mehr und anderes als Triebhaftigkeit. Lust bedeutet Sehnsucht nach einem vollkommenen Zustand der Befriedigung. Insofern sind die „Triebe" des Menschen auf etwas anderes aus als auf eine biologisch oder physikalisch faßbare Absättigung eines Triebpotentials. Hunger bedeutet beim Menschen mehr als Befriedigung eines Freßtriebs, Aggressivität ist anderes als Destruktion des Rivalen im Lebenskampf, Liebe will mehr als Geschlechtsverkehr zum Zweck der Fortpflanzung. Der grundsätzliche Widerspruch zwischen dem Verlangen nach einem vollkommen befriedigten Zustand und der „versagenden" Realität ist nur von der Eigenart menschlichen Seins her zu begreifen, das sich von dem außermenschlichen Sein wesentlich unterscheidet.

Verstehendes Leben

Das Sein des Menschen ist von der Art, daß es verstehen kann, das heißt aber, daß der Mensch verstehend „lebt", nicht daß das Verstehen als intellektuelles Vermögen einem naturhaften Leben erst hinzukäme. Das verstehende Leben ist gleichzeitig im selben umfassenden Sinn zeitlich, das heißt, der Mensch lebt in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Nur ein Leben, das verstehend-zeitlich lebt, kann Welt und sich selbst verstehen, kann Endlichkeit und Begrenztheit, Unvollkommenheit der Welt und des eigenen Seins erfahren, kann dagegen Vorstellungen von Grenzenlosigkeit und Vollkommenheit ausbilden und danach leben wollen, kann die Grenzen der jeweilig bestehenden geschichtlichen Welt in der Phantasie übersteigen und andere Welten entwerfen. Der grundsätzliche Widerspruch zwischen Verlangen und möglicher realer Be-

friedigung ist keine Eigenschaft, die dem menschlichen Sein unter anderen zukäme, sondern es ist selbst dieser Widerspruch. Dies zeigt sich allein schon daran, daß dieser Widerspruch jeweils „gelebt" werden muß, was Aufgabe bedeutet. Das menschliche Leben lebt sich nicht von selbst, es muß jeweils übernommen werden. Im rational-technischen Zeitalter scheint die Übernahme dieser Aufgabe in zunehmendem Ausmaß nicht mehr zu gelingen, ein Anlaß zum Entstehen der Psychoanalyse Freuds.

Der genannte Widerspruch und die damit zusammenhängenden Phänomene sind biologisch völlig unbegreiflich. Wie sollte je ein in optimaler Anpassungsleistung sich entwickelndes Leben in eine solch unzweckmäßige Verfassung geraten?

Wir haben gesehen, daß das Vorverständnis vom „Leben" des Menschen in der Biologie keineswegs ein Ergebnis der wissenschaftlichen Forschung ist. Das Vorverständnis entspringt dem Vorurteil, daß die von der naturwissenschaftlichen Methode festgestellten Zustände und Prozesse die Wirklichkeit schlechthin darstellen. In Wahrheit handelt es sich um eine Interpretation, die von dem unreflektierten Interesse geleitet wird, menschliches Sein aus dem außermenschlichen abzuleiten. Dies gelingt auch nur dann, wenn beide Seinsarten, das Menschliche und das Außermenschliche, unter den abstrakten Begriff des Organismus verbracht werden, dessen Funktionen und Zustände wissenschaftlich objektiviert werden können. Was nicht unter diesen Begriff und der ihm entsprechenden Methode fällt, bleibt außerhalb der Beobachtung und der Erkenntnis.

Würde man das menschliche Sein konkreter fassen, als dies mit der wissenschaftlichen Methode je möglich ist, würde man gar Verstehen und Zeitlichkeit als grundlegende Kategorien menschlichen Seins annehmen müssen, dann gelänge die Ableitung des Menschen vom Tier keineswegs so einfach, wie sie heute erscheint. Das schließt nicht aus, daß die Menschen vom Tier „abstammen", das Wie und Warum der Abstammung wäre dann aber ein erhebliches Problem und keineswegs eine Selbstverständlichkeit oder eine „Tatsache", wie es allenthalben dargestellt wird.

Auch vom ökonomisch-gesellschaftlichen Sein her läßt sich der Widerspruch nicht begreifen. Zwar ist das Vorverständnis konkreter, wir sind mit der Marxschen Theorie den menschlichen Phänomenen näher als in der anthropologischen Biologie. Trotzdem verhindert wiederum die Abstraktion den Zugang zum konkreten menschlichen Sein. Auch hierbei wird das Verständnis von einem Interesse geleitet. Die Marxsche Theorie gipfelt insgeheim oder ausgesprochen in der Vorstellung, daß die menschlichen Probleme durch eine totale Beherrschung der gesellschaftlichen Produktion gelöst werden könnten. Der genannte Widerspruch wird in ihr auf die antagonistische Form der gesellschaftlichen Produktion reduziert und der Anspruch erhoben, mit der Aufhebung dieser Form in der klassenlosen Gesellschaft den Widerspruch überhaupt aufheben zu können. Dies ist allerdings eine Illusion, die nur dadurch entstehen konnte, daß der im technischen Zeitalter in den Vordergrund gerückte Zug des Herstellens zum wesentlichen und konstitutiven Moment menschlichen Daseins selbst erklärt wurde. So könnte der auf dem Hintergrund der Freudschen Theorie zutage

tretende Widerspruch menschlichen Seins eine offene Frage an die beiden anderen Theorien darstellen.

Darüber hinaus müßte aber mit dieser Frage die Frage nach dem menschlichen Sein als solchem wieder in Gang gebracht werden. Ohne Zweifel haben Darwin, Marx und Freud das Wissen um uns selbst erheblich erweitert. Sie haben Tatbestände in den Blick gebracht, die unter der Vorherrschaft der Geist-Vernunft-Interpretation des Menschen unbekannt geblieben waren.

Damit ist aber das Rätsel des menschlichen Seins keineswegs gelöst. Die Frage nach dem Menschen ist nicht, wie es heute den Anschein hat, überflüssig geworden. Die Frage ist lediglich in ein neues Stadium menschlicher Geschichte getreten.

Carl-Friedrich Geyer OFM

Bonaventura

Zu seinem 700. Todestag

Am 15. Juli dieses Jahres sind es siebenhundert Jahre, seit Bonaventura auf dem Konzil von Lyon – drei Tage vor seinem Tod hielt er die Schlußpredigt – gestorben ist, Grund genug, dem Anliegen und Einfluß dieses Theologen nachzudenken, der nicht nur durch vielfältige kirchenpolitische Tätigkeit maßgeblich in das Geschehen seiner Zeit eingegriffen hat, sondern mit dem weit gefaßten Horizont seines theologischen Werks die Theologie über seine Zeit hinaus geprägt hat. Ein Lebenswerk wird verständlicher, wenn man Erziehung, Ausbildung und Wirkkreis eines Mannes kennt. Geboren um 1217 zu Bagnoreggio (Toskana), studierte Bonaventura als zwanzigjähriger in Paris, trat mit fünfundzwanzig Jahren in den Franziskanerorden ein und war in der Folgezeit an der Ordenshochschule (unter Alexander Halensis) anzutreffen. 1247 predigte er ein Jahr lang den Professoren und Studenten der Universität von Paris. Fünf Jahre später gab er seinen Sentenzenkommentar heraus, nach Grabmann „vielleicht der inhaltlich bedeutendste der Hochscholastik“ [1], hielt seine ersten Vorlesungen und griff in den von Wilhelm von St. Amour entfachten Armutsstreit ein. 1257 wird Bonaventura zum Ordensgeneral gewählt.

Sowohl im Hinblick auf die Theologie Bonaventuras wie auch auf die biographischen Notizen aus seinem Leben läßt sich eine kontinuierliche Linie aufzeigen, im Sinn einer Wechselwirkung von Denken und Tun. Bonaventura war nicht nur Theologe von hohem Rang, als Ordensgeneral und später als Kardinal (1273) hatte er sehr wohl die Möglichkeit, den Lauf der Zeitgeschichte konkret mitzubestimmen. Seine Position gab ihm Gelegenheit, sein Denken und seine Sicht der Dinge mit Hilfe des Ordens zum Tragen zu bringen und in Form von Gesetzen geschichtlich richtungweisend zu machen. Muß sein Werk also mit strengeren Maßstäben angegangen werden, als es gemeinhin üblich ist, vor allem im Verhältnis zu jenen bloßen Theoretikern, die niemand ganz so ernst nimmt, wie sie es erwarten?

Das Ende des Hochmittelalters (1180–1290) läßt sich als Jahrhundert des Umbruchs und des Umdenkens charakterisieren, darin unserem Jahrhundert sehr ähnlich. Neue Formen in Wirtschaft und Handel (Geldwirtschaft), das Erstarken der Stände (Adel und Zünfte) und die Bildung von Zentralregierungen in den einzelnen europäischen Staaten sowie ein neues Machtbewußtsein des Papsttums (Innozenz III.) kennzeichnen

[1] Geschichte der katholischen Theologie (Freiburg 1933) 67.

die gesellschaftliche Situation, in der die Mendikantenorden entstehen. Hinzu kommt ein starkes Einheitsbewußtsein der abendländischen Welt, gefördert durch die Kreuzzüge (Missionsgedanke), aber nur vermittelst der Zwänge von Inquisition und Ketzerbekämpfung aufrechterhalten und in der Folgezeit stark im Zurückgehen begriffen.

Für eine Veränderung der geistigen Landschaft der Zeit sorgten die überall entstehenden Universitäten, allen voran die Sorbonne, geistiges Zentrum der damaligen Welt. Ihnen gelang der entscheidende Einbruch in die herrschenden theologischen Systeme, die alle mehr oder weniger vom Platonismus beeinflußt waren und sich durch eine eindeutige Prävalenz theologischer vor philosophischer Spekulation auszeichneten. Zu Beginn des Glossars des Wilhelm von Conches findet sich gleichsam eine Art Programm dieser Theologie: „Die Welt ist Ordnung und Schönheit, sie stellt sich in ihrer Vielfalt und jenseits ihrer besonderen Hervorbringung als *Ganzes* dar, ... sie ist notwendigerweise nach einem Modell geschaffen, nach einem unveränderlichen und ewigen Urbild, dem ‚an sich Lebendigen', alle Wesenheiten umfassend."[2] Die platonische Philosophie figurierte als Gerüst des Weltbilds, in das die Verkündigung der geoffenbarten Wahrheiten hineinzustellen war. Charakteristika dieses Weltbilds sind die Idee vom „Fall der Seele" (Origenes); die Seinsunterschiede werden gedeutet als Sichentfernen von der Ureinheit aller Geistwesen in Gott (Emanationsgedanke), das wiederum als ontologischer Entfaltungsprozeß, der jedem Ding mit innerer Notwendigkeit seinen Seinsrang zuordnet, verstanden wird. Die *Illuminationslehre* (allseitige Verflochtenheit mit der Welt der Ideen nach dem Prinzip der absteigenden Besonderung und Teilung) wurde zum ontologischen Grundschema für die heilsgeschichtliche Idee der Rückführung aller Wesen zur Einigung mit Gott. Mit dem Eindringen des Aristotelismus jedoch, der anfänglich nur in der Diskussion naturphilosophischer Fragestellungen revolutionär wirkte, dann aber sehr bald das philosophische Denken an den Universitäten – trotz vielfach erlassener kirchlicher Verurteilungen – bestimmte, wurden die tradierten neuplatonischen Systeme fragwürdig. Besonders in der Erkenntnislehre gab es keine Gemeinsamkeiten mehr, so daß Neuformulierungen der überlieferten Glaubenslehren unumgänglich erschienen, wiederum eine Situation, die mit unserer heutigen durchaus vergleichbar ist.

Im Dienst der Kirche und des Ordens

Bonaventura war es nicht nur um einen theoretischen Ausgleich zwischen Tradition und neu Aufbrechendem zu tun. In den ihm in Orden und Kirche übertragenen Ämtern suchte er darüber hinaus, eine Versöhnung beider in der Praxis herbeizuführen.

Am 7. Mai 1274 trat das Konzil von Lyon zusammen, zu dem etwa dreihundert Bischöfe, sechzig Äbte und Ordensgeneräle sowie eine große Anzahl führender Theolo-

[2] Zit. nach Parent, La doctrine de la création dans l'ecole de Chartres (Paris, Ottawa 1938) 40–43.

gen der Zeit zusammengekommen waren. Die Vertrauten des Papstes, die auch die großen Konzilsreden hielten, waren Bonaventura und der Kardinal Petrus von Tarantasia aus dem Dominikanerorden. Hauptanliegen des Konzils waren die erstrebte Union mit den Griechen, der sich besonders Bonaventura widmete, die Vorbereitungen für einen neuen Kreuzzug sowie eine Neuregelung der umstrittenen Mendikantenorden. Auch an dieser war Bonaventura, 1273 zum Kardinal erhoben, maßgeblich beteiligt. Bonaventura, der 1265 das Erzbistum York ausgeschlagen hatte, hatte bereits in den dem Konzil vorangehenden Jahren durch seine Predigttätigkeit Einfluß auf die Kirchenleitung und deren Entscheidungen gewinnen können. So sprach er vor drei Päpsten, Urban IV. (1261–1264), Klemens IV. (1265–1268) und Gregor X. (1271–1276), der nach der langen Sedisvakanz auf den Rat Bonaventuras hin gewählt wurde. Sechsmal predigte Bonaventura vor dem geheimen Konsistorium der Kardinäle, viermal vor der gesamten päpstlichen Kurie sowie vor der Synode zu Reims[3].

Seine Begründung der primatialen Kirchenverfassung dürfte für sein Wirken an der päpstlichen Kurie nicht ohne Bedeutung gewesen sein. Im Sinn des scholastischen Denkens geht Bonaventura bei der Begründung des Primats vom Ordo-Gedanken aus; wie die zeitliche Ordnung ein zeitlich Erstes aufweist, so besteht überhaupt in jeder Ordnung rechtmäßig ein höchstes und vorherrschendes Glied. Da die Ordnung alles Geschaffene durchdringt und beherrscht, muß sie als Weltgesetz gelten, das sich in der Kirche findet als die feste Grundlage ihrer hierarchischen, primatialen Verfassung. Bonaventura reiht die Verfassung der Kirche in die Mitte zwischen der Ordnung im rein natürlichen Bereich und der im Bereich des Übernatürlichen, und findet in der Übereinstimmung der kirchlichen Ordnung mit dem untergeordneten Bereich, dem Makrokosmos und dem Mikrokosmos, sowie mit dem übergeordneten Bereich einen Beweis der Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit der primatialen Kirchenverfassung. Die Einheit der Kirche ist für Bonaventura ohne den Primat nicht denkbar; gerade in den Unionsgesprächen mit den Griechen war dieser Gedanke von besonderem Gewicht.

Auf dem am 2. Februar 1257 begonnenen Generalkapitel des Ordens wurde Bonaventura auf Vorschlag des Johannes von Parma zu dessen Nachfolger im Amt des Generalministers gewählt. Damit begann für ihn ein fast ununterbrochenes Wanderleben im Dienst der Aufgaben, die die Leitung des Ordens und die mannigfachen Einwirkungen auf die Universitäts-, Hof- und Kurienkreise mit sich brachten.

Das Generalat Bonaventuras ist gekennzeichnet durch die ordensinternen Spannungen um die Spiritualenbewegung[4], deren Hauptanliegen neben einer buchstabengetreuen Regelbeobachtung die strikte Erfüllung des Armutsgelübdes war, das vielfach mit der religiösen Vollkommenheit überhaupt identifiziert wurde. Mit dieser Armutsauffassung war es unvereinbar, irgendeiner kirchlichen Instanz die Möglichkeit einer Modifi-

[3] Vgl. F. Ehrle, Der heilige Bonaventura und seine drei Lebensaufgaben, in: Franziskanische Studien 8 (1921) 109–124; 119.

[4] Abgeleitet von „regulam spiritualiter observare – die Regel geistlich befolgen" (vgl. auch: „homo spiritualis").

zierung des in der Regel Festgelegten zu konzedieren. Auf dem Hintergrund der päpstlichen Erlasse und Regelerklärungen mußte diese Auffassung zu einem Konflikt mit der Kirche führen, der noch verstärkt wurde durch die Tatsache, daß gerade die Spiritualenkreise sich vielfach dem Joachimismus zuwandten, der von der Kirche verurteilt worden war. Das Vorhandensein dieser Richtung im Orden glich dem ständigen Vorwurf des Laxismus dem Gesamtorden gegenüber. Besonders Bonaventura, der kurz nach seiner Wahl zum Generalminister die Privilegien Innozenz' IV. vom 14. November 1245 erneuern ließ, zog sich die Feindschaft dieser Gruppen zu. Diese Linie setzte sich in der ersten Enzyklika an den Gesamtorden fort, in der Bonaventura sich auf den Boden des historisch Gewordenen stellte und um eine maßvolle Anwendung und Auslegung der päpstlichen Privilegien besorgt war. In der Frage der joachitischen Lehren versuchte er die Kabbalistik der Joachiten unter Berufung auf die Schrift als unhaltbar zu erweisen und die Geschichte unter heilsgeschichtlichen Aspekten zu deuten.

Die Suche nach einer ausgeführten Geschichtstheologie bei den mittelalterlichen Theologen dürfte vergeblich sein. Zu sehr ist deren Entwicklung und Ausprägung mit dem Bewußtsein der Neuzeit verbunden. Das mittelalterliche Weltbild war entschieden statisch, ein dynamisches Verständnis des Menschen und eine von diesem Vorverständnis geprägte Reflexion auf die überkommene Tradition ermöglichen aber erst das, was wir heute mit Begriffen wie Geschichtlichkeit verbinden – Grundbedingungen ernsthafter Geschichtstheologie, wobei deren Abgrenzung gegenüber der Geschichtsphilosophie immer noch umstritten bleiben muß. Das Denken Bonaventuras im Umkreis der Geschichte ist wie seine ganze Theologie entscheidend von der Schrift her geprägt, besonders in der Bestimmung der Zentralstellung Christi, bedeutendstes Unterscheidungsmerkmal zu Joachim von Fiore, in dessen Spekulationen der *Geist* den hervorragendsten Platz einnimmt. Bonaventura hat die Vorstellung von einem Zeitalter des Heiligen Geistes nicht übernommen. Die ganze Zeit bleibt die Zeit Christi, bleibt damit „septima aetas" der bis ans Ende dauernden Christuszeit des neuen Bundes[5].

Wenn Bonaventura dennoch die Parallelisierung der Zeiten aufgreift, dann darum, um mit Hilfe der Gegenüberstellung der zwei Zeiten Christus als die wahre Mitte und den Wendepunkt der Geschichte aufzuweisen. Bonaventura geht aus vom „Doppelverhältnis" der beiden Testamente, die einerseits in Parallelität (abgeschlossenes Einandergegenüberstehen) und andererseits in Korrespondenz (Dynamik von Zuordnung und Abhängigkeit) zueinander stehen. Christus vermittelt nicht nur zwischen Mensch und Gott, sondern auch zwischen den beiden Testamenten, d. h. zwischen den verschiedenen Zeiten, deren Herr er ist. Mit Christus ist damit bereits die Endzeit angebrochen; Geschichte muß sich entfalten in der von Gott autorisierten Sinnlinie, welche in der Schrift geoffenbart und vermittelst der allegorischen (und analogischen) Schriftauslegung erkannt werden kann. Indem die Schriftauslegung auf das eschatologische Heilsgeschehen bezogen ist, wird die ausschließlich retrospektive Allegorie aufgehoben zu-

[5] Vgl. J. Ratzinger, Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura (München 1959) 120.

gunsten des Neuen Testaments, der Väter und des geschichtlichen Gottesvolks als den neuen Auslegungskriterien. Ohne näher auf die teilweise undurchsichtigen Zeitenschemata und deren Zahlensymbolik eingehen zu wollen, läßt sich auch deren Anliegen zurückführen auf eine „theologische Geschichtsprophetie", die einer konkreten Einordnung der gegenwärtigen Zeit und ihrer Schwierigkeiten (in Kirche und Orden), an deren Lösung Bonaventura sich beteiligen mußte, dienen sollte. Insofern darf das Hauptanliegen Bonaventuras in dem Versuch gesehen werden, die vielfältigen Meinungen und Strömungen in der Geschichtsdeutung (auf dem Hintergrund eines allgemeinen Endzeitbewußtseins) in einer vertretbaren *Christologie* aufzufangen.

Bonaventuras Auseinandersetzung mit den Spiritualen bildete den Auftakt zur Klärung der Frage nach dem Standort des Ordens überhaupt, der seit den Zeiten seiner Gründung manche einschneidende Veränderung über sich ergehen lassen mußte. Menschen aus allen Bevölkerungsschichten hatten sich Franziskus angeschlossen; das so entstandene Gemeinschaftsgebilde war mit den traditionellen Organisationsformen der „Orden" nicht vergleichbar. Trotzdem verstand sich die Fraternität als Orden, dessen Mitglieder freilich nicht in den Verband eines Klosters eintraten, sondern in kleinen Gruppen ein Leben als Wanderprediger führten. Eine Meisterung der diesem Leben entwachsenen Schwierigkeiten brachte die Gefahr einer Anpassung an die traditionellen Orden mit sich, gegen die vor allem Franziskus selbst sich immer wieder gewehrt hat, obwohl auch er gerade dadurch, daß er Petrus Cathanii und später Bruder Elias zu Generalvikaren des Ordens ernannte, selbst aber weiterhin Gesetze erließ und Provinzialminister einsetzte, die im Orden herrschende Unsicherheit gefördert hat. Das Bedürfnis nach strafferen Organisationsformen brachte eine Klerikalisierung des Ordens mit sich (unter Haymo von Faversham [1240] wurden die Laien endgültig von den Ordensämtern ausgeschlossen), die zwar als Abfall vom ursprünglichen Ideal angesehen werden mag, letztlich aber den Orden über die verschiedenen historischen Epochen hin getragen hat. Bonaventura hat diese Entwicklung entscheidend begünstigt und wurde so zum eigentlichen „Gründer" des Ordens in seiner faktischen Gestalt.

Die Bedeutung Bonaventuras für den Gesamtorden spiegelt sich in den *„Constitutiones Narbonnenses"* (1260), welche dem Orden seine historische Gestalt gaben und seinen Weiterbestand, gerade angesichts der Diskussionen um die Mendikantenorden auf dem Konzil von Lyon, garantierten. Eine strenge Bestrafung wurde allen in Aussicht gestellt, die auf eine Ordenstrennung hinarbeiten. Auch der Generalminister ist von dieser Bestimmung nicht ausgeschlossen. Von hierher wird auch der rigoros durchgeführte Prozeß Bonaventuras gegen seinen Vorgänger Johannes von Parma verständlich. Ohne Zustimmung des Generalkapitels dürfen keine bindenden Beschlüsse erlassen werden; hinzu kommt das Verbot, vom Papst Privilegien zu erbitten, durch welche die Regel in Frage gestellt werden könnte.

Der Orden ist die von Bonaventura eingeschlagene Richtung weitergegangen. Die päpstliche Bulle „Exiit qui seminat" (1279) bildet ausschließlich eine Reproduktion der Regelerklärungen Bonaventuras. Bonaventura selbst mußte sich den Vorwurf gefallen

lassen, die am Beginn des Ordens stehenden Ideale in kleine Münze umgewechselt zu haben; allerdings verkürzt dieser Vorwurf den Blick auf das eigentliche Anliegen Bonaventuras, der Perspektiven des Lebens eröffnete, die einerseits eine schrittweise Verwirklichung der Ordensideale ermöglichten, andererseits aber auch den Schwächen des Menschen Rechnung trugen. Bonaventura darf insofern als „Ordensgründer" angesehen werden, als er die historischen Möglichkeiten des Ordens erkannte und gleichzeitig die Konsequenzen bedachte, die allein den Orden zu retten vermochten[6].

Zur Gestalt der Theologie Bonaventuras

Sowohl das Werk des Thomas von Aquin wie dasjenige Bonaventuras stellen den Versuch dar, die traditionelle Glaubenslehre neu zu formulieren. Grundbedingung dafür war eine intensive Auseinandersetzung mit dem Aristotelismus in der Form des arabischen Averroismus. In der „Summa universae theologiae" des Franziskaners Alexander Halensis findet sich erstmalig die Philosophie des Aristoteles als theologische Hilfswissenschaft erschlossen. Als Bonaventura sein Studium in Paris aufnahm, war die von ihm später eingeschlagene Richtung noch vorherrschend; er ist aber nicht etwa zu früh aufgetreten, um aus den theologischen Reformen Alberts des Großen und aus den Aristotelesübersetzungen Wilhelms von Moerbeke Nutzen ziehen zu können. Vielmehr legte er sich von vornherein auf ein Lehrsystem fest, welches die radikale Ablehnung des Aristotelismus bedeutete; „nicht aus Unkenntnis und auch nicht durch einen geschichtlichen Zufall ist er kein Aristoteliker geworden"[7]. Hinsichtlich der Wissenschaftlichkeit gibt Bonaventura dem Aristoteles offen den Vorzug vor Platon, verwirft aber im Sentenzenkommentar (1250–1253) die von Aristoteles behauptete Möglichkeit der Ewigkeit der Welt[8] und andere physikalische Behauptungen.

Diese Fragen sind nicht etwa sekundär, weil sie mit eigentlicher Theologie nichts oder nur sehr wenig zu tun hätten. Während im Streit um den Averroismus die Problematik einer Widerlegung des Averroes aus genuin aristotelischen Prinzipien heraus das Anliegen des Thomas von Aquin war, ging es Bonaventura um den Begriff der Philosophie selbst, die auf diese Weise unmittelbar über das theologische Denken entschied. Es ging um die Streitfrage, ob der Philosophie ein Daseinsrecht als getrennter Wissenschaft zukomme, unabhängig von der Theologie. Albert der Große hatte diese Frage positiv beantwortet[9]. Bonaventura wandte sich bereits in seiner Predigt „Christus unus omnium magister" (vor 1270) gegen das Übergewicht der Philosophie gegen-

[6] H. Roggen, Saint Bonaventure comme „Le Second Fondateur" de l'Ordre des Frères Mineurs, in: Franziskanische Studien 49 (1967) 259–271; 269.

[7] E. Gilson, Die Philosophie des heiligen Bonaventura (Köln 1960) 23.

[8] II Sent. I, 1,1,2 Concl.: Werke II, 23 (die Werke Bonaventuras werden zitiert nach der Ausgabe der Opera omnia, Quaracchi, 1882–1902).

[9] In: Sum. theol. I, 1.4 ad solut.

über der Theologie und führte aus: „Wenn Christus unser einziger Lehrer ist, dann repräsentieren weder Platon noch Aristoteles die wahre Weisheit. Lediglich Augustinus besaß sie, und das nur, weil er vom Licht der Offenbarung erleuchtet war."[10] Zwei Jahre vor dem Höhepunkt der Auseinandersetzungen um den Aristotelismus (1268) hatte Bonaventura in den „Collationes de septem donis Spiritus sancti" im achten Vortrag über die Gabe des Verstands die aristotelischen Irrtümer hart angegriffen[11]. Im vierten Vortrag wird jede Philosophie abgelehnt, die eigene Autonomieansprüche anmeldet. Die Stellung der christlichen Philosophie liegt zwischen einfachem Glauben und Theologie. Diese Gedanken werden weiter präzisiert in den „Collationes in Hexaemeron" (1273), einer Sammlung von Vorträgen, die Bonaventura 1272/73 vor den Franziskanern in Paris gehalten hatte. In ihnen wird betont, ausschließlich die Hl. Schrift sei als Quelle des Wissens anzusehen[12]. Ihr folgen die Werke der Väter und die Sentenzenkommentare (theologische Summen). Erst danach dürfen weltliche Autoren sich zu Wort melden. Wer die Hl. Schrift studiere, könne auf alle anderen Bücher leicht verzichten, gewiß eine extreme Aussage, die einiger Korrekturen bedarf.

Der Prävalenz der Hl. Schrift entspricht der „Buchcharakter" der gesamten Welt. Bonaventura betrachtet die Welt gleichsam als ein Buch, von Gott geschrieben, dessen „Buchstaben" mit ihrer besonderen Abhängigkeit von ihrem Autor und ihrer Rückverwiesenheit auf ihn durch die Sünde verwischt und entstellt wurden. Hier tritt nun die Hl. Schrift auf, die verlorengegangene „Buchstruktur" wieder zur Geltung zu bringen. Ihre Abfassung kommt somit einer Neuschöpfung der Welt gleich[13]. Sie nimmt von der Natur der Dinge das auf, was sie braucht, um den Spiegel wiederherzustellen, welcher das Göttliche darstellend vergegenwärtigt[14]. In diesem Sinn darf sie als einzige Quelle der Theologie gelten. Damit ist jeder Art von übersteigertem Intellektualismus ein Riegel vorgeschoben. Nicht erst der konkrete Anlaß vieler Schriften Bonaventuras kann das verdeutlichen. Franziskus selbst hatte die Einheit von Erkennen und Tun immer wieder betont und zu verwirklichen gesucht. Dieses Anliegen hat Bonaventura aufgegriffen und von ihm her vor allem den Sinn des Fortschritts theologischer Erkenntnis gesehen, die *sanctitas* des einzelnen Theologen[15]. Frucht der wahren theologischen Erkenntnis müssen „Selbsterkenntnis, Bezähmung der Leidenschaften, Ordnung der Gedanken und Erhebung des ganzen Verlangens zu Gott" sein[16].

Bonaventura begreift die Theologie als „Heilswissenschaft". Das bedeutet die allem anderen vorgängige Reflexion auf das Heilsgeschehen in Christus, der vom Beginn der Heilsgeschichte an durch die Schrift in ein inkarnatorisches Verhältnis zur

[10] Sermo V de rebus theol., 18–19: V, 572.
[11] De septem donis Spirit. Sancti VIII, 16–20: V, 497 f.
[12] Coll. in Hexaem. XVII, 7: V, 410.
[13] Vgl. W. Rauch, Das Buch Gottes (München 1961) 72 f.
[14] Brev. Prol. § 3: V, 205 a.
[15] Coll. in Hexaem. XIX, 20–23: V, 423 b–424 a.
[16] Coll. in Hexaem. XIX, 24–27: V, 424 ab.

Welt eingetreten ist. Das Kommen Christi sprengt alle innergeschichtlichen Vorstellungen von Gott. War die Inkarnation schon eine Entäußerung Gottes, so zeigt sich gerade in der *Kenosis* des Kreuzes die letzte Ausdrücklichkeit (expressio) der ewigen Weisheit und Güte Gottes; das *Kreuz* wird der Welt gleichsam als neues Gesetz des Handelns aufgeprägt: Christus „durchkreuzt" den Plan der Welt. Darüber hinaus ist das Kreuz der einzige „Schlüssel", das „Buch der Schöpfung" zu entziffern (auch rein äußerlich bestimmt das Kreuz die Struktur der Schrift und damit diejenige der Welt: „Länge, Breite, Höhe und Tiefe..."). Das in Christus Gestalt Gewordene ist das neue Gesetz des Glaubens und des Lebens, die neue Weisheit der Welt, in welcher der Mensch über die Armut (exinanitio) Christi zum Reichtum Gottes, zur „similitudo" (Ähnlichkeit) und „visio" (Schau) Gottes gelangt. Die Erkenntnis der Weisheit Gottes und deren Übernahme durch Armut und Demut in die eigene Existenz hinein bringen die seinsmäßige und erbsündliche Defizienz des Menschen zur letzten Erfüllung, gegen Eigenmächtigkeit und Selbstruhm. Damit ist das Denken Bonaventuras weit entfernt von jenem Vorwurf Luthers, die mittelalterlichen Theologen verstünden sich eigentlich nur auf eine *theologia gloriae*, der es nicht gelinge, den Gekreuzigten ernst zu nehmen; „der Gegner seiner theologia crucis ist nicht die mittelalterliche und katholische Theologie selbst, sondern das unmenschliche Interesse des Menschen an Selbstvergottung durch Erkenntnis und Werke, das er dahinter sieht. Gotteserkenntnis im Leiden und Kreuz Christi zerstört den Menschen, der seine Menschlichkeit verläßt, denn sie tötet seine Götter und zerstört seine vermeintliche Göttlichkeit. Sie befreit ihn von seiner unmenschlichen Hybris zu seinem wahren menschlichen Sein. Sie bringt den homo incurvatus in se zur Offenheit für Gott und den Nächsten und gibt Narziß die Kraft zur Liebe des anderen." [17]

Bonaventura trifft auf diese Weise tiefgreifende Vorentscheidungen hinsichtlich der Bestimmung dessen, was Theologie sei. Besteht das Ziel der Theologie ausschließlich in der *Spekulation* (Begriffsformulierung und Begriffssystematik) oder ist sie auf den Menschen gerichtet, insofern sie unmittelbar zum „Lebenswerk" anleiten soll, weit über praktische und aszetische Fragestellungen, die oft nur Scheinprobleme sind, hinaus? Die starken Akzente, die Bonaventura in der Sichtbarmachung des Inkarnationsgeschehens setzt, und die aktive Rolle, die dabei dem Menschen zukommt, könnten so etwas wie eine „anthropologische Wende" in der Theologie andeuten. Aber auch der Glaube erhält eine neue Bestimmung. Er wird als der subjektive (im Menschen vorfindliche) Ursprung der Theologie gedacht, sofern er auf der von Gott vermittelten Erkenntnis der Hl. Schrift aufruht [18]. Vom Ziel des Glaubens her, dem Heil, bestimmt sich die Theologie als *Heilswissenschaft*, welche das „credibile" (Glaubbare oder Glaubhafte) in seiner Verschiedenheit zu ordnen und zu umfassen sucht. Dies ist in erster Linie *Gott* (subjectum radicale), auf den das ganze Heilsgeschehen sich zurückführen läßt,

[17] J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott (München ²1973) 74.
[18] Vgl. Brev. Prol.: V, 201 ab.

wie sich analog dazu alle anderen Wissenschaften auf die Theologie zurückführen lassen, sodann *Christus* (subjectum integrale), der die göttliche Natur mit der menschlichen vereinigt (per unionem et ordinem). In ihm schließen sich „der sich offenbarende Gott und der mit der Offenbarung beschenkte Mensch zu einer Einheit" zusammen, „sowohl in seiner historischen Existenz wie auch in seiner mystischen Existenz, in der die Einheit von Haupt und Gliedern, dann die res et signa, die Sachen oder Zeichen, d. h. alle die Dinge, an die Gott seine Heilsvermittlung geknüpft hat, die Sakramente" [19], überhaupt die ganze Wirklichkeit vereint ist.

Diese Bestimmung der Theologie mündet nicht in einer etwaigen Geringschätzung ihres Erkenntniswerts. Auch Bonaventura hält daran fest, daß der Intellekt auf die reine Erkenntnis gerichtet bleibt. Allerdings ist der Mensch nicht nur intellektuelles Vermögen. Erst der *Wille* liefert die den Menschen eigentlich bestimmenden Motivationen. In der Betonung des Affektiven wird das praktische Interesse der Theologie sichtbar, deren rechte Bestimmung in der Synthese beider liegt [20].

Der Weggedanke

Das Bild vom Weg ist eine der ältesten Metaphern des philosophischen Denkens; Parmenides faßte die Evidenzerfahrung der Wahrheit als die Erfahrung eines Wegs (Weg zum Licht); ähnliche Gedanken finden sich in den drei Gleichnissen aus der Politeia Platons und im Methodenbegriff des Aristoteles (trotz der Differenz zum platonischen Denken). Bei Plotin wird der Weggedanke zum philosophischen Gleichnis überhaupt (Begriff der *Henosis*), um von hierher die Scholastik und das mystische Denken des Mittelalters entscheidend zu prägen. Wird der Weg im Sinn eines „Aufstiegs" verstanden, folgt er einem Sein, welches im Denken (als Bewegung nach oben) ausgelegt wird. Die Stufen des Seins bilden dann das Maß des Denkens, dessen Voraussetzung die Selbstvergewisserung des Denkenden ist. Dieses *anagogische* Weltverhalten wird bei Bonaventura um einen *soteriologischen Aspekt* erweitert: die Welt wird im Aufstieg von oben her verwandelt, das nur Repräsentative wird auf sein begründendes Prinzip zurückgeführt. Der Mensch, der diesen Weg einzuschlagen sich weigert, erfährt sich in verkrampfter Weise auf sich selbst zurückgeworfen (incurvatus in seipsum), die eigentliche Haltung der Sünde.

Bonaventuras anagogisches Denken findet sich niedergelegt im „Itinerarium mentis in Deum", das den von Richard von St. Victor übernommenen Gedanken des in Stufen zu durchschreitenden Wegs der mystischen Schau weiterführt. Bei Bonaventura findet sich jedoch nicht mehr die einseitige Betonung der mystischen Schau, da der Glaube (im Sinn Augustins) eine Selbstauslegung durch die Vernunft erfordert. Bonaventura ent-

[19] Th. Soiron, Vom Geist der Theologie Bonaventuras, in: Wissenschaft und Weisheit 1 (1934) 28–38; 33.
[20] Vgl. I Sent. d. 10 a 1q2 fund. 1.: I, 197 a: „non est perfecta cognitio sine dilectione".

wirft einen mystischen Weg, der in sechs Stufen zu Gott hinführt. Auch hier werden die geistlichen Erfahrungen, „die zur Gotteserkenntnis gehören, . . . in der meditatio crucis gemacht. Das *itinerarium in Deum* beginnt mit der Versenkung in das Leiden und Sterben Christi, bis seine Leiden als die eigenen Leiden und seine Anfechtungen als die eigenen Anfechtungen empfunden werden." [21] Auf den beiden ersten Stufen richtet sich die Seele auf die Welt der sinnlich wahrnehmbaren Dinge, in denen Gott gleichsam in einem Spiegel geschaut wird. Auch auf der dritten und vierten Stufe der Kontemplation findet sich diese Möglichkeit wieder. Ausgehend vom Gedanken des Seins überhaupt, gelangt der Geist dazu, Gott als das Sein selbst zu schauen. Die Erkenntnis Gottes als des vollkommensten und absoluten Seins ist Voraussetzung und Bedingung für die Bestimmung irgendeines geschaffenen und unvollkommenen Seins. Auf der letzten Stufe schließlich kommt es zur Schau der Dreifaltigkeit, die ihren Ausgang nimmt vom Gedanken des Guten selbst, zu dem das „Verströmen" (Sichmitteilen) dazugehört (summum igitur bonum summe diffusivum sui).

Bonaventura bezeichnet diesen Stufenweg ausdrücklich als Weg der *Erfahrung*. Weisheit bestimmt sich von daher für ihn ausschließlich als erfahrungsmäßige Erkenntnis Gottes. So gelang es ihm, die mystische Tradition den erkenntnistheoretischen Bedingungen seiner Zeit anzupassen, ohne jenem „leichtfertigen Synkretismus der Neuplatoniker des 12. Jahrhunderts zu verfallen" [22]. Obwohl Bonaventura hier noch nach wie vor am platonisch-augustinischen Denkschema festhält, bedeutet seine inhaltliche Bestimmung bereits einen weiteren Schritt auf den zeitgemäßen Aristotelismus hin.

Der Exemplarismus

Einer der Haupteinwände Bonaventuras gegenüber den Aristotelikern ist deren Verkennung des Exemplarismus. Bonaventura fordert unter Berufung auf Augustinus eine Verbindung des Intellekts mit der ewigen Wahrheit selbst im Sinn einer Berührung und Schau der unveränderlichen Seinsgründe (rationes), jedoch angemessen der endlichen Vernunft unter gleichzeitiger Betonung der Erfahrung, die gegenständliche Erkenntnis erst ermögliche. Dadurch, daß er in der Abstraktion das adäquate Mittel dieser Erfahrungserkenntnis sieht, weicht er jedoch von der augustinischen Erklärung einer rein apriorisch-theologischen Prinzipienerkenntnis ab und stellt sich, wie Thomas von Aquin, hinsichtlich der Abstraktionslehre auf den Boden des Aristotelismus. Diese Mittelstellung Bonaventuras verbirgt sich hinter dem Begriff des Exemplarismus im Sinn der Erkenntnis des göttlichen Seins als Voraussetzung und Bedingung der Erkenntnis irgendeines geschaffenen, unvollkommenen Seins.

Was in Gott reine Wirklichkeit ist, Form und Ausdruck, wird innerhalb der Schöp-

[21] Moltmann, a. a. O. 60 f.
[22] M.-D. Chenu, La théologie au douzième siècle (Paris 1957) 141.

fung verwirklicht. Allem Geschaffenen kommt demzufolge ein je unterschiedlicher Grad an „Formhöhe und Ausdruckskraft" zu. Die verschiedenen Ähnlichkeitsgrade sind ihrer Zahl nach zwar unendlich, lassen sich aber zu größeren Gruppen von Stufengraden zusammenfassen, denen ein bestimmtes Maß an „Ausdrucksintensität" eignet. In der naturhaften Schöpfung erkennt Bonaventura drei dieser Stufengrade (Schatten, Spuren, Bilder), denen jedes geschaffene Ding seinem „Realitätsgrad" gemäß angehört und die eine Stufenleiter darstellen, welche das Obere mit dem Unteren verbindet. Die höchste Identität im Ausdruck kommt dem Bild zu; sein Charakter erwächst aus der ausgeprägten „Gleichförmigkeit" mit dem Dargestellten[23]. Seine vollkommenste Anwendung findet das Bild bei der Charakterisierung des Verhältnisses Christi zu Gott (similitudo eius). In Gott sind Urbild und Abbild (Ebenbild) identisch. Gottes Selbsterkenntnis ist identisch mit dem Wort Gottes Christus, dem Urbild aller möglichen Nachahmungen Gottes (idea est similitudo expressiva). Diese Identität erstreckt sich weiter auf das Verhältnis von Seins- und Erkenntnisprinzipien; Erkenntnis kommt zustande im vom Abbild zum Urbild zurückgreifenden Aufstieg (vgl. den Weggedanken der Erkenntnis).

Die Ideen der Urbilder sind wesentlich das, was Gott ist; nur mit Rücksicht auf die Dinge in ihrer Vielheit läßt sich von vielen Ideen sprechen, in sich genommen sind sie real identisch. Ihre Vielheit ist die sich in den Dingen widerspiegelnde Unterscheidung der Vernunft. Gott selbst erkennt die Dinge durch seine Ideen, d. h. durch sich selbst. Der Exemplarismus erweist so Gott als das schlechthinnige Subjekt, das keinem Objekt etwas zu verdanken hat (actus purus).

Die Erkenntnis des göttlichen Seins bildet bei Bonaventura immer die Voraussetzung und Bedingung des geschaffenen und unvollkommenen Seins, sowohl hinsichtlich seiner Seins- wie seiner Erkenntnisweise. Wenn Gott sich aber auch im Menschen auf seine Gegenwart in ihm hin (Inkarnation) durch sich selbst erkennt, so kann dies nicht bedeuten, daß Gott zum Vollzug der Erkenntnis seiner selbst des Menschen als endlicher Vermittlung des Unendlichen bedürfe, sondern vielmehr, daß das leuchtend-wirkende Licht der Erkenntnis Gottes im Menschen diesen befähigt, Gott zu erkennen. Die Selbsterkenntnis Gottes im Menschen ist so der vorlaufende ontologische Grund der Erkenntnis Gottes durch den Menschen. Die Illumination (Erleuchtung durch Gott) ist dem Menschen gegeben, um sich selbst erkennend zu suchen, damit er Gott finde. Je mehr der Mensch sein Bildsein vollendet, um so mehr kann er sich auf die Angleichung an das Urbild vorbereiten, die von diesem selbst vollzogen wird. Auf dieses Geschenk ist die Schöpfung angelegt und angewiesen. Ihr eigenes Streben nach Vollendung erfüllt sich erst durch die Annahme der Gabe, die gottförmig macht und unmittelbar zu Gott zurückführt. Sie erst prägt dem Menschen das Bild des dreifaltigen Gottes ein. Das Entscheidende seines Lebens muß der Mensch *empfangen*.

[23] Vgl. I Sent. d. 3. p. II, a 1 q. 2 Concl: V, 83 b.

Die Synthese Bonaventuras

War Bonaventura in seiner Zeit der große Harmonisator, als der er allzu leicht auf den ersten Blick erscheint? Ein Vergleich mit Thomas von Aquin oder Albert dem Großen läßt ihn am meisten der Tradition verhaftet erscheinen. Nach eigener Aussage will er nichts anderes als das Werk des Alexander Halensis im Sinn der augustinischen Theologie fortführen. Das bedeutet keine unkritische Übernahme der Tradition. Es gelingt Bonaventura vielmehr, dieser unter Beibehaltung des Wesentlichen und der Korrektur des unhaltbar Gewordenen in einer gewandelten Welt neu Raum zu geben, so daß die von ihm angestrebte Synthese – auch Thomas von Aquin wollte ja nichts anderes als eine Synthese von christlicher Tradition und Aristotelismus – am meisten integrativ wirkt. Ähnliche Überlegungen ließen sich an das Wirken Bonaventuras im Dienst von Kirche und Orden anknüpfen, da seine Position hier fast durchgängig diejenige des *konservativen Vermittlers* ist, stets bemüht, das mühsam Erreichte und historisch Gewordene zu bewahren und von neu aufkommenden Ideen nicht allzusehr in Frage stellen zu lassen. Dennoch gilt es auch hier zwischen kritischer Aneignung des Tradierten und fraglos-naiver Übernahme des Faktischen zu unterscheiden. Die Entscheidung für das Mögliche in der Leitung des Ordens und das Eintreten für das kirchenpolitisch jeweils Verantwortbare lassen Bonaventura sicher nicht als den großen Neuerer erscheinen, als den man Thomas von Aquin, auch nicht immer frei von Vorurteilen, anzusehen geneigt ist. Die von Bonaventura angestrebte und immer wieder theoretisch begründete und hervorgehobene Einheit von Denken und Tun (das heute so oft beschworene Theorie-Praxis-Verhältnis) legt es jedoch nahe, sein „äußeres" Wirken nicht einer isolierten Betrachtungsweise zu unterziehen. Es unterliegt denselben Kriterien, die an seine Theologie heranzutragen sind, und empfängt seine Legitimation von den Gründen her, die auch sein theologisches Denken glaubwürdig erscheinen lassen.

Bonaventura hat keine Summe seiner Theologie hinterlassen. Lediglich sein letztes Werk, die unvollendeten „Collationes in Hexaemeron" (nur vier der geplanten sieben „visiones" sind ausgeführt) bietet so etwas wie eine Zusammenfassung seines Denkens in der Präsentation seiner Grundanliegen. In den „Collationes" wendet sich Bonaventura gegen jeden Versuch, die Einheit von Natur und Gnade, von Wissenschaft und Glaube und von Theologie und Welt auch nur methodisch auseinanderzureißen und der Philosophie (stellvertretend für die Einzelwissenschaften in ihrer Gesamtheit) einen vom Glauben unabhängigen Standort zuzugestehen. Geschichtlich gesehen ist er mit diesem Anliegen nicht durchgedrungen, da die Entwicklung in Theologie und Wissenschaft bald den von Bonaventura gefürchteten Weg ging, in all den Konsequenzen, die er für diese Entwicklung voraussah und die den Menschen der Neuzeit charakterisieren: in der „Zerstückelung des Menschen und seiner Welt in die Bereiche der Spezialisten", im heute vielfach beklagten „Verlust der Mitte" und im Verzicht auf eine symbolische Sicht der Schöpfung, in der die Welt mehr ist als ein bloßes Material, das es zu bearbeiten gilt.

Gerade in der Bestimmung der Synthese Bonaventuras wird ein wesentlicher Aspekt seiner Theologie sichtbar: der Versuch zur *Ganzheit*. In ihr ist die Welt trotz aller erbsündlichen Mängel immer ein „Kosmos des Verständigtseins" (Jaspers), innerweltliche Voraussetzung des Dialogs Gottes mit den Menschen, als welchen Bonaventura das Heilsereignis und die aus ihm hervorgegangene Geschichte (im Sinn von „Geschehen") Gottes mit den Menschen begreift. Gerade dies darf als ein Zeichen der großen Offenheit bonaventuranischer Theologie auf eine Welt hin gewertet werden, in die hinein Gott sein Wort gesprochen hat, und die als seine Schöpfung auf den verschiedenen Stufen auf ihn hinweist und zu ihm hinführt. In dieser Dimension hat die Theologie Bonaventuras auch uns heute noch etwas zu sagen.

Henning Günther

Habermas und die emanzipatorische Bewegung

In seinem Vortrag bei der Verleihung des Hegel-Preises der Stadt Stuttgart geht Jürgen Habermas auf die Veränderungen ein, die die Neue Linke in der Bundesrepublik herbeigeführt hat. Er schildert diese Veränderungen mit einem Understatement, das intendiert, Kritiker der Neuen Linken als haltlose, eher hysterische Übertreiber zu disqualifizieren. Für Habermas ist die Neue Linke desorganisiert, machtlos, in Subkulturen entpolitisiert und von der Gesellschaft integriert worden[1]. Allein die Doppelstrategie der Jusos scheint ihm politisch beachtlich als Versuch, unter den gegebenen Bedingungen sozialistische Politik zu machen.

Dennoch ist die emanzipatorische Bewegung nicht folgenlos geblieben. Habermas hebt vier Veränderungen im Selbstverständnis der Gesellschaft hervor, die in Zusammenhang mit der ideenpolitischen Aktivität der Neuen Linken stehen. Es ist die Entstaatlichung der Politik, eine Entpathologisierung der Krankheit, eine Entästhetisierung der Kunst, eine Entmoralisierung des Verbrechens.

Was ist mit diesen Veränderungen gemeint? Die *Entstaatlichung der Politik* ist zu greifen in den verschiedenen Demokratisierungen von Institutionen. Organisierte Basisinteressen können durch Kampfmaßnahmen die Politik langfristig beeinflussen. Mit der *Entpathologisierung der Krankheit* ist gemeint, daß die Grenzen von Krankheit und Gesundheit unscharf geworden sind. So ist unwidersprochen, daß in der Bundesrepublik sechs bis neun Millionen behandlungsbedürftige psychisch Kranke leben. Der Satz, daß jeder irgendwie geisteskrank sei, wird mit einem befangenen Lächeln akzeptiert. Zur Entpathologisierung der Krankheit gehört auch die Einsicht, daß „die Gesellschaft" den Menschen krank macht: durch Arbeit, durch Umwelt, durch Unterprivilegierung, durch psychische Verelendung[2].

Die *Entästhetisierung* der Kunst wird vor allem im Freizeitbereich und in der Erziehung deutlich. Kunst ist nicht mehr Bildungsgut, sondern in der Form des Designs in die Konsumsphäre eingegangen. Neue Kreativitätskonzepte verbinden die Kunst unmittelbar mit spontanen Ausdrucksformen (im Happening, Simultanspiel, Rollenspiel usw.). Walter Benjamin hat bereits vor fünfzig Jahren Mickymaus als die Utopie der erfahrungslos gewordenen Moderne interpretiert, und tatsächlich erlernen heute die Kinder ihre Sozialbeziehungen an den Figuren der Comics[3]. Die *Entmoralisierung des*

[1] J. Habermas, Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze (Frankfurt 1973) 371 ff., 345 ff.
[2] M. Schneider, Neurose und Klassenkampf (Hamburg 1973).
[3] Vgl. H. Günther, Walter Benjamin – Zwischen Marxismus und Theologie (Olten 1974).

Verbrechens bedeutet, daß aus dem Recht Begriffe wie Schuld und Strafe verschwinden und durch Krankheit und Hilfe ersetzt werden.

Die Auswirkungen der emanzipatorischen Bewegung am Beispiel des Entwurfs zum Jugendhilfegesetz

Es kann gezeigt werden, daß diese vier Tendenzen, die Habermas als Erfolge der ideenpolitischen Betätigung der Neuen Linken analysiert und bejaht, tatsächlich richtig beschrieben sind. Den Nachweis kann man an dem Entwurf des Jugendhilfegesetzes führen, das zur Zeit im Bundestag diskutiert wird. In diesem Gesetz wird die Entstaatlichung der Politik radikal durchgeführt. Denn es soll ein neuer Typus von Kommunalverwaltung geschaffen werden. Die Verwaltung verwaltet nicht mehr, sondern ist eine therapeutische Behörde universaler Hilfeleistung. Alle rechtlichen und organisatorischen Behinderungen des Guten sind abgeworfen. Gegen eine Behörde, die jedem eine therapeutische Hilfe anträgt, ist keine Opposition möglich. Es kann sich dann nur um Nörgler handeln, die des Systems nicht würdig sind. Die Behörde verwahrt die Menschenliebe schlechthin. Statt des Obrigkeitsstaats, der Maßnahmen verordnet, haben wir es mit einem Hilfestaat zu tun, dessen Angebote erst durch die Annahme zur Leistung werden. Es ist also ein totaler Staat, der mit antiautoritärer Verwaltung gefüllt ist.

In diesem Jugendhilfegesetz ist zweitens die Entpathologisierung der Krankheit vorausgesetzt. Die Beamten der Behörden sind Sozialpädagogen, die die sozialen Ursachen von Krankheit diagnostizieren und durch Erziehungshilfe im umfassendsten Sinn beheben. In dem Gesetz gibt es keine Unterscheidung von Kranken und Gesunden. Alle sind hilfsbedürftig. Alle haben einen Rechtsanspruch auf Hilfe. Der Rechtsanspruch verpflichtet die Behörden zur Gewährleistung. Gewährleisten kann die Behörde nur, wenn sie die Mittel hat, die Hilfsbedürftigkeit ermitteln und feststellen zu können. Sie muß daher eine totale Aufsicht über die Erziehung in allen Familien und Institutionen führen. Das ist der totalitäre Klumpfuß der Verwaltung des Guten. Alles wird unter dem Begriff des Verhaltens subsumiert. Es gibt nur unterschiedliche Grade der Bedürftigkeit einer Verhaltenssteuerung, aber keine formale Unterscheidung von Gesunden und Kranken.

Die Entästhetisierung der Kunst kommt drittens in dem Gesetzentwurf darin zum Ausdruck, daß der Erziehungsauftrag die Behörde dazu verpflichtet, die Freizeit pädagogisch zu regulieren. In der Freizeit soll die „managergesteuerte" Konsum- und Freizeitindustrie um ihre Manipulationsmöglichkeiten gebracht werden. Statt dessen sollen die jungen Menschen in spontanen Aktionen ihre Kreativität entfalten, und sie sollen durch politische Aktionen ihre Umwelt (städtebaulich) so verändern, daß ihre (ästhetischen) Interessen befriedigt werden. Die Entästhetisierung der Kunst bedeutet, daß die freie und spontane Kommunikation, die als Freizeitverhalten durch die Be-

hörde anzuerziehen und zu fördern ist, im Sinn des ästhetischen Spiels (Fr. Schiller, Marxismus) realisiert wird.

Schwerpunkt des Gesetzentwurfs ist viertens die Entkriminalisierung des Verbrechens. Der Polizei, Staatsanwaltschaft, Rechtsprechung und dem Vollzug wird die Kompetenz zur Untersuchung und Beurteilung des Verbrechens entzogen. Das macht alles die therapeutische Behörde durch einen Sozialpädagogen. Er ermittelt – nicht den Tatbestand, sondern die sozialpsychologische Genese, er klagt an – aber nicht den Verbrecher, sondern die Gesellschaft, die die Verbrechen nicht als Hilferufe erkannt hat, er urteilt – aber nicht im Sinn eines Rechtspruchs, sondern durch eine psychosoziale Diagnose, und er vollstreckt – nicht durch Strafe, sondern durch Erziehungshilfe, Aufstellung eines sozialhygienischen Erziehungsplans und durch Regelung der Lebensführung. Es ist nicht vorstellbar, wie bei einem solchen Vorgehen die rechtsstaatlichen Garantien (Formalität und damit Prognostizierbarkeit des Verfahrens) und die Gleichheit aller gesichert werden sollen.

Fortschritt durch die emanzipatorische Bewegung?

Die Frage, die nun zu stellen ist, lautet: Sprechen so die Ärzte der Kultur? Das ist heute die ideenpolitische Grundfrage, ob die Neue Linke die richtigen Antworten auf die Krisen unserer Gesellschaft gibt oder ob sie selbst die Krise ist, als deren Therapie sie auftritt. Woran gemessen sind denn die vier von Habermas hervorgehobenen Veränderungen Fortschritte? Die Entstaatlichung der Politik ist nur ein Fortschritt, wenn der Staat schlechte Politik macht, und zwar konstitutionell, und wenn überhaupt das Absterben des Staats, wie der Marxismus fordert, ein hoffnungsvoller Vorgang ist. Die Entpathologisierung der Krankheit ist nur ein Fortschritt, wenn die „Gesunden" wirklich auch krank und leidend sind und wenn den Kranken durch das Verschwinden der Grenze von Krankheit und Gesundheit geholfen ist. Die Entästhetisierung der Kunst ist nur ein Fortschritt, wenn die Kunst ihre bildende, ethische Bedeutung behält. Denn Platon hat ja nicht ohne Gründe die Künstler aus einer wohleingerichteten Stadt exiliert[4]. Ethik muß die Gouvernante der Kunst bleiben, auch wenn dabei die Qualität der Kunst leidet, was aber nur im Zustand der Heuchelei eintritt. Die Entkriminalisierung des Verbrechens ist nur ein Fortschritt, wenn man die Verantwortung des einzelnen für sein Tun bestreitet und die Formalität des Rechts als Voraussetzung der Rechtssicherheit geringschätzt.

Hinter diesen Veränderungen, die durch die emanzipatorische Bewegung in Gang gekommen sind, stehen also Grundüberzeugungen. Die alles tragende Grundüberzeugung der Neuen Linken ist die Theorie, daß die spätkapitalistische Gesellschaft der

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

Bundesrepublik im ganzen und im Konkreten falsch ist. Es ist daher wichtig, sich des Realitätsgehalts dieser Grundüberzeugung zu vergewissern.

Die Krisen des „Spätkapitalismus"

Die vielleicht niveauvollste Analyse der Bundesrepublik unter dem Gesichtspunkt der Krise innerhalb der Neuen Linken ist von Habermas vorgelegt worden[5]. Habermas folgend, muß man unterscheiden zwischen den ständigen Krisen, von denen die spätkapitalistischen Gesellschaften erschüttert werden, und der „Systemkrise". Die Krisen, die nie gelöst, sondern immer nur durch neue, noch sensationellere Krisen abgelöst werden, bedeuten nicht, daß das spätkapitalistische System am Ende ist. Krisen erzeugen noch keine revolutionäre Situation. Sie können im Gegenteil ein realistisches Krisenbewußtsein erzeugen und auch dem schlecht gesteuerten System eine Massenloyalität sichern. Die revolutionäre Situation ist nach Habermas erst durch die Systemkrise gegeben. Eine Systemkrise liegt dann vor, wenn die Steuerungsprobleme zu Bedrohungen der Identität werden können (39). Nun ergibt aber seine Analyse: „Für unsere Gesellschaftsformation ist in dem Sinn, in dem ich den Terminus eingeführt habe, eine Systemkrise nicht zu erwarten" (129). Man könnte sich also mit dieser Feststellung beruhigen: Es ist zur Zeit in der Bundesrepublik keine revolutionäre Situation. Habermas trägt aber seine Analyse nicht zum Zweck der Beruhigung der systemabhängigen Kräfte vor, sondern um die Neue Linke vor Illusionismus zu warnen. Es ist eine Adresse an die Neue Linke, nicht in putschistisches, aktionistisches oder dogmatisches Denken zu flüchten, sondern realistisch und damit strategisch zu handeln.

Welche Gründe hat Habermas für seine Annahme, daß die Krisen im Spätkapitalismus nicht zu einer Systemkrise führen werden? Er unterscheidet vier Ebenen, auf denen sich die Krisen abspielen. Am eindringlichsten greifbar sind die *ökonomischen Krisen:* Umwelt, Wachstum, Inflation, Rohstoffkrisen, Rüstungslasten, internationale Politik, Tendenz der fallenden Profitrate, Output-Krisen. Habermas läßt es offen, wie lange der Spätkapitalismus die ökonomischen Krisen noch ungelöst mit sich schleppen kann. Grundsätzlich stellt er fest, daß der Spätkapitalismus in den nächsten Jahrzehnten keine dieser Krisen lösen kann, wenn er nicht in grundlegender Weise verändert wird. Habermas glaubt nicht an die langfristige Vernunft des Geldes, das über den Marktpreis spät, aber nicht zu spät einschneidende Veränderungen bewirkt. Allein ein Teilproblem wie die Begrenzung des Wachstums mit einer absoluten Wachstumsgrenze erfordert neue Steuerungsautoritäten gegen die Entwicklungslogik des Kapitalismus. Daher prognostiziert Habermas, daß die unlösbaren ökonomischen Krisen auf eine andere Ebene verschoben werden.

Die ökonomischen Krisen werden ins administrative System verschoben. Der Staat

[5] J. Habermas, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus (Frankfurt 1973).

wird mit den Folgeproblemen der unlösbaren ökonomischen Krisen belastet. Man muß festhalten, daß Habermas trotz erneuter Koketterie mit dem Marxismus in dem entscheidenden Punkt Marx falsifiziert: Die ökonomischen Krisen sind nicht in Begriffe des manifesten Klassenkampfs zu übersetzen (49). Statt dessen rechnet Habermas mit neuen, wechselnden Bündnissen zwischen komplexen Klassenkampffraktionen. Und er widerspricht den Marxisten in einem zweiten Punkt von zentraler strategischer Bedeutung: Die Motive der Menschen, ihre Hoffnungen, Meinungen und Weltbilder folgen einer eigentümlichen Entwicklungslogik, die nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit ökonomischer Macht steht (133). Der Spätkapitalismus kann also der marxistischen Revolution ausweichen, indem die staatliche Administration die Folgen der ökonomischen Unvernunft ausgleicht. Daraus entstehen die Krisen auf zweiter Ebene, die Habermas *„Rationalitätskrise"* nennt. Denn es ist noch offen, ob die staatliche Administration fähig sein wird, die notwendigen Steuerungsimperative zu setzen und durchzusetzen. Habermas weist die vulgärmarxistischen Theorien, daß der Staat nur ein Handlanger des Kapitalismus ist, zurück. „Heute muß der Staat Funktionen erfüllen, die weder mit Bezugnahme auf Bestandsvoraussetzungen der Produktionsweise erklärt noch aus der immanenten Bewegung des Kapitals abgeleitet werden können" (77). Demokratie ist nicht nur Überbau der kapitalistischen Klassenherrschaft (84).

Das drängendste Problem der aktuellen Krisensituation ist also die Rationalität der Administration. Der Staat ist eingeschränkt durch die Eigentumsordnung. Habermas tritt der funktionalistischen Theorie entgegen, die behauptet, man könne die Rationalität der Verwaltung abkoppeln von der Legitimationsfrage. Er schließt sich an seinen Schüler Claus Offe an und prognostiziert, daß man die staatliche Administration so wird umformen müssen, daß in die Planung partizipatorisch die verallgemeinerungsfähigen Interessen der Bevölkerung eingehen. Durch Demokratisierung der Verwaltung wird zwar die Verwaltung beschwerlicher, aber nur so könne gesichert werden, daß durch den Staat die verallgemeinerungsfähigen Interessen die Privatinteressen majorisieren, und das sei langfristig die einzige Möglichkeit, den ökonomischen Kollaps des Systems zu verhindern.

Die Eigentümlichkeit der Krisenanalyse von Habermas kommt erst an dieser Stufe seiner Überlegungen heraus: Denn der Staat kann die ökonomischen Krisen nur administrativ auf sich ziehen, wenn er rational verwaltet. Diese Kompetenz des Staats braucht Macht. Macht hat die Administration nur, wenn es gelingt, die Krisen auf eine dritte Ebene zu verschieben. Habermas nennt diese dritte Ebene die *„Legitimationskrise"*. Das Krisenmanagement des Staats muß Unterstützung durch die Bevölkerung finden. Es muß legitimiert werden. Auf dieser Ebene ist die Prognose von Habermas düster. Er sieht es als gescheitert an, Kultur durch den Dienstleistungssektor zu ersetzen. Die kulturellen Gehalte sind verschlissen, die religiösen Rechtfertigungen für Askese und Leid verbraucht, denn Religion ist nicht einmal mehr Privatsache, das Berufsethos ist durch das Belohnungssystem nur unzureichend ersetzt.

„Sinn ist eine knappe und immer knapper werdende Ressource" (104). Sie kann nicht

auf administrativem Weg substituiert werden. Es ist ja gerade der Widerspruch, daß immer höhere Steuerlasten auferlegt werden müssen, um die Qualität des Lebens zu sichern, und gerade für die unerfreulichen Interventionen fehlen der Administration die Legitimationen. Habermas glaubt nicht, daß die Legitimationskrise auf dem Niveau der erschöpften Kultur gelöst werden kann. Sondern die Krisen werden auf die vierte Ebene verschoben. Diese alles entscheidende Ebene nennt Habermas die *„Motivationskrise"*. Diese Motivationskrise ist kein Ad-hoc-Problem, sondern hat eine lange Vorgeschichte. Habermas entwickelt eine Entwicklungslogik von Weltbildern. In nicht völlig geklärten Evolutionsschüben habe sich die Kultur in den letzten Jahrtausenden asymmetrisch zur Realgeschichte entwickelt[6].

Auf dem jetzigen Stand sei eine Motivation aufgrund von kulturellen Normen nicht mehr zu erwarten. Sowohl faktisch wie theoretisch sei die Kultur nicht zu regenerieren[7]. Zwar zehrt das System noch von Restbeständen der Kultur (71). Aber diese noch motivbildende Kraft z. B. der protestantischen Berufsauffassung nennt Habermas bürgerliche Ideologie. Durch die Verwertung der Kultur im Kapitalismus sei die Tradition zur Ideologie geworden. Theoretisch entlarvt und praktisch ersetzt durch Umverteilung von Konsumgütern, komme die Kultur nicht mehr zur Motivation in Frage. Habermas geht aber davon aus, daß die Systemkrise nur dann verhindert werden kann, wenn die ökonomischen Krisen nicht mit der Motivationskrise zusammenfallen. Woher aber die Motivation nehmen? Durch die emanzipatorische Bewegung habe sich das Leistungsethos der Mittelschicht ebenso aufgelöst wie der Fatalismus und Gehorsam der Unterschicht.

Das Problem präzisiert Habermas so, daß es eine Staatsmoral geben müßte, damit der Staat bei den Krisen die Kraft finden kann, zu intervenieren. Aber statt einer Staatsmoral gibt es nur die Moral von Privatleuten. Habermas macht dem Spätkapitalismus ein Angebot: seine kommunikative Ethik. Es soll eine neue Universalmoral gefunden werden. Die Universalmoral entsteht durch die Interpretation verallgemeinerungsfähiger Interessen. Die Methode der Auffindung der universalistischen Moral ist der sogenannte praktische Diskurs, also die herrschaftsfreie, zwanglose, zeitlich unbefristete Diskussion. In dieser Diskussion gewinnen die gefundenen Normen zugleich motivbildende Kraft. Diese Normen sind wahr, wenn eine Übereinkunft darüber erzielt wird, daß sie wahr sind.

Der Vorschlag von Habermas zur Vermeidung der Systemkrise muß geprüft werden. Denn zunächst hängt die Notwendigkeit, seinem Vorschlag zu folgen, an den beiden Voraussetzungen, daß die Krisen im Spätkapitalismus mit dieser Strenge zur motivbildenden Kraft der Moral durchschlagen und daß es keine motivbildende Kraft der Kultur gibt. Wenn diese Voraussetzungen zutreffen sollten, ist zu prüfen, ob man dem praktischen Diskurs zutraut, aus der Alltagssprache eine Ethik der Verständigung zu

[6] Kultur und Kritik, 209.
[7] Legitimationsprobleme, 109.

gewinnen, wahre Normen zu ermitteln, diese Normen kraft Wahrheit zu motivbildender Stärke zu bilden. Und es muß geprüft werden, ob die Identität des einzelnen nicht in dem Gruppenprozeß der Findung der universalistischen Moral aufgelöst wird. Habermas spricht davon, daß die Trennung von Innen- und Außenmoral verschwindet (122).

Die ganze Provokation seiner Krisentheorie besteht eben darin, daß er dieser Gesellschaft als einzigen Lösungsweg das Vorbild der Protestbewegung und ihrer kontrafaktischen Lebensführung in den Sub- und Gegenkulturen vorschlägt.

Auf diese Frage spitzt sich eine Kontroverse über die Krise des Spätkapitalismus zu. Denn die Krisentheorie von Günter Rohrmoser[8] stimmt mit Habermas in vielem überein. Daß die ökonomischen Krisen zu Krisen des Staats führen, daß der Staat in eine Legitimationskrise hineingeht und daß die Legitimationskrise schließlich auf eine an die Wurzel des Überlebens reichende Motivationskrise führt, ist Rohrmoser und Habermas gemeinsam. Gemeinsam ist ihnen auch die Analyse, daß die Neue Linke als orthodoxer Marxismus, als Subkultur und als Jusopolitik diese Krisen des Systems artikuliert, interpretiert und beschleunigt.

Aber die offene Frage ist, ob die Neue Linke selber den konservativen Nihilismus produziert, von dem sie die Gesellschaft befreien will (Rohrmoser), oder ob in ihren kommunikativen Subkulturen die Lösung der Motivationskrise schon praktiziert wird (Habermas). Rohrmoser beurteilt die motivbildende Kraft einer umgeformten Kultur anders, und er deutet die moralischen und sinnbildenden Kräfte im Spätkapitalismus anders[9].

Das ist möglicherweise keine abstrakt-theoretische Kontroverse, sondern eine Auswirkung unterschiedlicher Erfahrungen mit den Subkulturen der Gesellschaft. Erfahrungen mit den Subkulturen der Führungskräfte der Industrie und Wirtschaft führen zu anderen Aussagen über die motivbildende Kraft von Moral und Sinn als Erfahrungen mit Subkulturen von gelehrten Führern der antiautoritären Protestbewegung. Habermas schreibt, um sich vor Claus Offe dafür zu rechtfertigen, daß er orthodoxen Marxismus und Putschismus aus rationalen Gründen für strategisch falsch hält. Rohrmoser schreibt, um die Führungskräfte zu bewegen, ihre ethische Motivation in rationale Steuerungsfähigkeit umzusetzen. Ist die Protestbewegung mit allen ihren Fraktionen der emanzipatorischen Bewegung eine Gefahr oder Lösungsmodell für das von Krisen erschütterte System?

Wiederum zur theoretischen Klärung muß die Frage geführt werden, ob Habermas berechtigt ist, sein Konzept des praktischen Diskurses als Plädoyer für die alteuropäische Menschenwürde auszugeben[10].

[8] G. Rohrmoser, Die Krise der Institutionen (München [3]1973).
[9] Ders., Emanzipation und Freiheit (München 1970).
[10] Legitimationsprobleme, 196.

Die alteuropäische Menschenwürde

Die alteuropäische Menschenwürde ist untrennbar von der Idee einer mit sich selbst identischen Person. Die Identität des einzelnen wird heute mit Ich-Stärke bezeichnet. Das Ende des Individuums ist zum Allerweltsthema geworden. Konservativer Kulturpessimismus und revolutionärer Kommunismus stimmen darin überein, daß der Mensch vergesellschaftet ist und daß die Zukunft eine totale Vergesellschaftung des Menschen bringen wird. Diese Zukunft des Menschen wird entweder als Problem der Züchtung von Menschenmassen verstanden, die motivlos die Notwendigkeiten des Überlebens akzeptieren, oder als Hoffnung auf den solidarischen, kollektiven Menschen als Gattungswesen. Habermas übernimmt die Thesen von der Vergesellschaftung des Menschen. Er spricht deshalb immer vom vergesellschafteten Individuum. Aber er kann sich dabei nicht zur Konsequenz entschließen.

In einer für die Erziehungswissenschaften folgenreichen Problemskizze[11] zum Problem der Sozialisation hat er versucht, die humanwissenschaftlichen Theorien der vollständigen Vergesellschaftung des Menschen durch Erziehung mit der anthropologischen Tatsache der Protestbewegung zu harmonisieren. Er ging davon aus, daß der Mensch lernt, Rollen zu spielen, mit den Rollen einverstanden zu sein und sich tatsächlich so zu verhalten, wie er es aufgrund der Rollennormen müßte. Diese totale Integration ist die Aufgabe der Sozialisation. Aber gleichzeitig sollte der Rollenspieler auch im Protest gegen die Festlegung im Rollenspiel leben. Er sollte mit seinen Rollen identisch und zugleich nichtidentisch sein. Damit hatte es sich Habermas ganz leicht gemacht. Zu den Studenten der Protestbewegung konnte er sagen, daß er in ihrer Nicht-Identität die Vorwegnahme einer neuen, befreiten Lebensform sieht, und zu den Humanwissenschaftlern, daß die gelingende Technik der Vergesellschaftung die einzig mögliche Erziehung des Menschen sei.

Seither lebt die Schulreform mit diesem Widerspruch. Die emanzipatorische Befreiung kommt in der Sprache der Verhaltenstechnologie einher. Kontrolle jedes letzte Wort[12]. Das lag daran, daß Habermas einem Irrtum erlegen ist, zu dem ihn die Sprache verführt hat. Er bezeichnete die Protestbewegung als Nichtidentität mit der Rollenidentität des vergesellschafteten Menschen. Aber das Protestverhalten ist auch Rollenspiel mit eng begrenzten Regeln und Normen. Es übt einen Konformitätszwang auf die Individuen der Subkultur aus, was die Sprache, die Gestik, die Symbole, die Normen und das Handeln angeht. Auch diese Konformität ist beunruhigend stumpfsinnig, wenn man die Rollendisposition kennt. Daher sind die Bürokraten der Emanzipation im Recht, die das antiautoritäre Rollenspiel als Erziehungsaufgabe der Schule bestimmen und die Erziehung in exakte Messung des Eingangsverhaltens, des Inputs an Maßnahmen und der exakten Messung des Endverhaltens zerlegen. Auch eine Endlösung der Erziehungsprobleme im Sinn des antiautoritären Verhaltens ist ein technisches Pro-

[11] Kultur und Kritik, 118 ff. (1968).

[12] Vgl. H. Günther, Auf dem Weg zu einer neuen Schule. Die falsche Emanzipation (München 1974).

blem, ein Training. Wieso soll in den Gesichtern der Sozialisierten der Protestbewegung die alteuropäische Menschenwürde geschrieben stehen?

Habermas hat später[13] noch einmal das Problem der Identität aufgegriffen. Er verwendet dabei Argumente, die tatsächlich mit der alteuropäischen Menschenwürde in einem Zusammenhang stehen. Denn er stellt fest, daß über die Identität des Leibes hinaus das Ich sich mit sich selbst identifizieren muß. Dazu gehört nach wie vor der Name. Dazu gehört die Verweigerung, beliebige Rollen zu spielen und jederzeit zum Rollentausch bereit zu sein. Das ist eine Verweigerung der Zumutung, eine universale Rollenkompetenz zu erwerben. Am wichtigsten aber ist das Eingeständnis von Habermas: Ich kann einen anderen prinzipiell nur nach den Merkmalen identifizieren, nach denen er sich selber identifiziert (220). Diese Merkmale müssen zwar intersubjektiv anerkannt sein. Aber trotz dieser Einschränkung kann man sagen, daß eine solche Bestimmung der Identität jene bürgerlich-christliche Subjektivität auszeichnet, die Habermas ansonsten als Ideologie denunziert. Er verstärkt diese alteuropäische Subjektivitätstheorie, indem er den unverwechselbaren lebensgeschichtlichen Zusammenhang hervorhebt, den jedes mit sich selbst identische Individuum zu organisieren hat. Und er macht ganz im Sinn des Christentums auf die prekäre und verletzbare Balance aufmerksam, die das Ich zwischen sozialer und persönlicher Identität finden und sichern muß (230). Die innere Natur des Menschen ist zugleich Systemumwelt und Systemelement. So lebt das Individuum prinzipiell trostlos.

Aber das sind nur halbe Schritte in Richtung der alteuropäischen Menschenwürde. Denn Habermas bezeichnet diese persönliche Identität des einzelnen mit sich selbst als Fiktion. Es sei eine notwendige Fiktion, ein Schein. Damit wiederholt er mit der alteuropäischen Menschenwürde das, was er so verhängnisvoll mit den Wissenschaften, der Idee des guten Lebens und dem absoluten Geist schon vorexerziert hat: Erst heult er mit den Wölfen und vernichtet die Argumente zur Transformation der Kultur, und dann fordert er, daß der Schein, die Fiktion aufrechterhalten werden müsse, damit die Barbarei einer inhaltslosen Freiheit eingeschränkt wird.

Habermas hält nicht einmal an der Fiktion der alteuropäischen Menschenwürde ernsthaft fest. Denn die Konsequenzen für die Erziehung wären sehr radikal, wenn Ernst gemacht würde mit dem Satz, daß ich den Menschen nur mit den Merkmalen identifizieren darf, mit denen er sich selbst identifiziert. Das würde eine große Bescheidenheit und Aufmerksamkeit bei den Erziehern und bei dem Staat erfordern, jede Festlegung des einzelnen auf Merkmale, mit denen er sich nicht selbst identifiziert, zu unterlassen. Das würde zum Kampf gegen alle Humanwissenschaften führen, die den Menschen verdinglichen und unter abstrakte Voraussetzungen subsumieren.

Habermas weicht aber nicht nur vor den praktischen Konsequenzen einer alteuropäischen Menschenwürde aus, sondern auch vor den theoretischen Voraussetzungen. „Die praktische Vernunft kann nicht einmal mehr im transzendentalen Subjekt begrün-

[13] Kultur und Kritik, 195 ff. (1972).

det werden."[14] Die transzendentale Theorie des Subjekts ist aber die einzige, in der der einzelne Mensch als Urheber seiner Freiheit gedacht ist. Man kann nicht von alteuropäischer Menschenwürde reden, wenn man die transzendentale Freiheitstheorie so opportunistisch und argumentlos abtut. Habermas sieht, daß ein freier Mensch auch unter den Bedingungen der perfektionierten Daseinsvorsorge prinzipiell trostlos lebt. Es wird nun von Rohrmoser dargelegt, daß unter solchen Voraussetzungen das (Hegelsche) Christentum als eine Diakonie der Vernunft formuliert ist. Das ist vielleicht weniger elaboriert zu formulieren, aber es bleibt den Voraussetzungen der alteuropäischen Menschenwürde treu. Habermas geht ohne Argumente über die Tatsache hinweg, daß die alteuropäische Menschenwürde auf dem Hintergrund eines dialektischen Christentums entstehen konnte. Dabei darf man sich nicht an die Theologien halten, sondern an die Praxis, die klüger war. Es ist eben leichter, wenn man die Kultur auf hoher ideologiekritischer Warte entlarvt, als sich mit ihr zu identifizieren, indem man sie umformt, wie das Walter Benjamin getan hat.

Der praktische Diskurs, den Habermas dem Spätkapitalismus als systemsprengendes und damit systemerhaltendes Mittel anempfiehlt, dementiert in der bisher vorgelegten Fassung die alteuropäische Menschenwürde. Bereits die Verwendung des Begriffs der notwendigen Reziprozität[15] verrät die Idee der Menschenwürde. Denn Verständigung sei nur möglich, wenn eine vollständige Reziprozität der Rollen gegeben ist. Der Mensch, der in der Konfliktsituation zum vollständigen Rollentausch mit seinem Gegner fähig ist, hat zwar den Konflikt gelöst, aber er hat es aufgegeben, sich nur mit sich selbst identifizieren zu lassen. In dem praktischen Diskurs soll gerade die Lebensgeschichte aufgearbeitet und in das Kommunikationskontinuum der Gruppe übersetzt werden. Es soll so lange über die Normen diskutiert werden, bis alle von der Wahrheit der Gruppennormen überzeugt sind. Der Konsensbegriff der Wahrheit besagt gerade, daß jeder unmittelbar das für wahr hält, worüber die Guppe einen Konsens herbeigeführt hat. Ohne dieses Moment strikter Affirmation wäre es unsinnig, von Wahrheit zu sprechen. Habermas nimmt auch schon vorweg, was als Wahrheit herauskommen wird: daß alle metaphysischen oder wissenschaftlichen Wahrheitsbegriffe nicht überzeugt haben und daß die Grundannahmen des historischen Materialismus bestätigt werden[16].

Es ist deshalb skeptisch zu beurteilen, wenn Habermas jetzt die Entwicklung eines wahrheitsbezogenen Sozialisationsmodus fordert, denn unter Wahrheit versteht er immer den Konsens, der in diskutierenden Gruppen erzielt wird. Aber das Problem ist gestellt: Es hat sich vielleicht schon fast unbemerkt unter der Decke rhetorischer Kraftakte eine Veränderung des Sozialisationsmodus vollzogen, der die soziokulturelle Lebensform als solche verändert[17]. Die emanzipatorische Schulreform kann dafür als Indiz gelten.

[14] Legitimationsprobleme, 165. [15] Kultur und Kritik, 217.
[16] J. Habermas – N. Luhmann, Sozialtechnologie oder Theorie der Gesellschaft (Frankfurt 1972).
[17] Legitimationsprobleme, 166.

UMSCHAU

Katholische Auseinandersetzung mit Bultmann

Die folgenden Überlegungen zum katholischen Echo auf die theologischen Anstöße R. Bultmanns knüpfen bei zwei neueren Arbeiten an, deren Titel sich zwar in ihrer Struktur gleichen[1], deren sachlicher Beitrag aber jeweils recht unterschiedlich ausfällt. Die erste Untersuchung, die Münchener Dissertation K. Hollmanns von 1971, will einen Bericht über die bisherige Auseinandersetzung katholischer Theologie mit dem Werk Bultmanns geben. Sie blickt also grundsätzlich zurück. Die zweite Arbeit, die Tübinger Dissertation H. Härings von 1970, stellt an Bultmann und seine Schule die Frage nach dem Kirchenbild, eine Frage, deren Ort und Interesse im katholischen Raum kaum zu übersehen ist. Ausdrücklich wird hier ein Gespräch gesucht, das „das Phänomen der Kirche, der Kirchlichkeit und kirchlicher Vollmacht wieder auf eine ursprüngliche Weise begreifen hilft" (23). Beide Untersuchungen setzen mit einer direkten Behandlung Bultmanns selbst ein; Hollmann arbeitet „wesentliche Aspekte der Theologie Rudolf Bultmanns" (17–39) heraus, während Häring unter dem Titel „Gemeinde der Entweltlichten (R. Bultmann)" (27–108) die Grundlage für das Kirchenbild der Bultmannschule im Werk des Meisters selbst darstellt. Weitergehend wendet Häring sich dann entsprechend H. Braun (109–135), E. Fuchs (139–194), G. Ebeling (195–265), G. Bornkamm (266–290), E. Käsemann (293–355) und H. Conzelmann (356–386) zu und schließt das Ganze mit knapp zusammenfassenden „Folgerungen" (387–409) ab. Auch Hollmanns Beitrag scheint auf den ersten Blick ähnlich einfach aufgebaut: Nach der Stellungnahme der katholischen Exegese (40–79) und der Stellungnahme katholischer Fundamentaltheologie und Dogmatik (80–132) soll der Ertrag der Auseinandersetzung (133–263) verdeutlicht sowie „Möglichkeiten und Grenzen der Rezeption R. Bultmanns in der katholischen Theologie" (264 bis 328) geprüft werden. Die Überlegungen werden mit einem vergleichenden Exkurs zu Bultmann und K. Rahner (328–348) und einigen Schlußbemerkungen (348–350) zu Ende geführt.

Allerdings ist gleich zu sagen, daß sich weder aus dem Titel noch aus dem Aufbau der Arbeit Hollmanns ein klarer Eindruck von Absicht und Vorgehen gewinnen läßt. Im wesentlichen beschränkt sich die Untersuchung auf die direkte, am Namen Bultmanns identifizierbare Auseinandersetzung; die indirekten Auswirkungen, von denen im letzten Teil (264 bis 328) häufig die Rede ist, kommen nicht eigentlich in den Blick. Im Grund läuft alles darauf hinaus, daß sich Bultmann wie auch die katholischen Theologen der gleichen Situation gegenübersehen; so heißt es zum Beispiel: „Allein schon die Ausführlichkeit, mit der die katholische Theologie die Beschwernisse nennt, denen der Mensch heute durch seine Lebenserfahrungen und durch sein Selbstverständnis auf dem Weg zum Glauben ausgesetzt ist, beweist den Einfluß Bultmanns" (304). Man wundert sich über die Selbstverständlichkeit, mit der „*die* katholische Theologie" ins Feld geführt wird, nicht nur als Instanz, der sich Aufgaben stellen, sondern auch als einheitlich agierende und reagierende Größe. So monolithisch einig sind sich katholische Theologen heute auch gegenüber Bultmann nicht mehr. Die Darstellung Hollmanns von der direkten Auseinandersetzung zwischen Bultmann und

[1] Klaus Hollmann, Existenz und Glaube. Entwicklung und Ergebnisse der Bultmann-Diskussion in der katholischen Theologie. Paderborn: Bonifacius-Druckerei 1972. 360 S. Lw. 28,–; Hermann Häring, Kirche und Kerygma. Das Kirchenbild in der Bultmannschule. Freiburg: Herder 1972. 432 S. (Ökumenische Forschungen. 1/6.) Lw. 68,–.

den katholischen Theologen entwickelt sich hingegen erstaunlich kohärent: auf eine mehr psychologische Phase der Ablehnung und der Abgrenzung folgte eine Besinnung auf die Intentionen und auf Einzelelemente der theologischen Konzeption Bultmanns. Daraus resultieren Übereinstimmungen, die es erforderlich machen, „mit deutlichem Nachdruck auf die Grenzen hinzuweisen, die für eine Rezeption Bultmanns bestehen" (349). Das Schema: Abgrenzung – Annäherung, exklusiv in dieser Reihenfolge, ist nicht nur Beschreibung des tatsächlichen Entwicklungsverlaufs, sondern wird vom Verfasser auch als die richtige Methodenfolge der Theologie unterstrichen (89; 165; 183 f.; 226; 265).

Damit dürfte die Perspektive und die Grundhaltung dieser Arbeit deutlich geworden sein. Einige besondere Einwände seien jedoch nicht verschwiegen. Nach den Zitaten und Verweisen zu urteilen, ist der Religionsgeschichtler, aber auch der Exeget R. Bultmann fast völlig unter den Tisch gefallen; entsprechende Zitate sind spärlich. Ähnlich sind von katholischer Seite für den Nachweis der exegetischen Stellungnahmen – abgesehen von ein oder zwei Ausnahmen – keine wirklich exegetischen Beiträge genutzt worden (etwa der Johanneskommentar von Schnackenburg), sondern methodische Reflexionen darüber.

Gegenüber Bultmann argumentiert Hollmann vor allem mit dem Vorwurf, die Kirche (die Gemeinde, die Tradition, die Sakramente usw.) sei in dieser Theologie nicht gebührend berücksichtigt. Daß man Bultmann dennoch nach der Kirche fragen kann und daß man, wenn diese Frage weit genug und sauber vorgetrieben wird, eine Antwort erhält, das beweist die Untersuchung Härings. Dieser fragt nach positiven Möglichkeiten für die Gestaltung der Kirche: „In ihr geht es um die endgültige Zukunft der Welt, deshalb haben wir unsere Gegenwart mit ihr zu bewältigen" (409). Und doch ist hier kein unbedachter Enthusiasmus wirksam: „Mit der ekklesiologischen Defizienz von Bultmanns methodischem Ansatz muß gerechnet werden" (21); das ist vor allem Warnung, sich nicht „den Zugang zu Bultmanns Ekklesiologie durch ein inadäquates Erwartungsschema zu verstellen" (22). In dieser Offenheit entdeckt Häring, ohne die Schwierigkeiten zu übersehen oder zu vergessen, bei Bultmann die Kirche als „das paradoxe Zeichen", bei seinem Schüler H. Braun als „erfüllte Mitmenschlichkeit", dann als „Erfahrung des Glaubens" (E. Fuchs), als „Wortgeheimnis" (G. Ebeling), als „die neue Geschichte" (G. Bornkamm), als „Kirche auf Wanderschaft" . . . „unter der Herrschaft Christi" (E. Käsemann) und als „Stiftung für die Zwischenzeit" (H. Conzelmann).

Die Bultmannschüler befassen sich aber nun in ihren wichtigsten Veröffentlichungen – ähnlich wie ihr Lehrer – nur selten thematisch mit der Frage nach der Kirche. Häring muß darum seine Überlegungen anders als in direktem Anschluß an eigentliche Äußerungen entwickeln, auch wenn solche durchaus nicht fehlen. Kirche ist nicht als absoluter Ort von Wort und Glaube zum nicht mehr hinterfragbaren Topos zu erhöhen, sondern vom Standpunkt der Christologie aus zu hinterfragen (44). Damit stellt sich das Problem: „Gibt es also keinen Ursprung, der auch historisch ‚vor' der Kirche ist, in dem sie also Basis und Kriterium finden kann?" (67). Als Antwort darauf ist der Hinweis auf das „Kerygma" im Titel der Untersuchung zu verstehen; doch darf es nicht zu eng und vor allem nicht primär sachhaft aufgefaßt werden. Immer wieder haben sich Bultmann und verschiedene seiner Schüler ja dem Gedanken des „Leibes Christi", d. h. dem Bleiben des Herrn zugewandt und von daher – allerdings in ständiger Absetzung von „Frühkatholizismus" – eine Vermittlung zwischen Kerygma und Kirche sowie eine eindeutige Begründung der Kirche durch das Kerygma und im Kerygma versucht. Betont wird die Kirche als lebendige Gemeinde der Glaubenden gesehen, wird alle Vollmacht eng an die Herrschaft Christi gebunden.

Häring erhebt umsichtig diese Befunde, stellt aber auch eigene Fragen; er geht den Gedankengängen nach, wie sie ihm vorliegen, und kann sich selbst wiederholt fragen, ob denn überhaupt noch und in welchem Sinn von Kirche die Rede sei. Trotz einer fast „nega-

tiven" Antwort findet er Aspekte, die mitten in das Geheimnis von Kirche hineinweisen: „der reine, je gegenwärtige Gehorsam vor Gott führt bei Bultmann zu einer transzendentalen, chiffrehaften Kirche; die reine Freiheit zur Liebe bringt bei Braun eine Kirche bei, die sich als Geborgenheit und Gefordertsein unter Menschen, als rein gegenwärtige Liebe versteht" (135). Oder, noch dezidierter: „Bei Conzelmann, so scheint uns, zeigt sich noch einmal die Affinität von Bultmanns Ansatz zu einer katholischen Ekklesiologie" (385). Sicher, es handelt sich um nicht mehr als einen Ansatz, aber diesen hat Häring drängend und solide herausgearbeitet. Hier sollte ohne langen Verzug eine Weiterführung ansetzen. Sie wird es allerdings mit der lebendigen Sache der christlichen Botschaft in unserer Welt zu tun haben, und diese Sache scheint zu Recht wichtiger und grundlegender als alle Selbstbehauptung von Institutionen, Systemen und historischen Rechten, die im Hinblick auf ihren Dienst an dieser Botschaft immer wieder neu überprüft werden müssen.

Es dürfte heute unbestritten sein, daß mit Bultmann ursprüngliche christliche Anliegen und Aspekte laut geworden sind. Manche Bultmann-Kritik stammt so vielleicht nur aus der Furcht vor den unliebsamen Wahrheiten und ihren zwingenden Konsequenzen, die in seinem Werk zur Sprache kommen. Das führt sicher nicht weiter. Jeder lebendige Glaube und jede lebendige Theologie müssen bereit und fähig sein, Fehler zuzugeben und Anregungen anzunehmen, von welcher Seite sie auch kommen. Die weiterweisende Auseinandersetzung mit Bultmanns Theologie hat begonnen; dafür zeugt gerade das Buch Härings. Sie ist aber noch lange nicht zu Ende geführt.

Karl H. Neufeld SJ

BESPRECHUNGEN

Philosophie und Theologie

Der Mensch vor dem Anspruch der Wahrheit und der Freiheit. Festgabe für Johannes B. Lotz. Hrg. v. Josef de Vries und Walter Brugger. Frankfurt: Knecht 1973. 278 S. Lw. 24,–.

In ihrem Geleitwort schreiben die Herausgeber, daß sie mit J. B. Lotz, dessen siebzigster Geburtstag der Anlaß der Festschrift ist, mehr als die Hälfte dieser Jahre an der Philosophischen Hochschule Berchmanskolleg Pullach (jetzt Hochschule für Philosophie in München) zusammen als Lehrer der Philosophie tätig waren. Mit Einfühlungsvermögen und Treffsicherheit zeichnen sie deshalb die Lebens- und Denkgeschichte von J. B. Lotz und heben das Wesentliche an seiner Philosophie hervor. Dabei verweisen sie vor allem auf sein Ziel einer „anthropologisch fundierten Metaphysik" (10). Man darf wohl sagen, daß diesem Ziel auch die einzelnen Beiträge des Buchs verpflichtet sind, die von Freunden und Schülern verfaßt wurden, und die im Folgenden kurz vorgestellt werden sollen.

Die ersten drei stehen unter der mehr allgemeinen Frage nach Sinn und Möglichkeit der Philosophie. – *Gerd Haeffner* läßt dieses Problem durch eine originelle Gegenüberstellung einer Schrift des Aristoteles (Protreptikos) und einem Buch des AT (Weisheit) lebendig werden. – *Max Müller* plädiert für eine Philosophie, die weder objektivistisch noch rein subjektiv ist, sondern sich als Vergegenwärtigung eines subjekt- und objektüberlegenen Sinnes versteht. – „Metaphysik ohne Zukunft?" Dieser schlagwortartigen Frage geht *Helmut Ogiermann* nach, indem er sich geistreich mit einigen häufig vorgebrachten metaphysikkritischen Argumenten auseinandersetzt. – Mit dem Beitrag von *Alois Guggenberger* rückt der Mensch als Person in den Mittelpunkt. Dem Verfasser geht es um die Überwindung des Dualismus zwischen der geistigen und der materiellen Seite in der Konstitution von Person. Er findet dazu hilfreiche Ansätze in der Philosophie Teilhard de Chardins. – Was ist eigentlich die Intelligenz des Menschen? fragt *Bernhard Welte.* Gibt es nur die „wissenschaftliche Intelligenz", oder muß diese unterfangen sein von einer „Lebensintelligenz", die auf das Ganze bezogen ist, mit dem es der Mensch zu tun hat? – Einer der ausgezeichneten Orte, wo die übersinnliche Ganzheit des Lebens sinnlich in Erscheinung tritt, ist nach dem Beitrag von *Virgilio Fagone* die ästhetische Erfahrung. – Die Freiheit des Menschen, ihr Wesen und ihre Gefährdung ist das Thema der nächsten drei Beiträge. *Heinrich Beck* untersucht das Phänomen des Bösen und verfolgt dessen Deutungen durch die Denkgeschichte. *Cornelio Fabro* zeigt, daß der Mensch nach Kierkegaard nur dann einem verkürzten Verständnis seiner Freiheit entgehen kann, wenn er sie aus dem Bezug zum radikal transzendenten Absoluten begreift. Und *Ferdinand Ulrich* wendet sich einem Aspekt der Freiheit zu, den er durch den Begriff Tradition bezeichnet sieht. Die Dialektik zwischenmenschlicher Beziehung gibt diesem Begriff einen neuen Sinn. – Die Ausführungen von *Josef de Finance,* der die sittliche Würde des Menschen aus dem Gottesbezug begründet, leiten über zu den beiden letzten Artikeln, die dem Gebet gewidmet sind: *Karl Rahner* fragt sich, ob und wie der Mensch im Gebet eine Antwort Gottes vernehmen kann. Er sieht die Lösung in der Selbsterfahrung des Menschen, in der dieser nicht nur sich selbst, sondern auch den Geber seiner selbst, also Gott erfährt. *Jörg Splett* ergänzt diese Überlegungen durch den Hinweis, daß der Mensch sich auch zuvor schon unter den vernommenen Anruf Gottes gestellt weiß.

Die Beiträge mögen – was Fragerichtung und historische Anknüpfungspunkte betrifft –

auf den ersten Blick ein wenig heterogen erscheinen. Doch spürt der Leser bald den gemeinsamen geistigen Raum, der die Autoren verbindet. Die Breite der thematischen Auffächerung – von Grundfragen der Metaphysik bis zum Gebet – dürfte im übrigen genau die Breite widerspiegeln, die im geistigen Wirken dessen enthalten ist, der mit dieser Festschrift geehrt werden soll. Wer's nicht glaubt, möge die Bibliographie der Veröffentlichungen von J. B. Lotz studieren, die dem Buch beigegeben ist. *J. Schmidt SJ*

Splett, Jörg: *Reden aus Glauben.* Zum christlichen Sprechen von Gott. Frankfurt: Knecht 1973. 144 S. Kart. 16,–.

In diesem Büchlein geht es nicht sosehr um einen systematischen Aufweis des Gottesbezugs. Dazu kann der Autor auf seine Schrift „Gotteserfahrung im Denken" (Freiburg 1973) verweisen. Es geht eher um „Vorfragen" bzw. „weitere Klärungen" (11), welche dieses Thema nach verschiedenen Seiten diskutieren und vertiefen sollen.

Glaube wird zunächst verstanden als „der Mut der Freiheit zu sich selbst und zu ihrem Ja als Antwort auf sich anbietenden Sinn" (19), wobei das Kriterium immanent ist, nämlich „die erreichte (Selbst-)Identität. Ignatianisch: ‚Trost' als Maßstab" (20 f.). Freilich würde sich dieser Glaube verflüchtigen, wenn er ohne Ausdrücklichkeit bliebe. Der Autor sieht hier den Ansatzpunkt für eine philosophische Rechtfertigung der Dimension des Sakralen. – Nach Überlegungen über das Sprechen von Gott (das immer aus einem Sprechen zu Gott lebt) und der Kritik an einer rein sprachanalytischen Beschäftigung mit diesem Sprechen (27 ff.) tritt Splett in ein Gespräch mit Jaspers ein (48 ff.). Für diesen gibt es nur den „philosophischen Glauben" einer entschiedenen Offenheit ohne Festlegung auf bestimmte göttliche Manifestationen. Ein Innewerden der Transzendenz ist für ihn nur in Chiffern möglich, wobei auch die Personalität Gottes nur Chiffer ist. Wenn jedoch – so die Kritik – diese Zeichen nicht nur subjektive Vorstellungen sind, sondern ein Sichzeigen der Transzendenz selbst, dann erhält die Rede von der Personalität Gottes wieder Sinn, und auch das Überschreiten einer bloßen Offenheit zu einem „Zeugnis, das sich festlegt" (48), wird plausibel. – In der Auseinandersetzung mit gängigen Argumenten der Religionskritik (68 ff.) kommt Splett zu dem Ergebnis, daß diese Kritik sowohl Wesen als auch Unwesen der Religion trifft. Dadurch ist die Möglichkeit und Notwendigkeit eines Zusammenwachsens des Glaubens und seiner Kritik zum selbstkritischen Glauben gegeben. – Im folgenden (87 ff.) wird das Problem der Zukunft der Religion angesichts des modernen Pluralismus diskutiert. Wenn das Christentum eine Antwort geben kann, wird sie nicht im Individualismus oder autoritären Integralismus bestehen dürfen, sondern in einem „solidarischen Glauben" (102), der die Differenz-Identität aushält. – Ein weiteres Kapitel (109 ff.) enthält die Erörterung der Entwicklung der verschiedenen Gottesbilder bis hin zum christlichen Gott der Liebe und der Freiheit. Der Umschlag trat ein, als der Mensch Gott in der Autonomie seiner Freiheit aufgehen ließ. Eine Gegenkritik hat heute noch hier anzusetzen. Sie muß die Freiheit auf ihren Grund hin befragen, auf den Grund, der sie ermöglichend freigibt, aber sie auch über sich hinausruft. – Das letzte Kapitel (125 ff.) geht auf die Frage einer Kurzformel des Glaubens ein, denn auch der Philosoph ist an dessen möglichst prägnanter Selbstdarstellung interessiert. Der philosophischen Reflexion bietet sich der Glaube dar als Botschaft vom nahegekommenen Gott, der ohne Bedingungen sein Ja zum Menschen gesagt hat, der ihn mit diesem Ja von seiner Schuld erlöst und ihm einen neuen Freiheitsraum eröffnet hat.

Vieles bleibt in diesem Büchlein freilich Fragment. Aber wenn auch manche Fragen nur andiskutiert werden können, verzichtet der Autor doch nie darauf, wenigstens den Vorbegriff einer Lösung zu versuchen. So machen seine Anstöße und Anregungen Mut, selbst weiterzudenken. *J. Schmidt SJ*

Splett, Jörg: *Gotteserfahrung im Denken.* Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott. Freiburg: Alber 1973. 296 S. Kart. 36,–.

Vorbereitet durch seine philosophische An-

thropologie (Der Mensch in seiner Freiheit, Mainz 1967) und Religionsphilosophie (Die Rede vom Heiligen, München 1971) sowie sein Büchlein über das christliche Sprechen von Gott (Reden aus Glauben, Frankfurt 1973) legt der Autor den systematischen Entwurf seiner philosophischen Theologie vor. Aus langjähriger Vorlesungstätigkeit über dieses Thema erwachsen, ist das Buch im Aufbau und Argumentationsstil gut durchgearbeitet. Leider kann im folgenden nur eine grobe Skizze der Hauptgedanken gegeben werden (wo doch der Reiz der Splettschen Bücher gerade in der Fülle der Details liegt).

Der Autor beginnt mit einer wissenschaftstheoretischen Reflexion über das Verhältnis von Theologie und Philosophie (Kap. 1). Beide sind in ihrer klaren Verschiedenheit doch füreinander offen, ja sogar wesentlich aufeinander bezogen. Wenn Philosophie – bestimmt als „Reflexion auf Grunderfahrungen" (15) – sich von daher auf Gott beziehen kann, dann ist die Frage nach seiner Erfahrbarkeit gestellt (Kap. 2). Es zeigt sich aber, daß Gott nie direkt objekthaft, sondern nur transzendental mit-erfahren werden kann. Der Ort dieser Mit-Erfahrung ist die Erfahrung von Sinn (Kap. 3). Die Frage nach dem Sinn wird damit zum entscheidenden Ausgangspunkt. Zunächst wird die Dialektik von Sinn herausgearbeitet, wobei sie sich im weiteren Fortgang als Dynamik auf einen unbedingten Sinngrund hin enthüllt. Dieser Zugang zum Absoluten wird in einem ersten Schritt mit den begrifflichen Mitteln der thomistischen Transzendentalphilosophie entwickelt (Kap. 4), in einem weitern Schritt aber von einem dialogischen Ansatz her entfaltet, da die Erfahrung der Interpersonalität als ihren ermöglichenden Grund eine absolute Freiheit fordert, in der sie wurzelt und der sie sich verdankt. Doch auch der traditionelle kosmologische Beweis kommt zu seinem Recht (Kap. 5). Allerdings wird er anthropologisch gewendet, indem die Kontingenzcharaktere (Endlichkeit, Veränderlichkeit usw.) nicht vorzüglich in der Welt, sondern – weil diese immer Welt des Menschen ist – primär im Menschen aufgefunden und dort auf ihren Grund hin befragt werden.

Im folgenden geht es um das Gott-Welt-Verhältnis (Kap. 6 und 7). Auf der einen Seite muß Gott radikal immanent gedacht werden. Andererseits ist aber seine Immanenz nur möglich aufgrund seiner ebenso radikalen Transzendenz. Splett versuchte mit Hilfe der Analogielehre dieses Verhältnis zu verdeutlichen. Dabei gewinnt die klassische Begrifflichkeit durch die dialogische Differenz-Identität neues Leben. Auf der so gewonnenen Ebene führt der Autor eine gründliche Auseinandersetzung mit dem Atheismus (Kap. 9). Er differenziert ihn in seine verschiedensten Erscheinungsweisen (vom technisch-praktischen über den philosophischen bis zum subtilen, sich theologisch begründenden Atheismus) und beleuchtet ihn kritisch. Den Schluß des Buchs bildet die Erörterung des Theodizeeproblems (Kap. 9), denn hier stellt sich die Gottesfrage noch einmal mit dem äußersten Ernst. Der Durchgang durch die verschiedenen Lösungsversuche der Geistesgeschichte läßt zwar ihr Ungenügen erkennen und gewährt kaum Aussicht auf eine konsistente positive Lösung. Aber dennoch ist die Antwort der christlichen Hoffnung einem radikalen Pessimismus theoretisch überlegen, und gegenüber einem verzweifelten Heroismus ist sie akzeptabler, weil menschlicher.

Splett macht sich seine Aufgabe nicht einfach, was die Lektüre nicht gerade erleichtert. Wer aber ihre Mühe nicht scheut, der wird für diesen fundierten Beitrag zu einer philosophischen Theologie unserer Tage dankbar sein.

J. Schmidt SJ

BÖCHER, Otto: *Das Neue Testament und die dämonischen Mächte.* Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1972. 92 S. (Stuttgarter Bibelstudien. 58.) Kart. 8,80.

Dieses auf den ersten Blick faszinierende Büchlein über das dämonistische Weltbild des Neuen Testaments (Kurzfassung einer zweibändigen evangelischen Habilitationsschrift) muß kritisch gelesen werden. Das zweifellos zu begrüßende Anliegen der rigorosen Aufklärung und positiven Überwindung der Dämonenfurcht wird doch auf weite Strecken mit einem hohen Preis bezahlt. Das Verfahren ist zu einfach: die verheißungsvollen Ansätze zu

einer Umdeutung dämonischer Vorstellungen und Riten im Neuen Testament waren nicht stark genug, um die noch nicht abgestoßenen Reste gemeinantiker Volksfrömmigkeit zu entschärfen. Die Probleme sind nicht tief genug erfaßt, die Exegesen teilweise schnell fertig und oberflächlich: die Gottessöhne in Gen 6, 1–4 seien lüsterne Dämonen; die wörtliche Deutung der Jungfräulichen in Offb 14, 3–5 sei geboten; Jesus habe trotz Ablehnung des Fastens immer noch auf die Ehe verzichtet; Paulus rate zu exorzistischer Askese; zu den Voraussetzungen der Vorstellungen von der Jungfrauengeburt gehöre der widergöttliche Charakter der Sexualität; enkratitischer Fleisch- und Weinverzicht werde noch freundlich geduldet usw. Von mehrdimensionaler Schriftauslegung scheint der Verfasser noch nichts gehört zu haben. Man muß deshalb bedauern, daß seine Studie ihrem so wichtigen Anliegen wohl kaum gerecht wird.

F. J. Steinmetz SJ

Religiöse Erziehung

Fraas, Hans-Jürgen: *Religiöse Erziehung und Sozialisation im Kindesalter.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1973. Kart. 259 S. 25,–.

Zwei Gründe gibt es, die eine Revision der überkommenen religiösen Erziehung erzwingen: 1. Die Zeit des Umbruchs in Kirche und Gesellschaft und der damit gegebene Übergang einer Volkskirche in eine Gemeindekirche. 2. Die Ergebnisse der modernen Humanwissenschaften wie Soziologie, Tiefenpsychologie, Sozialisationsforschung, die Herkunft und Wandel menschlicher Verhaltensweisen tiefer, als es bisher möglich war, erforschen. Beide Gründe respektiert H. J. Fraas, Professor für evang. Religionspädagogik an der Universität in Augsburg, wenn er den Entwurf einer modernen christlichen Erziehungslehre bietet. In fünf Kapiteln klärt er jene Probleme, die mit einer Revision der religiösen Erziehung gegeben sind. Nach grundsätzlichen, teilweise recht abstrakten Ausführungen über die „Zielvorstellungen der religiösen Erziehung" und „Religiosität als theologisches Problem" kommt er zu praxisorientierten Kapiteln: „Die strukturellen Wurzeln der Religiosität", „Religiosität und Enkulturation", „Religiöse Erziehung in der pluralistischen Gesellschaft".

Fraas greift in seinen Ausführungen immer auf die neuesten Ergebnisse der Psychologie zurück, ohne deshalb unkritisch jede ihrer Aussagen zu übernehmen. Er prüft sie einmal am Rückbezug zur Theologie, er mißt sie an ihrer Konkretion in einer (pastoral bestimmten) Erziehungssituation. Beide Aspekte tragen zu einer großen Ausgewogenheit auch in kritischen Fragen bei (etwa der emanzipatorischen Erziehung, des Kindergottesdienstes, der Aufgabe der Kirche in der Schule), wobei höchstens anzumerken ist, daß der Begriff einer religiösen „Konditionierung" (90) fragwürdig ist, daß in der „Wertfrage" (159) leider nur ein soziologischer Begriff des „Werts" geboten wird. Werte sind aber ebenso Tatsachen der Psychologie wie der philosophischen Anthropologie. Vielleicht wäre auch bei der Frage der strukturellen Wurzeln der Religiosität (90 ff.) etwas mehr die Bedeutung des Vaterbildes zu betonen, als es an dieser Stelle geschieht (auf den Seiten 180–184 holt Fraas dies nach, vor allem in Berufung auf C. G. Jung). Für den katholischen Leser ist es erfreulich, welche positive Seiten Fraas einer katholischen Symbolfreude (136), der Sakramentenerziehung (138), ja der recht praktizierten katholischen Heiligenverehrung (156) abgewinnen kann. Damit wird einigen katholischen „Bilderstürmern" im Erziehungssektor manches unbequeme Wort gesagt. Wichtig ist vor allem, daß Fraas die folgende Wechselwirkung heraushebt: „Hat alle Erziehung eine religiöse Dimension, so dient auch die recht verstandene religiöse Erziehung im engeren Sinn immer zugleich den allgemeinen Erziehungsaufgaben (Sozialerziehung, Spracherziehung, Kreativitätssteigerung, kognitive Förderung" (224). Eine Feststellung, die sich

aus seiner Verhältnisbestimmung von Glaube und Religion, Religiosität und Frömmigkeit (63 ff.) notwendig ergibt.

Die im katholischen Raum vorhandenen Publikationen zum Problem der religiösen Erziehung von M. Leist, Chr. Meves, F. Betz werden durch Fraas insoweit übertroffen, als er die Probleme auf einer höheren Stufe der Reflexion angeht, ohne aber den Bezug zur konkreten Praxis zu verlieren. Das Buch verdient Beachtung.

ZU DIESEM HEFT

In der Diskussion um die „Grenzen des Wachstums" wird häufig die Anthropologie des unbegrenzten Wachstums auf die jüdisch-christliche Tradition zurückgeführt, meist unter Berufung auf Gen 1,28. Norbert Lohfink, Professor für alttestamentliche Exegese an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, macht deutlich, daß die Priesterschrift, zu der Gen 1,28 ursprünglich gehört, zu Fragestellungen wie Überbevölkerung, Geburtenkontrolle, labiles oder stabiles Weltsystem eine erstaunliche Affinität besitzt und daß von einer Grundlegung eines Wachstumsmythos in dieser Tradition keine Rede sein kann.

Das Buch „Chancengleichheit" von Christopher Jencks hat weites Aufsehen erregt. Sein Nachweis, daß soziale und ökonomische Chancengleichheit durch Bildungsreform allein nicht erreicht werden kann, zerstört den Glauben an die egalisierende Wirkung von Schulbildung. Elisabeth von der Lieth stellt diese Ergebnisse dar und fragt, welche der Aussagen Jencks für die Bildungspolitik in der Bundesrepublik von Bedeutung sind.

Darwin, Marx und Freud haben unser heutiges Selbstverständnis in wesentlichen Punkten geprägt. Guntram Knapp, Privatdozent an der Universität München, vergleicht diese Theorien vom Menschen, die alle von einem materialistischen Grundansatz ausgehen. So sehr sie das Wissen um uns selbst erweitert haben, die Frage nach dem Menschen und seinem Leben sei durch sie nicht gelöst.

Vor 700 Jahren, am 15. Juli 1274, ist Bonaventura, mit Thomas von Aquin der größte Theologe des Mittelalters, auf dem Konzil von Lyon gestorben. Als Kardinal und General der Franziskaner hat er in der Kirche seiner Zeit eine wichtige Rolle gespielt und hat vor allem seinen Orden maßgeblich geprägt. Carl-Friedrich Geyer schildert sein Lebenswerk und seine Theologie.

In seiner Analyse der „spätkapitalistischen" Gesellschaft stellt Jürgen Habermas Veränderungen im Selbstverständnis der Gesellschaft fest, die er der Aktivität der Neuen Linken zuschreibt: Entstaatlichung der Politik, Entpathologisierung der Krankheit, Entästhetisierung der Kunst und Entmoralisierung des Verbrechens. Henning Günther sieht ein Grundproblem in der Frage, ob die Neue Linke mit ihren kommunikativen Subkulturen bereits die richtigen Antworten auf die Krise unserer Gesellschaft gibt, wie Habermas meint, oder ob sie selbst den Nihilismus produziert, von dem sie die Gesellschaft befreien will.

Erwartungen an die Kirche

Wie sehen die Christen ihre Kirche, was erwarten sie von ihr, wie begründen sie ihre Mitgliedschaft? So fragte eine Repräsentativerhebung unter evangelischen Christen in der Bundesrepublik im Jahr 1972. Das Ergebnis – es wurde unter dem Titel „Wie stabil ist die Kirche?" veröffentlicht – ist in jeder Hinsicht bemerkenswert. Beobachtungen wie der Rückgang des Gottesdienstbesuchs und die Zunahme der Austrittszahlen lassen auf eine wachsende Entfremdung der Mitglieder von ihrer Kirche schließen. Doch die Umfrage zeigt, daß die Kirche in ihrer heutigen Gestalt als Volkskirche nach wie vor eine stabile Basis hat, vorausgesetzt, daß sie ihre Chancen nutzt.

Die Kirche findet die breiteste Zustimmung, wo ihr religiöses Angebot sich mit den Knoten- und Krisenpunkten des menschlichen Lebenslaufs verschränkt. Taufe, Konfirmation, Trauung, Beerdigung kommen wichtigen lebensgeschichtlichen und sozialen Bedürfnissen entgegen. Die Bedeutung dieser Amtshandlungen ist deswegen kaum umstritten. Für die Mehrzahl der evangelischen Christen gibt es auch kein Austrittsproblem. Aber eine volle Identifizierung, eine lückenlose Teilnahme, eine umfassende Zustimmung gehört nach Meinung vieler nicht zur Kirchenmitgliedschaft. Es zeigt sich ein breites Spektrum der Verbundenheit. Allgemein wird die kirchliche Arbeit von hohen Erwartungen begleitet, soweit sie sich auf den Menschen bezieht, ihn in seinen Identitäts- und Beziehungsproblemen Orientierung und Hilfe bietet, sein Leben religiös deutet und begleitet. In dieses Bild einer typisch volkskirchlichen Haltung gehört auch die auffallend positive Bewertung der Pfarrer. Für die große Mehrheit der Evangelischen wird die Kirche durch den Pfarrer repräsentiert. Bei ihm suchen sie die Hilfe und die Beratung, die sie von der Kirche erwarten.

Diese Ergebnisse überraschen nicht. Sie bestätigen vieles, was andere Umfragen zeigten oder ahnen ließen. Deutlicher als anderswo wurden jedoch hier die Divergenzen zwischen den Erwartungen der Mitglieder und dem Kirchenverständnis vieler Amtsträger und Theologen. Die volkskirchliche, das heißt gesellschaftlich vermittelte und abgestützte Kirchlichkeit wird seit Jahrzehnten in Kirche und Theologie zum Teil massiv kritisiert. Die starke Orientierung am Pfarrer als Person steht in einer deutlichen Spannung zur evangelischen Lehrtradition und widerspricht dem gegenwärtigen Selbstverständnis der Kirche und der Pfarrer selbst. Die Theologen betonen das Verständnis der Kirche als „Volk Gottes", als Funktionsgemeinschaft aller Glieder und ihrer Charismen. Sie sind bestrebt, den Pfarrerberuf „auszudifferenzieren", seine bisherigen Aufgaben auf verschiedene, spezifisch ausgebildete Träger zu verteilen und das Amt von Laien aufzuwerten.

Die große Mehrheit votiert für eine „Erneuerung der alten Kirche", wie es der Forschungsbericht nennt: Die Kirche soll ihre herkömmlichen Aufgaben deutlicher, aktiver,

besser erfüllen. Sie soll den einzelnen in seinen existentiellen Problemen beistehen, soll verständlich predigen und für die Hilflosen sorgen, soll sich also auf Seelsorge, zeitnahe Verkündigung und karitativ verstandene Diakonie konzentrieren. Man will weder den Rückzug aus der volkskirchlichen Verantwortung noch eine Ausweitung auf Politik, Gesellschaftskritik oder Entwicklungshilfe. Mitarbeiter der Institution und Theologen hingegen erstreben häufig entweder einen Ausbau des gesellschaftlichen Engagements der Kirche oder arbeiten auf das Ideal einer Freiwilligkeitskirche der Entschiedenen hin. Die Umfrage zeigt: Eine Zustimmung der Mitglieder, ein intensiviertes Zugehörigkeitsbewußtsein läßt sich auf keinem der beiden Wege gewinnen.

Dieses Ergebnis darf man nicht ohne weiteres auf die katholische Kirche übertragen. Das Kirchenverständnis der Institution, auch zahlreicher Theologen, ist in vielen Punkten „volkskirchlicher" orientiert als in der evangelischen Kirche. Aber die Erwartungen der Mitglieder an ihre Kirche gleichen sich weithin, ebenso die breite Skala der Verbundenheit mit der Kirche. Die Synodenumfrage hat deutliche Parallelen aufgewiesen. Und daß sich Amtsträger und Theologen elitär über die Meinungen des „Kirchenvolks" hinwegsetzen, ist in allen Kirchen möglich.

Die Bedürfnisse und Erwartungen der Mitglieder der Kirche sind nicht der einzige Faktor bei der Entscheidung über die Prioritäten des kirchlichen Handelns. Aber es widerspräche der Theologie des „Volkes Gottes", die auch im Mittelpunkt des Kirchenbilds des Konzils steht, wenn man die Meinungen der Gläubigen nicht ernst nähme.

Mit Recht bringt die Umfrage neben solchen theologischen Grundlagen einen soziologischen Aspekt ins Spiel. Sie geht von der – durch das Ergebnis bestätigten – These aus, daß die Kirche immer mehr die Merkmale einer „Organisation" annimmt, der gegenüber man die Frage nach Sinn und Nutzen der Mitgliedschaft stellt. Die wachsende Bildung immer breiterer Schichten verstärkt diese Entwicklung. Wenn die Kirche ihr begegnen will, muß sie Sinn und Nutzen einer Mitgliedschaft aufzeigen können. Das gelingt ihr nicht, wenn sie blind auf das Wirken des Geistes und auf die Kraft des Wortes Gottes vertraut, und im übrigen ihre alten Formen beibehält. Ebensowenig Erfolg hat sie, wenn sie in die Richtung eines elitären religiösen oder gesellschaftskritischen Avantgardismus ausbricht. In beiden Fällen würde sie soziologisch zu einer Sekte, die kaum jemand beachtet, oder die durch den Rigorismus ihrer Forderungen all denen ihre pastorale Sorge entzöge, die nicht zum engen Kern der „Entschiedenen" gehören. Durch ihr Wirken und ihre Verkündigung muß sie glaubhaft machen, warum es sich lohnt, ihr anzugehören. Dieses Ziel kann sie nur erreichen, wenn sie die Erwartungen und Bedürfnisse der Menschen kennt und ernst nimmt. Hier Hinweise zu geben, ist der eigentliche Wert der Umfragen der letzten Jahre.

Wolfgang Seibel SJ

Johannes Gründel

Leben mit der „Fristenlösung"?

Die Abtreibung und die Verantwortung der Ärzte, Helfer und Krankenhäuser

In der Bundesrepublik Deutschland wie in Österreich sind die politischen Weichen für eine Neuregelung der Strafgesetzgebung zur Abtreibung zugunsten der Fristenregelung gestellt. Es war weithin eine politische Entscheidung mit sehr knapper Stimmenmehrheit. Noch steht eine verfassungsrechtliche Prüfung dieses Gesetzes aus. Die praktischen Konsequenzen der Neuregelung sind bisher noch nicht zu übersehen. Die Welle der Emotionen ist keineswegs verebbt. Einige Kreistage haben bereits den Beschluß gefaßt, in den Krankenhäusern ihres Landkreises keine Abtreibungen nach der vom Bundestag beschlossenen Fristenregelung vornehmen zu lassen – wobei die Geltung derartiger Beschlüsse umstritten ist. Vorsitzende ärztlicher Kreis- und Bezirksverbände verwahren sich gegen alle Versuche, auf Ärzte oder Krankenhausträger Druck auszuüben, wenn sie nicht bereit sind, eine Abtreibung vorzunehmen. Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Julius Kardinal Döpfner, hat ausdrücklich betont: „Wir werden uns mit einer Fristenregelung nicht abfinden können!" Trotzdem stellt sich die Frage, wie es konkret weitergehen soll.

Ist es angesichts dieser Situation zu früh oder überhaupt angebracht, aus moraltheologischer Sicht Thesen zu einem „Leben mit der Fristenregelung" aufzustellen? Ist wirklich für jene Glieder unserer Gesellschaft, die das Modell der Fristenregelung – man sollte nicht von „Fristenlösung" sprechen, da eine befriedigende Lösung nach Meinung aller Beteiligten eben nicht gegeben ist – als schlechtestes der vorliegenden Modelle ablehnen, die letzte Chance bereits verspielt? Oder sollte man zunächst abwarten, ob nicht doch noch zumindest in der Bundesrepublik durch die Normenkontrollklage eines Bundeslands und der Bundestagsfraktion der CDU/CSU, die sich auf Artikel 2 des Grundgesetzes (Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit) stützt, die Durchführung dieses Gesetzesbeschlusses überhaupt verhindert oder das Gesetz wieder aufgehoben werden kann? Sollten wir also mit einer Analyse der neuen Situation und mit konkreten Weisungen noch zuwarten?

Ich möchte diese Frage verneinen. Christen haben sich im Verlauf der Geschichte oftmals durch ein allzu langes Warten das Gesetz des Handelns nehmen lassen. Dies führte dann zu jenem verhängnisvollen Eindruck, als bestehe die Aufgabe der Theologie und der Kirche lediglich darin, Bremsklotz zu spielen, Neuerungen aufzuhalten und nur der Konservierung des Althergebrachten zu dienen. Es erweckte zudem den Anschein, als sei die Parole der Freiheit auf die Fahnen der Nichtchristen geschrieben, während Chri-

sten dieser Freiheit argwöhnisch gegenüberständen. Dabei ist doch die eigentliche Heimat und der Hort menschlicher Freiheit – Freiheit nicht als Willkür, sondern als Entscheidung zum Sachgerechten und Guten verstanden – im Offenbarungsglauben zu suchen. Schon über dem Dekalog steht der Satz: „Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus dem Ägypterlande, aus dem Haus der Knechtschaft, befreit hat!" (Ex 20,2). Gott ist ein Gott der Freiheit. Seine Gebote wollen der Befreiung des Menschen von Ungerechtigkeit und Versklavung dienen. – Auch Paulus wußte um die „Herrlichkeit der Freiheit der Kinder Gottes" (Röm 8,21). Darum trat er für eine Befreiung des Menschen von einem falschen Gesetzesdenken ein. Nicht äußere Reglementierungen, sondern die Einsicht in die Verantwortung vor Gott und vor der mitmenschlichen Gemeinschaft sind darum jene Kriterien, die letztlich den personalen sittlichen Entscheid zu bestimmen haben.

Aus einem rechten Verständnis christlicher Freiheit und Verantwortung heraus läßt sich hinsichtlich einer Strafgesetzgebung durchaus folgern: Je mehr gesetzliche Regelungen und Sanktionen innerhalb einer Gesellschaft bestehen, um so größer ist der Verdacht, daß die persönliche Verantwortung der einzelnen Glieder dieser Gesellschaft sehr gering ist, da man ja offensichtlich einer solchen Reglementierung bedarf. Je mehr sittliche Verpflichtungen durch äußere Gesetze eingefordert werden, um so größer ist auch die Gefahr, den sittlichen und strafrechtlichen Bereich als deckungsgleich anzusehen und straffrei als „sittlich erlaubt" zu werten. Ziel sollte es darum sein, ein größeres Verantwortungsbewußtsein zu wecken, um nur so viel gesetzlich zu regeln und mit Strafsanktionen zu versehen, als zum Schutz der Rechte der Individuen und der Gemeinschaft unbedingt erforderlich erscheint. Dies setzt allerdings eine klare Unterscheidung zwischen strafrechtlicher Regelung und sittlicher Verantwortung voraus.

Diesem hier angedeuteten Entwicklungsprozeß auf Eigenverantwortung und Mündigkeit hin steht auf der anderen Seite eine zunehmende Segmentierung unserer modernen Gesellschaft gegenüber. Je enger Menschen auf einem Raum leben, um so mehr bedarf es vordergründiger Reglementierungen des Verhaltens. Die moderne Gesellschaft hat geradezu die Tendenz, den Menschen nie ganz zu sich selbst kommen zu lassen. Neuere sozialpsychologische Untersuchungen deuten an, daß nur verhältnismäßig wenige Glieder der Gesellschaft zur Entwicklung eines kritischen Bewußtseins und eines eigenständigen Entscheids in der Lage sind[1]. Die persönlichen Entscheidungen sind weitaus geringer, als vielfach angenommen wird. 80–90 Prozent menschlichen Tuns steht unter dem Diktat des „man". Die Entscheidungsfähigkeit des einzelnen ist weiterhin wenig ausgebildet, das Orientierungs- oder Führungsbedürfnis um so größer, was zu einer Zunahme konkreter Normierungen führt. Erst recht gilt dies vom Sozialleben: Was früher noch der Eigeninitiative, der Familien- oder Nachbarschaftshilfe zukam, wird heute von öffentlichen Trägern übernommen und vergesetzlicht. Es dürfte müh-

[1] Vgl. hierzu H. Gerth – C. Wright Mills, Person und Gesellschaft. Die Psychologie sozialer Institutionen (1970); F. Böckle, Theonome Autonomie. Zur Aufgabenstellung einer fundamentalen Moraltheologie, in: Humanum. Moraltheologie im Dienste des Menschen, hrsg. v. J. Gründel, F. Rauh, V. Eid (1972) 17–46.

sam sein, die bis in den Privatbereich hinein erfolgende zunehmende kollektive Steuerung und Bürokratisierung menschlichen Lebens wieder in die persönliche Erfahrung einzuholen.

Dennoch behält das Modell der Eigenentscheidung und Eigenverantwortung seine Gültigkeit. Insofern bleibt die sittliche Verantwortung des Menschen für ungeborenes Leben und seinen Schutz durch eine Änderung der strafgesetzlichen Regelung zur Abtreibung unberührt – gleichviel, ob sich Staatsbürger für eine strafrechtliche Regelung der Abtreibung durch eines der Indikationsmodelle oder durch das Fristenmodell entscheiden. Man sollte darum, selbst wenn man anderer Meinung ist, den Vertretern der Fristenregelung nicht von vornherein Verantwortungslosigkeit gegenüber menschlichem Leben unterstellen. Die Vermutung über negative Auswirkungen einer Fristenregelung auf das gesamte sittliche Bewußtsein hinsichtlich des Schutzes menschlichen Lebens und hinsichtlich einer weiteren Zunahme der Abtreibungen, die durch Erfahrungen mit dem Fristenmodell anderer Länder bestätigt zu werden scheint, hat jedoch weithin die Vertreter eines der Indikationsmodelle zur grundsätzlichen Ablehnung des an sich pragmatisch einfacheren Fristenmodells veranlaßt. Man kann sich aber nicht mit der vagen Hoffnung, daß doch noch dieses bereits verabschiedete Modell verhindert werde, begnügen. In anderen Ländern leben viele Christen schon jahrelang mit einer solchen von ihnen weithin nicht bejahten strafrechtlichen Regelung der Abtreibung. Darum bedarf es auch bei uns konkreter Überlegungen, wie die zu erwartenden Konfliktsituationen von seiten des Arztes, der Krankenschwestern, der Krankenhelfer und der öffentlichen Träger von Krankenhäusern künftig verantwortbar zu lösen sind.

Je weniger eine Gesellschaft ungeborenes Leben durch strafgesetzliche Sanktionen schützt, um so stärker wird dem einzelnen der richtige Entscheid und die Eigenverantwortung für den Schutz dieses Lebens zugewiesen – und dies dürfte eine gewisse Chance der gegenwärtig verabschiedeten Strafrechtsreform sein, ob man nun dem konkreten Ergebnis zustimmt oder nicht. Die auch in der vergangenen Diskussion oftmals nicht genügende Unterscheidung zwischen straffrei und sittlich erlaubt muß in Zukunft deutlicher herausgestellt werden. Darum können sich die an einer Abtreibung Beteiligten hinsichtlich ihrer Verantwortung nicht einfachhin darauf berufen, daß ihr Tun oder ihre Mithilfe straffrei bleibt und damit – wie sie vielleicht meinen – gesellschaftlich „anerkannt" wird. Die Tötung eines bereits begonnenen menschlichen Lebens ist und bleibt unabhängig von gesellschaftlicher Anerkennung ein (zunächst vormoralisches) Übel, zu deren sittlicher Rechtfertigung nur entsprechend schwerwiegende Gründe ausreichen. Auch eine nur äußere Mitwirkung bedarf einer entsprechenden Rechtfertigung.

Die verschiedenen Formen einer Mitwirkung zum Bösen

Unter Mitwirkung zum Bösen (cooperatio ad malum) versteht die traditionelle Moraltheologie die Mithilfe und Unterstützung einer sündhaften Tat eines anderen,

der von sich aus schon dazu entschlossen ist. Dabei ist zwischen *formaler* und *materialer Mitwirkung* zu unterscheiden. Formal – man könnte auch sagen „innerlich", d. h. mit Wissen und Wollen – wirkt jemand bei der Tat des anderen mit, wenn er sie in seiner gesamten inneren Einstellung auch bejaht und mitvollzieht. Eine formale Mitwirkung zu einer unsittlichen Tat kann niemals gerechtfertigt erscheinen. Eine nur materiale Mitwirkung liegt dort vor, wo jemand zwar äußerlich, „material", etwa durch Mithilfe oder Zurverfügungstellung von Geräten, die Ausführung einer Tat ermöglicht oder unterstützt, zuinnerst aber ihren Unwertgehalt ablehnt. Eine solche materiale Mitwirkung kann unter Umständen aus triftigen Gründen erlaubt sein.

Diese materiale Mitwirkung hat sehr verschiedene Gradstufen, von der entfernteren oder höchstens mittelbaren Mitwirkung durch vorbereitende Tätigkeiten, etwa Pflege eines Patienten, Vorbereitung der chirurgischen Instrumente usw., bis hin zur unmittelbaren und direkten Ausführung einer Handlung, etwa die Durchführung einer Abtreibung vom behandelnden Arzt. Je unmittelbarer eine Mitwirkung geschieht und je mehr von ihr die Durchführung der Tat abhängt, um so gewichtiger müssen die Gründe sein, die eine solche materiale Mitwirkung – die niemals zur formalen Mitwirkung werden darf – rechtfertigen.

Die traditionelle Moraltheologie hat die Erlaubtheit einer materialen Mitwirkung zum Bösen von folgenden Voraussetzungen abhängig gemacht:

1. Es muß sich um eine Tat handeln, die nicht nur eine böse, sondern auch eine gute Wirkung nach sich zieht.

2. Gefordert ist die Gleichzeitigkeit beider Wirkungen, d. h. die böse Tat darf nicht als Mittel zum guten Zweck getan werden. „Man darf nicht Böses tun, um das Gute zu erreichen oder zu fördern" (Röm 3,8). Gute und böse Wirkungen müssen also unmittelbar aus der gleichen Handlung heraus eintreten.

3. Die beabsichtigte gute Wirkung muß im Vergleich zur bösen Wirkung, die nicht unmittelbar angestrebt werden darf, überwiegen, d. h. es muß ein entsprechend schwerwiegender Grund zur Mithilfe vorliegen.

4. Wenn es um ein entsprechend gewichtiges Gut geht wie etwa das Leben eines Menschen, dann darf eine solche Handlung mit Doppelwirkung nur gesetzt werden, wenn sie die letzte Möglichkeit darstellt, die erstrebte gute Wirkung zu erreichen.

Auf der Grundlage dieser moraltheologischen Überlegungen standen die offiziellen kirchlichen Äußerungen zur Mitwirkung an einer Abtreibung.

Die offiziellen kirchlichen Äußerungen zur Mitwirkung bei der Abtreibung

So hat bereits 1930 Papst *Pius XI.* in der Enzyklika „Casti connubii" jede direkte Tötung abgelehnt:

„Was für ein Grund vermöchte jemals auszureichen, um die direkte Tötung eines Unschuldigen zu rechtfertigen? Denn darum handelt es sich hier. Mag man nun die Mutter oder das

Kind töten, es ist gegen Gottes Gebot und die Stimme der Natur: Du sollst nicht töten (Ex 20,13). Gleich heilig ist beider Leben, das zu vernichten selbst die Staatsgewalt keine Befugnis hat" (n. 64).

Ebenso äußerte sich Papst *Pius XII.* in seiner Ansprache vom 12. November 1944 an die italienischen Ärzte:

„Solange ein Mensch nicht schuldig ist, ist sein Leben unverletzbar. Jede Handlung, die direkt darauf gerichtet ist, es zu zerstören, ist also unsittlich. Es ist ganz gleich, ob diese Zerstörung als Zweck oder als Mittel zu diesem Zweck verstanden wird, ganz gleich, ob es sich um embryonales oder vollentwickeltes oder schon an seinem Abschluß stehendes Leben handelt. Gott allein ist der Herr des Lebens eines Menschen, der nicht eines Verbrechens schuldig ist, das die Todesstrafe nach sich zieht. Der Arzt hat weder das Recht, über das Leben des kleinen Kindes, noch über das der Mutter zu verfügen, und niemand in der Welt, keine Privatperson und keine Menschenmacht kann ihn berechtigen, dieses Leben direkt zu zerstören. Seine Aufgabe ist nicht, Leben zu zerstören, sondern zu retten" (B, n. 2).

Am 29. Oktober 1951 betonte Pius XII. in der Ansprache an die katholischen Hebammen:

„Überdies hat jedes menschliche Leben, auch das Kind im Mutterschoß, das Recht auf Leben unmittelbar von Gott, nicht von den Eltern, nicht von irgendeiner menschlichen Gemeinschaft oder Autorität. Folglich gibt es keinen Menschen, keine menschliche Autorität, keine Wissenschaft, keine medizinische, eugenische, soziale, wirtschaftliche, ethische Indikation, die einen gültigen Rechtstitel darbieten oder geben könnte für eine direkte, vorsätzliche Verfügung über ein unschuldiges Menschenleben, d. h. eine Verfügung, die auf seine Zerstörung ausgeht, sei diese als Ziel genommen, sei sie als Mittel für ein anderes Ziel gedacht" (n. 12).

Einen Monat später äußert sich derselbe Papst am 28. November 1951 in einer Ansprache an den Kongreß „Front der Familie" weitaus differenzierter, indem er den aufgrund einer notwendig gewordenen therapeutischen Behandlung einer schwangeren Frau erfolgten Abgang eines Fötus bzw. die Mitwirkung dazu nicht unbedingt als unsittlich, sondern als gegebenenfalls verantwortbar herausstellt. Er stützt sich bei seiner Argumentation auf die Anwendung der sogenannten „Vorzugsregel":

„Wir haben absichtlich immer den Ausdruck gebraucht ‚*direkter* Angriff auf das Leben eines Schuldlosen, *direkte* Tötung'. Denn wenn z. B. die Rettung des Lebens der zukünftigen Mutter unabhängig von ihrem Zustand der Schwangerschaft, dringend einen chirurgischen Eingriff oder eine andere therapeutische Behandlung erfordern würde, die als keineswegs gewollte oder beabsichtigte, aber unvermeidliche Nebenfolge den Tod des Kindes im Mutterleib zur Folge hätte, könnte man einen solchen Eingriff nicht als einen unmittelbaren Angriff auf schuldloses Leben bezeichnen. Unter solchen Bedingungen kann die Operation erlaubt sein, wie andere vergleichbare ärztliche Eingriffe – immer vorausgesetzt, daß ein hohes Gut, wie es das Leben ist, auf dem Spiele steht, daß der Eingriff nicht bis nach der Geburt des Kindes verschoben werden kann und kein anderer wirksamer Ausweg gangbar ist" (n. 17).

Das *Zweite Vatikanische Konzil* verurteilt in der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" die Abtreibung als ein verabscheuungswürdiges Verbrechen:

„Gott, der Herr des Lebens, hat nämlich den Menschen die hohe Aufgabe der Erhaltung des Lebens übertragen, die auf eine menschenwürdige Weise erfüllt werden muß. Das Leben ist

daher von der Empfängnis an mit höchster Sorgfalt zu schützen. Abtreibung und Tötung des Kindes sind verabscheuungswürdige Verbrechen" (n. 51).

Nach den hier vorliegenden offiziellen kirchlichen Aussagen könnte darum höchstens eine indirekte Abtreibung verantwortbar erscheinen. Die direkte medizinische Indikation, auch zur Rettung des Lebens der Mutter, wird nicht gebilligt.

Im kirchlichen Strafgesetzbuch werden darum auch in Kanon 2350 § 1 alle jene, die durch Rat oder Tat mit Erfolg eine Abtreibung in die Wege leiten, mit der Strafe der Exkommunikation belegt. Die Kirche will damit andeuten, wie ernst sie den Schutz ungeborenen menschlichen Lebens nimmt; sie möchte ihn strafrechtlich verankert wissen. Man könnte sich nun die Argumentation einfach machen und entsprechend fordern: Eine direkte Abtreibung und damit auch die Mithilfe zu ihr bleibt in jedem Fall verboten! – Doch kann sich der Moraltheologe mit den vorliegenden offiziellen kirchlichen Äußerungen allein nicht begnügen. Es bedarf zusätzlich einer differenzierteren Analyse der gegenwärtigen Situation sowie einer Berücksichtigung neuerer moraltheologischer Überlegungen.

Die Unterscheidung zwischen vormoralischem und moralischem Übel

Die vorausgehenden Überlegungen gründen auf einigen Voraussetzungen, die heute erneut problematisch geworden sind: Einmal auf der Gleichsetzung von vormoralischem und moralischem bzw. sittlichem Übel; weiterhin auf der Annahme, daß es unabhängig vom handelnden Subjekt in sich schlechte und zu verwerfende Handlungen (intrinsece malum) gebe, die niemals gut werden können und unter keinen Umständen eine Ausnahme zulassen. Diese Voraussetzungen gilt es genauer zu prüfen und gegebenenfalls zu korrigieren.

Um das konkrete Tun des Menschen richtig zu bewerten, bedarf es einer grundlegenden Unterscheidung zwischen vormoralischem und moralischem Übel. Zu vormoralischem Übel zählen unter anderem Schmerz, Krankheit, Not und Tod. Ohne Bezug auf das handelnde Subjekt kann die Verursachung solchen Übels noch nicht *sittlich* beurteilt werden. Nur von menschlichen Handlungen läßt sich sagen, sie sind sittlich gut oder sittlich böse. „Menschliche Handlung" bedeutet aber, daß etwas mit Überlegung und Wissen um die Tragweite des Tuns und mit einer gewissen Eigenständigkeit und Freiheit realisiert wird. Wir formulieren zwar häufig sehr weit und allgemeingültig: „Du sollst nicht töten!" Dennoch ist das Töten eines Menschen nicht von vornherein oder in sich sittlich schlecht. Es gibt durchaus ein Töten aus Notwehr oder durch einen völlig unverschuldeten Unfall. Die Tötung eines Menschen – zunächst ein vormoralisches Übel – wird erst dort zu einem sittlichen Übel, also sittlich böse, wo kein entsprechend bedeutsamer und dieses Übel aufwiegender Grund zu einem solchen Tun vorliegt. Man müßte darum genauer formulieren: „Du sollst nicht ungerechtfertigterweise töten" – d. h. „Du sollst nicht morden"[2]. Eine chirurgische Operation – etwa die Amputation

eines Armes oder eine Sterilisation – beinhaltet zunächst ein (vormoralisches) Übel, in diesem Fall eine Verstümmelung. Sie erscheint nur dort gerechtfertigt und wird damit zu einer sittlich guten Handlung, wo sie notwendiges Mittel für die angestrebte Heilung bzw. für ein entsprechend hochwertiges (höher als die Integrität des Leibes zu bewertendes) Gut ist. Eine Verletzung, Verstümmelung oder Tötung eines Menschen kann als solche nicht ohne Berücksichtigung der konkurrierenden Werte und der Intention des Handelnden *sittlich* beurteilt werden. So formuliert P. Knauer: „Eine ‚intrinsece' und damit moralisch schlechte Handlung kommt überhaupt nur dadurch zustande, daß für die Zulassung oder Verursachung eines ‚malum extrinsecum' (nämlich eines beliebigen vormoralischen, d. h. physischen Übels) kein ‚entsprechender' Grund vorliegt."[3] In ähnlicher Weise betont B. Schüller, daß allgemeingültige Normen nur dann bedingungslos und ausnahmslos Geltung beanspruchen können, wenn sie ein Gut zu verwirklichen gebieten, „das erwiesenermaßen nie mit einem anderen wichtigeren und darum vorzugswürdigen Gut konkurrieren kann . . . Was immer wir im Verhältnis zu den Mitmenschen unseren Handlungen zum Ziele setzen können, es ist nie etwas absolut Gutes und nie etwas absolut Übles für die Mitmenschen."[4]

Wenn darum die Tötung eines Menschen nicht unbedingt in sich schlecht sein muß, sondern in der sittlichen Bewertung von den entsprechend konkurrierenden Werten abhängt, dann wird man auch die sogenannte vital-medizinische Indikation, die bisher in keinem Fall von Moraltheologen als sittlich erlaubt angesehen wurde, neu beurteilen müssen. Vielen Christen und Ärzten blieb es unverständlich, warum in lebensgefährdeten Situationen – etwa bei einer Gebärmuttererkrankung oder auch etwas anders gelagert bei einer extrauterinen Schwangerschaft – die Entfernung der Gebärmutter einschließlich des Fötus als unstatthaft bzw. als direkte Tötung ungeborenen Lebens verurteilt wurde, dagegen ein anderer notwendig erscheinender operativer Eingriff, der nur indirekt (wenngleich auch mit Sicherheit) zum Abgang des Fötus führte, als sittlich erlaubt galt, obwohl doch in beiden Fällen über das Leben des ungeborenen Kindes mitdisponiert wird.

Sicherlich besteht zwischen direkter Tötung und indirekter Tötung ein wesentlicher Unterschied. Aber es gibt Situationen, innerhalb deren das gesamte Tun doch nicht auseinanderdividiert werden kann, sondern ganzheitlich bewertet werden muß. So richtet sich ja auch in den beiden oben genannten Fällen die Absicht des behandelnden Arztes klar auf das Leben der Mutter. Bei beiden Eingriffen geht es um die einzige und letzte Möglichkeit zur Rettung der Mutter, die in dem einen Fall mit einer direkten, in dem

[2] J. Fuchs, Der Absolutheitscharakter sittlicher Normen, in: Testimonium Veritati. Philosophische und theologische Studien zu kirchlichen Fragen der Gegenwart, hrsg. v. H. Wolter (1971) 221–240, bes. 234–236.

[3] P. Knauer, Das rechtverstandene Prinzip von der Doppelwirkung als Grundnorm jeder Gewissensentscheidung, in: Theologie und Glaube 57 (1967) 107–133, bes. 113.

[4] B. Schüller, Zur Problematik allgemeinverbindlicher ethischer Grundsätze, in: Theologie und Philosophie 45 (1970) 1–23, bes. 4, 7.

anderen Fall mit einer indirekten Tötung des Kindes erreicht wird. Die eigentliche Problematik aber besteht doch darin, daß hier nicht das Leben der Mutter oder des Kindes, sondern beider Leben letztlich mit auf dem Spiel stehen. In einem solchen äußersten, jedoch seltenen Konfliktfall wird nicht Leben gegen Leben abgewogen, sondern der Gewissensentscheid der Mutter und des Arztes, wenigstens ein Leben zu retten, anerkannt.

Man kann diesbezüglich nicht einfach sagen: Die direkte Tötung des Kindes ist eine in sich schlechte Handlung und wird als „Mittel zum Zweck" benutzt. Vielmehr ist das gesamte Verhalten des Arztes als ein Akt zu werten, der von der Absicht bestimmt wird, menschliches Leben zu retten – selbstverständlich nach Möglichkeit das Leben beider, der Mutter und des Kindes. So wenig es angehen kann, Leben gegen Leben qualitativ abzugrenzen, so ist doch das vorliegende Leben der Mutter dadurch gekennzeichnet, daß es eine Reihe wichtiger Verpflichtungen – etwa die Sorge für die weiteren Kinder innerhalb der Familie – mit sich trägt, Verpflichtungen, die bei dem ungeborenen Kind in dieser Weise nicht gegeben sind. Insofern wäre auch aus moraltheologischen Überlegungen heraus die vital-medizinische Indikation – der als letzte Möglichkeit zur Rettung des Lebens der Mutter erfolgte Eingriff in eine Schwangerschaft – nicht mehr unbedingt als sittlich unerlaubt zu bewerten. Angesichts dieses Konfliktfalls würde eine derart indizierte Abtreibung auch nicht unter die dafür vorgesehene kirchliche Strafe der Exkommunikation fallen.

Interessanterweise gibt es im 19. Jahrhundert hierzu durchaus einige verhältnismäßig zurückhaltende kirchliche Äußerungen. So beantwortete das Hl. Offizium 1872 eine Anfrage, ob die Kraniotomie zur Rettung der Mutter erlaubt sei, ausweichend mit dem Hinweis, man möge dieses Problem bei älteren und neueren Autoren prüfen und klug handeln[5]. Auch deutsche Moraltheologen – so Magnus Jocham (1808–1893; 1841 bis 1878 Professor der Moral in Freising) und Franz Xaver Linsenmann (1835–1898; 1867 bis zu seiner Bischofsernennung im Todesjahr 1898 Professor der Moral- und Pastoraltheologie in Tübingen) – betonten, daß im Konfliktfall zwischen dem Leben der Mutter und dem des ungeborenen Kindes der Arzt unter allen Umständen das Leben der Mutter retten solle, und daß der Theologe sich dabei nicht ungebeten in das einzumischen habe, was Sache des Arztes und der Betroffenen ist[6].

Doch zur Diskussion stehen in Zukunft nicht jene verhältnismäßig seltenen Grenzfälle der vital-medizinischen Indikation, sondern Abtreibungen, die aufgrund der strafrechtlichen Neuregelung nicht mehr unter Strafe verboten sind und zu deren Durchführung und Mitwirkung Ärzte, Krankenpflegepersonal und Krankenanstalten angegangen, unter Umständen sogar aufgerufen werden. Über diese Formen der Mitwirkung soll im folgenden einiges gesagt werden.

[5] Acta Sanctae Sedis 7 (1872) 285 ff.; 460 ff.; 516.

[6] M. Jocham, Die Moraltheologie oder die Lehre vom christlichen Leben nach den Grundsätzen der katholischen Kirche, Bd. 3 (1854) 478; F. X. Linsenmann, Lehrbuch der Moraltheologie (1878) 492.

Die bei einer Abtreibung konkurrierenden Werte

In moraltheologischen wie in kirchlichen Äußerungen wurden in der Vergangenheit das Lebensrecht und die Schutzbedürftigkeit des ungeborenen Kindes klar und eindeutig herausgestellt. Davon soll im folgenden keinerlei Abstrich gemacht werden. Nur stehen diesem Lebensrecht auf der einen Seite auch andere Werte gegenüber, die gesehen und berücksichtigt werden wollen. So wird heute die Eigenverantwortung der Eltern für die Zeugung neuen Lebens besonders unterstrichen. Die gesamte personale und subjektive Befindlichkeit der Frau und Mutter verlangt, daß ihr Freiheitsraum als ein zu achtender und schützender Bereich gewertet wird, daß sie darum nach Möglichkeit ein *freies* Ja zu neuem Leben sprechen sollte, wobei die gesamte Situation ihrer Familie, der schon vorhandenen Kinder und die gesellschaftlichen Möglichkeiten für die Entfaltung neuen Lebens mit zu berücksichtigen sind. Wo einer Frau gegen ihr Wissen und Wollen (etwa durch arglistige Täuschung oder durch Vergewaltigung) eine Schwangerschaft und damit das Ja zu neuem Leben aufgebürdet, ja aufgezwungen wird, bedeutet dies eine erhebliche Einschränkung der freien Entfaltung ihrer Persönlichkeit. Hier kann es zu einem ernsthaften Wertkonflikt kommen. Das bedeutet aber noch nicht, daß in einem solchen Fall schon das Recht zur Tötung dieses ungeborenen Lebens gegeben wäre[7]. Wer allerdings von vornherein dem Recht der Mutter auf ein freies Ja zum Kind einen höheren Stellenwert einräumt oder gar ungeborenes Leben überhaupt noch nicht als schutzwürdiges menschliches Leben betrachtet, hat bereits einen Vorentscheid getroffen. Für ihn gibt es im vorliegenden Fall keinen Konflikt, da er von vornherein der Frau und Mutter ein uneingeschränktes Verfügungsrecht über das von ihr auszutragende ungeborene Leben einräumt.

Ein solcher Vorentscheid ist aber keineswegs die tragende Meinung jener Vertreter, die sich zu einer Verabschiedung einer neuen strafrechtlichen Regelung der Abtreibung entschlossen haben. Selbst die meisten Vertreter des sogenannten Fristenmodells waren und sind sich bewußt, daß es bei der Abtreibung immer um die Tötung menschlichen Lebens geht. Nur meinten sie, ein solches Übel dort in Kauf nehmen zu können, wo während der ersten drei Monate der Schwangerschaft eine Mutter von vornherein zur Abtreibung entschlossen ist und davon nicht mehr abgehalten werden kann. Ziel der Straffreiheit einer Abtreibung in diesem Zeitraum sollte ihrer Meinung nach sein, die hohe Zahl der Dunkelziffer von Abtreibungen zurückzudrängen, Kurpfuschern das Handwerk zu legen, den zu einer solchen Tat entschlossenen Frauen den Zugang zu einer Beratungsstelle zu erleichtern und ihnen, wenn sie von ihrem Vorhaben nicht abzubringen sind, wenigstens äußere materiale ärztliche Hilfe zukommen zu lassen. Des öfteren wurde auch von Vertretern des Fristenmodells ausdrücklich betont, daß ihr letztes Ziel ebenfalls darin besteht, *die Gesamtzahl* der Abtreibungen zurückzu-

[7] Auf die vieldiskutierte und letztlich nicht endgültig lösbare Frage über den Beginn des individuellen menschlich personalen Lebens kann in diesem Zusammenhang nicht näher eingegangen werden. Vgl. hierzu meinen Beitrag in: Abtreibung – pro und contra (1971) 119–121.

drängen. Lassen wir dahingestellt, inwieweit es sich bei diesen Vorstellungen um eine Utopie handelt angesichts der in anderen Ländern gemachten Erfahrungen!

Nehmen wir diese weitreichenden Zielvorstellungen ernst, so muß die Frage, ob und inwieweit im Einzelfall Ärzte, Krankenhauspflegepersonal und Kliniken zu einer indirekten oder auch direkten Mitwirkung an einer Abtreibung berechtigt sind, neu überprüft werden. Dabei kann es sich immer nur um eine *materiale* Mitwirkung handeln. Zunächst gilt es einmal, die Verantwortung im einzelnen genauer abzugrenzen. Sicherlich kommt die erste und unmittelbare Verantwortung für das bereits gezeugte neue Leben den Eltern zu. Sie können sich aus dieser ihrer Verantwortung niemals davonstehlen; erst recht ist eine großzügigere strafrechtliche Regelung der Abtreibung kein „Alibi" für ihr Tun, sondern lastet ihnen die Eigenverantwortung noch unmittelbarer zu. Wenn heute in Kirche und Gesellschaft so viel von Eigenverantwortung gesprochen wird, dann ist sie hier in einer letztgültigen Weise den Eltern zugelastet und kann nicht einfach abgeschoben oder stellvertretend vollzogen werden. Zu dieser Verantwortung muß den Betroffenen auch Mut gemacht werden. Hat sich jedoch eine Frau – vielleicht aufgrund einer persönlichen Konfliktsituation – zum Abbruch ihrer Schwangerschaft entschlossen, so ist es in besonderer Weise Pflicht der im nächsten Umkreis lebenden Mitmenschen, dieser Frau wieder erneut Mut zuzusprechen und alle möglichen Hilfen zum Austragen und auch zur weiteren Förderung des geborenen Kindes zukommen zu lassen. Hierbei besitzt auch die Gesellschaft eine entsprechend subsidiäre Funktion. – Jeder Arzt, ob als Hausarzt, als Gynäkologe oder Chirurg, würde verantwortungslos handeln, wollte er ohne weiteres dem Wunsch der Frau entsprechen und eine Überweisung zu einem abortiven Eingriff ausstellen oder diesen wunschgemäß durchführen. Der Arzt würde auf jegliches ärztliches Ethos verzichten und sich selbst zum bloßen „Handwerker" degradieren, wollte er hier wie in anders gelagerten Fällen ohne Diagnose einfachhin dem Wunsch eines Patienten willfährig sein – unter Umständen auch noch auf Kosten der Rechte anderer.

Dennoch sind Konfliktsituationen denkbar, die selbst bei größter Gewissenhaftigkeit eine einfache Lösung offensichtlich nicht ohne weiteres ermöglichen. Wo mit Sicherheit damit zu rechnen ist, daß sich eine Frau – vielleicht aus Gründen eines persönlichen oder familiären Konflikts – ihres ungeborenen Kindes entledigen wird, unter Umständen auch unter Gefährdung ihres eigenen Lebens durch einen Kurpfuscher oder durch eigene Manipulationen, wo sie also von ihrem Vorhaben durch Rat oder vermittelte Hilfe überhaupt nicht mehr abzuhalten ist, stellt sich auch für einen Arzt die Frage, ob er trotz grundsätzlicher Ablehnung einer Abtreibung dieser Frau doch an Stelle eines Kurpfuschers wenigstens seine materiale Hilfe anbieten soll. Es ist durchaus damit zu rechnen, daß in unserer pluralen Gesellschaft bei dem genannten Konflikt gewissenhafte Ärzte sich zu einem solchen Tun verpflichtet fühlen, selbst wenn man aus christlicher Sicht erhebliche Bedenken gegenüber einer solchen, wenngleich nur materialen direkten Mithilfe anmelden wird. Eine solche materiale Mitwirkung ist etwas anderes als eine bloße Gefälligkeitsabtreibung. Es ist allerdings damit zu rechnen, daß

angesichts der neuen Strafrechtsregelung sich derartige Fälle häufen – genauer gesagt, daß jene Abtreibungen, die bisher als Dunkelziffer fungierten, nunmehr im Licht der Öffentlichkeit und von fachkundiger Hand vorgenommen werden. Würde die Gesamtzahl der Abtreibungen nicht steigen, sondern würden lediglich die bisher unterderhand und mit vielerlei Bestechungsgeldern und anderen Erpressungsversuchen erfolgten Abtreibungen wenigstens von diesen kriminellen Begleiterscheinungen beseitigt, so wäre tatsächlich ein erster positiver Fortschritt zu verzeichnen. Doch lassen die Erfahrungen anderer Länder befürchten, daß die Gesamtzahl der Abtreibungen eher zunimmt und daß sich in breiten Schichten des Volkes eine geringere persönliche Verantwortung für den Schutz ungeborenen Lebens abzeichnet als zuvor.

Eine rein materiale Mitwirkung eines Arztes wiegt um so schwerer, je mehr dieser damit rechnen kann, daß ohne ihn die Tat nicht vollzogen würde. Sosehr man in dem oben konkret umschriebenen Konfliktfall eine materiale Mitwirkung von seiten des Arztes und dementsprechend auch des Pflegepersonals diskutieren und unter Umständen auch als „geringeres Übel" werten könnte, eine formale Mitwirkung bzw. eine innere Bejahung der Abtreibung ist niemals gestattet. Im Vergleich zum Handeln des Arztes bleibt die Mitwirkung des Pflegepersonals in jedem Falle eine entferntere. Zudem ist zu rechnen, daß bei einer Weigerung des Personals ohne weiteres die Möglichkeit eines Austauschs oder Wechsels gegeben ist und die Durchführung einer Abtreibung unabhängig vom Verhalten des Pflegepersonals erfolgt.

Die vorausgehenden Überlegungen bezüglich einer materialen Mitwirkung setzen immer eine gründliche Prüfung des vorliegenden Konfliktfalls voraus – auch durch den zum Handeln aufgerufenen Arzt. Eine derartige Überprüfung der Entscheidung dürfte sicherlich bei einem Indikationsmodell besser gewährleistet sein als beim verabschiedeten Fristenmodell. Insofern wird der gewissenhafte Arzt trotz der Fristenregelung letztlich doch wieder auf eine Indikationsregelung verwiesen, will er nicht das Odium, verantwortungslos zu handeln, auf sich laden. Diese Tatsache läßt die Ablehnung der Fristenregelung breiter Kreise der Ärzteschaft – unabhängig von deren religiöser Einstellung – verständlich erscheinen. Wo zudem eine Aufweichung der gesamten moralischen Einstellung und des Rechtsempfindens innerhalb der Bevölkerung zu befürchten ist, erscheint ein klares Bekenntnis zum grundsätzlichen Schutz des ungeborenen Lebens, eine Ablehnung jeder Gefälligkeitsabtreibung und ein an eine Indikation gebundenes ärztliches Handeln als notwendige sittliche Verpflichtung.

Grundsätze zum Ethos des Arztes und des Pflegepersonals

Angesichts der neuen bevorstehenden Situation muß man von vornherein allen jenen Versuchen entgegentreten, die das ärztliche Ethos eingrenzen oder die Freiheit und Verantwortung des Arztes und des Pflegepersonals in den Kliniken einschränken. Gleichzeitig aber bleiben die nicht voll lösbaren Konfliktsituationen zu berücksichtigen, die

durch die neue Strafrechtsregelung unter Umständen noch in verschärfter Weise gegeben sind. Die folgenden Grundsätze verstehen sich lediglich als ein Diskussionsbeitrag.

1. Hauptverantwortung für den Abbruch einer Schwangerschaft tragen in erster Linie die betroffenen Eltern des Kindes. Dabei bleibt zu bedenken, daß gerade während der ersten Monate der Schwangerschaft die schwangere Frau oftmals noch kein inneres Verhältnis zu dem heranwachsenden Leben in ihrem Mutterleib besitzt und daß darum letzteres um so mehr eines Schutzes bedarf. Wo ein Mann neues Leben gezeugt hat, kann er sich nicht einfach vor der Verantwortung drücken; erst recht ist angesichts der neuen strafrechtlichen Situation jeder psychische Zwang von seiten des Mannes auf die geschwängerte Frau, ihr Kind abzutreiben, als verbrecherisches Verhalten zu entlarven. Der Arzt wird die zu einer Abtreibung entschlossene Frau auf diese doppelseitige Verantwortung der Eltern, die ihnen niemand abzunehmen vermag, aufmerksam machen.

2. Der Arzt selbst kann sich nicht seiner Mitverantwortung mit der Überlegung entziehen: „Erfülle nicht ich den Wunsch dieser Frau, so wird ein Kollege der Nachbarklinik oder ein anderer Arzt diesen Abbruch durchführen; zudem trägt ja für die Abtreibung die betroffene Frau die Hauptverantwortung." – Die Gesellschaft hat auch in anders gelagerten Fällen niemals jenen, die einem Dritten bei der Ausführung einer unsittlichen Tat willfährig waren, jede Verantwortung abgesprochen. Lediglich im äußersten Fall, wo eine Frau aufgrund eines *schwerwiegenden* Konflikts zum Abbruch ihrer Schwangerschaft entschlossen bleibt und unter keinen Umständen davon abzubringen ist, könnte der Arzt den (rein material vollzogenen) Eingriff als das geringere Übel gegenüber einer Abtreibung durch kriminelle Geschäftemacher oder Kurpfuscher ansehen. – Daraus aber ergibt sich eine weitere Folgerung:

3. Gerade weil das Fristenmodell keine Wertentscheidung trifft, sondern durch die willkürliche Wahl einer bestimmten Frist auf eine Güterabwägung verzichtet, kommt jeder gewissenhafte Arzt, der um eine Abtreibung gebeten wird, um eine Indikationsstellung nicht herum. Will er seinem ärztlichen Ethos treu bleiben und sich nicht einfach zum Vollzugsgehilfen fragwürdiger gesellschaftlicher Kräfte oder anderer Menschen degradieren lassen, muß er nach den Gründen fragen, die einen solch schwerwiegenden ärztlichen Eingriff rechtfertigen können. Man könnte einwenden: „Auch beim Fristenmodell wird ja das Gespräch der schwangeren Frau mit dem Arzt vorausgesetzt, zudem mit dem Arzt ihres Vertrauens!" Dennoch kann ein solches Gespräch äußerst vage verlaufen und sich lediglich auf die Praktikabilität der Abtreibung beziehen. Wollte man eine Indikationsstellung durch den Arzt ausklammern, so würde man dem ärztlichen Ethos nicht gerecht. Man dürfte sich dann auch nicht wundern, wenn der Arzt von einem fragwürdigen Regime zum Vollstrecker des Todesurteils dort gemacht wird, wo man ein Leben nicht mehr als „lebenswert" erachtet.

4. Welche Indikationen wären für den Arzt in besonderen Konfliktfällen eventuell verantwortbar? Neben der oben genannten vital-medizinischen Indikation kann es

auch weitere schwere Konfliktfälle geben: Wo etwa im Zusammenhang mit einer Vergewaltigung oder mit einer anderen äußerst schwierigen Notlage (etwa bei einer schwer psychisch Kranken) eine derartige Belastung der Schwangeren vorliegt, daß tatsächlich angesichts von Suizidversuchen oder -vorstellungen dieses Leben gefährdet erscheint, wäre zu fragen, ob eine in gewisser Weise ausgeweitete medizinisch-psychologische Indikation gestellt werden darf. Die heute bestehende Praxis, aufgrund der Untersuchung des Fruchtwassers in der 16. Schwangerschaftswoche zu prüfen, ob bei einer zu erwartenden gesundheitlichen Schädigung des Kindes eine schwere Genschädigung vorliegt oder nicht, bietet zunächst eine Chance, die bisweilen vorschnell gestellte eugenische Indikation etwas zurückzudrängen und – allerdings nur als das geringere Übel – konkret jene Fälle als eugenisch indiziert herauszugreifen, bei denen tatsächlich mit einer sehr schweren Schädigung der gesamten Personalität des Kindes zu rechnen ist. Ohne in einem solchen vorliegenden Fall einen eugenisch indizierten Eingriff sittlich zu rechtfertigen, handelt es sich hierbei doch um einen äußersten Konflikt, dessen Lösung – wie immer sie auch ausfallen mag – dem ärztlichen Ethos nicht radikal widersprechen dürfte.

Dagegen sollte man die in letzter Zeit vorgeschlagene Ausweitung des Krankheitsbegriffs auf alle seelischen und sozialen Nöte der Betroffenen ablehnen. Sozialnöte müssen durch Sozialmaßnahmen, nicht durch Tötung ungeborenen Lebens abgewehrt werden.

5. Unter allen Umständen muß jedem Arzt und jedem seiner Mitarbeiter arbeitsrechtlich der Freiheitsraum gewährleistet bleiben, der es ihm gestattet, eine nicht medizinisch indizierte Abtreibung grundsätzlich abzulehnen. Die Verantwortung vor jenen, die ein solches Krankenhaus tragen und finanzieren, aber auch vor dem Pflegepersonal und den Schwestern, läßt es als angezeigt erscheinen, daß bei der Einstellung von Ärzten vertraglich Gefälligkeitsabtreibungen ausgeschlossen werden. Wo dies jedoch – wie in öffentlichen, städtischen oder staatlichen Kliniken – nicht geschehen kann, muß den Ärzten wie dem Pflegepersonal das Recht eingeräumt werden, die Teilnahme an einer nicht zu verantwortenden Operation abzulehnen. Notfalls muß hier auf die im Grundgesetz verankerte unverletzliche Freiheit der Person, ihrer Rechte und ihres Gewissens (Art. 2 und 4) hingewiesen und von dem darin gründenden Weigerungsrecht Gebrauch gemacht werden.

6. Nimmt man die vorausgehenden Überlegungen zum ärztlichen Ethos ernst, so kann dies in Zukunft durchaus dazu führen, daß in bestimmten Krankenanstalten grundsätzlich Gefälligkeitsabtreibungen abgelehnt werden, sich aber gleichzeitig in anderen Häusern derartige Fälle konzentrieren. Die Folge wäre, daß es, ohne daß es der Gesetzgeber will, zu sogenannten „Abtreibungskliniken" kommt. Es könnte dabei leichthin geschehen, daß sich das Sprichwort, das man in der Schweiz abtreibungswilligen Ärzten entgegenhält, erfüllt: „Du treibst ab und du wirst immer abtreiben!", d. h. du wirst dann eben schon deine feste Kundschaft erhalten. Nach den Hoffnungen der Vertreter des Fristenmodells, die sich von ihrer Neuregelung der Strafrechtsreform

einen wesentlichen Rückgang der illegalen und der legalen Abtreibungen versprechen, dürften diese Erwartungen allerdings nicht zu befürchten sein.

7. Abschließend soll noch auf ein weiteres Problem der Mitverantwortung oder entfernteren Mitwirkung bei einer Abtreibung hingewiesen werden, nämlich auf die Kostenfrage: Wenn in Zukunft in den meisten Ländern auch die sittlich nicht gerechtfertigten ärztlichen Eingriffe – besonders die bloßen Gefälligkeitsabtreibungen – von den allgemeinen Krankenkassen getragen werden, so geschieht dies mit den Mitgliedsbeiträgen und Steuergeldern auch jener, die in keiner Weise ein solches Tun als gerechtfertigt ansehen und die strafrechtliche Neuregelung in der vorliegenden Form nicht bejaht haben. Kann und darf der einzelne einfachhin auf diese Weise zu einer entfernteren materialen Mithilfe gezwungen werden? Besitzt er nicht auch hier das Recht, von einer solchen Mitwirkung Abstand zu nehmen? Dies aber hätte zur Folge, daß bestimmte Krankenkassen sich grundsätzlich weigern könnten, eine medizinisch nicht indizierte Abtreibung zu zahlen und daß die gleichen Kassen dementsprechend auch von ihren Mitgliedern keine Beitragserhöhungen, die lediglich infolge der neuen Belastungen durch die Übernahme der Kosten einer Abtreibung entstehen, vornehmen dürften. Jedenfalls bedarf diese Problematik einer entfernteren Mitwirkung noch einer gründlichen Erörterung.

Gerade weil das verabschiedete Fristenmodell den Eindruck erwecken kann, als sei während der ersten drei Monate der Schwangerschaft menschliches Leben weniger schutzwürdig als in der übrigen Zeit, haben Moraltheologen der Bundesrepublik am 27. April 1974 in einer gemeinsamen Erklärung auf die unantastbare Würde ungeborenen menschlichen Lebens und die sittliche Verpflichtung zum Schutz dieses Lebens hingewiesen: „Selbst wenn der Staat in einer Reihe von Konfliktsituationen von einer Bestrafung der Abtreibung absehen zu können glaubt, bleibt die eindeutige sittliche Verpflichtung bestehen, das ungeborene Leben – abgesehen vom äußersten Notfall der Gefährdung der Mutter – nicht anzutasten. Kindestötung und Abtreibung sind keine Mittel der Geburtenregelung." Nehmen wir als Christen die Verpflichtung zum Schutz ungeborenen Lebens ernst, dann allerdings bedarf es noch einer Fülle von weiteren Hilfen für die schwangere Frau, vor allem aber auch einer Gesinnungsänderung gegenüber jener Frau, die – selbst in schwierigen Situationen und als uneheliche Mutter – den Mut zum Kind besitzt.

Gerhard Lohfink

Erzählung als Theologie

Zur sprachlichen Grundstruktur der Evangelien*

„Ich besah das ganze Werk Gottes. Der Mensch kann das Geschehen, das unter der Sonne geschieht, nicht ergründen. Wieviel auch der Mensch mit Forschen sich abmüht, er kann es nicht ergründen. Auch wenn der Weise sagt, er habe es erkannt – er kann es nicht ergründen. All dies überlegte ich, und mein Herz hat all dies gesehen: daß Gerechte und Weise und ihre Werke in der Hand Gottes sind, auch Liebe und Haß; und daß der Mensch nichts weiß von all dem, was kommt. Und alle trifft ein Geschick, den Gerechten und den Sünder, den Reinen und den Unreinen, den Opfernden und den, der keine Opfer bringt, den Guten und den Schlechten, den Schwörenden und den, der den Schwur scheut. Das ist das Schlimme an allem, was unter der Sonne geschieht: Ein Geschick trifft sie alle. Und es kann sein, daß das Herz von Menschen voller Bosheit ist, daß Torheit in ihren Herzen ist während ihres Lebens, und nachher geht es zu den Toten. Wer zu den Lebenden zählt, für den besteht noch Hoffnung; ein lebender Hund ist besser als ein toter Löwe. Die Lebenden wissen wenigstens noch, daß sie sterben werden. Die Toten aber wissen überhaupt nichts mehr, und sie haben keinen Lohn mehr zu erwarten, denn ihr Andenken ist vergessen. Ihr Lieben, ihr Hassen und ihre Eifersucht sind längst verloren, und sie haben keinen Teil mehr für alle Zeit an allem, was unter der Sonne geschieht" (Koh 8, 17–9, 6)[1].

Es wäre natürlich sehr interessant, nun über den Sinn und den Stellenwert dieses alttestamentlichen Textes zu sprechen. Er steht hier jedoch aus einem ganz anderen Grund. Es geht um ein linguistisches Problem. Welche Art von Sprache spricht dieser Text? Offensichtlich wird hier ein Problem erörtert. Es werden Überlegungen angestellt, Erfahrungen mitgeteilt, Vergleiche durchgeführt, Urteile gefällt, Folgerungen gezogen. Sprachintention und Sprachgeschehen sind *argumentativ*[2]. Hingegen haben die folgenden Sätze einen völlig anderen Sprachcharakter:

„Du sollst nicht morden! Du sollst nicht ehebrechen! Du sollst nicht stehlen! Du sollst gegen deinen Nächsten kein falsches Zeugnis ablegen! Du sollst das Haus deines Nächsten nicht be-

* Daß gegenwärtig über die narrative Substruktur der christlichen Theologie stärker nachgedacht wird, hat verschiedene Gründe. Den entscheidenden Anstoß gab jedenfalls J. B. Metz durch sein Referat auf der Tagung der Kath. Dogmatiker und Fundamentaltheologen am 27.–30. 12. 1972 in München, zunächst veröffentlicht in dieser Zschr. 191 (1973) 171–184. Vgl. ders., Kleine Apologie des Erzählens, in: Concilium 9 (1973) 334–341. Der vorliegende Artikel möchte zu der ganzen Frage aus der Sicht des Neutestamentlers einen Beitrag liefern.

[1] Übersetzung größtenteils nach N. Lohfink, Das Siegeslied am Schilfmeer (Frankfurt 1965) 222 f.

[2] In unserem Text begegnen auch narrative Elemente, z. B.: „Ich besah das ganze Werk Gottes" (Koh 8, 17). Kohelet stellt sogar seine gesamten Überlegungen in einen ständig wiederaufgenommenen narrativen Rahmen, vgl. 1, 12 f.; dann besonders 2, 1–20; 3, 12.14.16 usw. Das ändert jedoch nichts an der argumentativen Grundstruktur des oben zitierten Abschnitts.

gehren! Du sollst die Frau deines Nächsten nicht begehren, noch seinen Knecht oder seine Magd, noch sein Rind oder seinen Esel, noch irgend etwas, was deinem Nächsten gehört!" (Ex 20, 13–17).

Hier wird nicht erörtert, hier werden keine Überlegungen angestellt, hier werden keine Urteile gefällt. Was die Sprach*gestalt* betrifft, so handelt es sich um eine Reihung von Verboten, genauer gesagt von Prohibitiven. Was die Sprach*intention* betrifft, so richtet sich die Sprache direkt und ohne Umweg über eine Sache an den Menschen selbst. Es wird nicht über ein Problem nachgedacht, sondern Israel soll mit diesen Sätzen unmittelbar angesprochen, getroffen und in seinem Handeln bestimmt werden. Bezeichnen wir deshalb Sprache dieser Art, in Anlehnung an Karl Bühler[3], als *appellative* Sprache. Wir haben also jetzt einen argumentativen und einen appellativen Text kennengelernt. Vergleichen wir damit schließlich noch einen dritten Text. Es ist das berühmte heilsgeschichtliche Credo aus Deuteronomium 26:

„Ein umherirrender Aramäer war mein Vater. Er zog nach Ägypten und hielt sich dort als Fremdling mit wenig Leuten auf. Aber er ward dort zu einem großen, starken und zahlreichen Volk. Doch die Ägypter mißhandelten uns. Sie quälten uns und legten uns harten Frondienst auf. Da schrieen wir zu Jahwe, dem Gott unserer Väter. Jahwe erhörte unser Rufen und sah unsere Qual, unsere Mühsal und Bedrängnis. Und Jahwe führte uns aus Ägypten heraus – mit starker Hand und ausgestrecktem Arm, mit großen, furchterregenden Taten, Zeichen und Wundern. Er brachte uns an diese Stätte und gab uns dieses Land, das von Milch und Honig überfließt" (Dtn 26, 5–9).

Es ist ohne weiteres ersichtlich, daß hier noch einmal eine andere Art von Sprache vorliegt. Die Sprache des heilsgeschichtlichen Credos aus Dtn 26 ist nicht argumentativ und auch nicht appellativ, sondern *narrativ*. Das heißt, es wird ein Geschehen mitgeteilt. Die Mitteilung dieses Geschehens erfolgt hier konkret in Form eines Bekenntnisses. Aber selbstverständlich ist narrative Sprache auch noch in ganz anderen Formen möglich, etwa in Form einer Chronik, in Form einer Erzählung oder in Form eines Liedes. Narrativ meint – als Gegensatz zu argumentativ und appellativ – ganz einfach, *daß ein Geschehen mitgeteilt wird,* gleichgültig in welcher Form. Narratio darf also auf keinen Fall mit der konkreten Gattung der Erzählung gleichgesetzt werden. Der Begriff setzt viel tiefer an.

Mit all dem sind drei grundlegende Arten von Sprache verdeutlicht. Selbstverständlich könnte man die verschiedenen Möglichkeiten von Sprache nun noch viel stärker differenzieren. Sprache kann zum Beispiel informieren, belehren, berichten, darstellen, erzählen, aufzählen, auslegen, bekennen, preisen, bitten, klagen, anklagen, beschwören, ermahnen, aufrufen, herausfordern, verbieten, befehlen und noch vieles andere. Wir kommen jedoch für unseren Zweck mit den drei Grundfunktionen des Argumentativen, des Appellativen und des Narrativen aus[4].

[3] K. Bühler, Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache (Jena 1934).

[4] Wir behaupten also nicht, mit Argumentatio, Appellatio und Narratio seien alle nur möglichen Grundfunktionen von Sprache umschrieben. Es gibt z. B. *darstellende* Funktionen, die nicht narrativ sind.

Damit ist bereits gesagt, daß all unsere bisherigen Überlegungen *Vorüberlegungen* für eine viel wichtigere Frage waren. Diese Frage lautet: *Was ist eigentlich die christliche Botschaft in ihrem innersten Zentrum?* Ist sie Argumentatio oder Appellatio oder Narratio? Um diese Frage zu beantworten, müßte man die grundlegenden Texte des christlichen Glaubens einfach einmal linguistisch untersuchen: auf ihre argumentativen, ihre appellativen und ihre narrativen Bestandteile. Freilich würde eine solche Untersuchung noch nicht genügen. Denn es ist ja von vornherein damit zu rechnen, daß die meisten maßgebenden Texte des Christentums sowohl argumentative als auch appellative als auch narrative Elemente enthalten werden. Entscheidend wäre, in welchem Verhältnis die drei Sprechweisen jeweils zueinander stehen. Welcher Sprechweise kommt eine primäre Funktion zu, welcher eine sekundäre oder abgeleitete Funktion? Um welches Problem es bei der Frage nach der *Primärfunktion* genauerhin geht, soll wieder mit Hilfe eines konkreten Textes verdeutlicht werden, und zwar mit Hilfe des Römerbriefs.

Zur sprachlichen Grundstruktur des Römerbriefs

Daß sich im Römerbrief argumentative Texte in großer Zahl finden, ist jedem klar, der sich je mit diesem Brief beschäftigt hat. Sie finden sich vor allem in den Kapiteln 1–11, und zwar genau im Stil der damaligen Zeit, mit vielen rhetorischen Fragen und mit vielen Einwänden, die sich der Verfasser selbst macht[5]. Ein beliebig herausgegriffenes Beispiel mag die argumentative Sprachstruktur von Röm 1–11 verdeutlichen:

„Was ist nun der Vorzug der Juden, und was der Nutzen der Beschneidung? Er ist groß in jeder Hinsicht. Vor allem sind ihnen die Worte Gottes anvertraut. Wenn jedoch einige Gott die Treue gebrochen haben, wird dann ihre Untreue die Treue Gottes aufheben? Keineswegs! Gott soll sich als der Wahrhaftige erweisen, jeder Mensch aber als Lügner, wie in der Schrift steht: ‚Du sollst Recht behalten mit deinen Worten und den Sieg davontragen, wenn man mit dir rechtet.' Wenn aber unsere Ungerechtigkeit die Gerechtigkeit Gottes bestätigt, was sagen wir dann? Ist Gott – ich frage sehr menschlich – nicht ungerecht, wenn er seinen Zorn walten läßt? Keineswegs! Denn wie könnte Gott die Welt sonst richten? Wenn aber die Wahrheit Gottes sich durch meine Unwahrheit als noch größer erweist und so Gott verherrlicht wird, warum werde ich dann als Sünder gerichtet? Gilt am Ende das, womit man uns verleumdet und was die Leute uns in den Mund legen: Laßt uns Böses tun, damit Gutes entsteht? Diese Leute werden zu Recht verurteilt" (Röm 3, 1–8).

Erst mit Kapitel 12 wechselt die Sprache des Römerbriefs. Nun häufen sich Imperative wie etwa in 12, 14–16: „Segnet eure Verfolger, segnet sie, verflucht sie nicht! Freut euch mit den Fröhlichen, weint mit den Weinenden! Seid eines Sinnes untereinander!" Nach den Erörterungen der Kapitel 1–11 folgt also jetzt die Paränese; das Appellative tritt an die Stelle des Argumentativen – wobei zu sagen ist, daß natürlich auch in den

[5] Vgl. hierzu R. Bultmann, Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe (FRLANT 13, Göttingen 1910).

Kapiteln 12–16 argumentative Elemente vorhanden sind. Aber sie haben hier gegenüber den appellativen Textbestandteilen eine deutlich sekundäre Funktion.

Doch wie steht es mit narrativen Elementen im Römerbrief? Falls sie völlig fehlen und falls dem argumentativen Sprechen des Paulus in den Kapiteln 1–11 eine primäre, nicht abgeleitete Funktion zukommt, ist die christliche Botschaft nach einem ihrer maßgebenden Texte argumentativ.

Nun zeigt allerdings eine Analyse des Römerbriefs, daß von Zeit zu Zeit kurze narrative Texte auftauchen. Das beginnt schon sofort im Briefeingang – also an hervorgehobener Stelle. Paulus sagt dort von Christus mit Hilfe einer alten Bekenntnisformel[6]: „Er ist geboren aus dem Samen Davids dem Fleische nach, er ist eingesetzt worden als Sohn Gottes in Macht dem Geist der Heiligkeit nach seit der Auferstehung von den Toten" (Röm 1, 3–4).

Ein weiterer Text mit narrativer Struktur findet sich in 3, 21: „Jetzt aber ist, unabhängig vom Gesetz, Gottes Gerechtigkeit offenbar geworden." Auch dieser Text ist wieder sehr kurz, er besitzt jedoch – wie schon das „jetzt aber" und die Antithese zu 1, 18 zeigen – innerhalb des Kontexts deutlich eine Schlüsselfunktion.

Vier Verse weiter in 3, 25 findet sich dann erneut ein narrativer Text: „Christus Jesus, den Gott öffentlich als Sühne herausgestellt hat – (die ergriffen wird) durch Glauben kraft seines Blutes – zum Erweis seiner Gerechtigkeit . . ."[7] Auch hier dürfte eine ältere Bekenntnisformulierung zugrunde liegen.

Weitere Texte mit narrativer Struktur, die von dem Heilshandeln Gottes in Christus sprechen, sind dann noch 4, 25; 5, 5–6; 5, 8; 5, 11; 6, 4; 6, 9; 8, 3; 8, 11; 8, 34 u. a.

Damit ist deutlich: Im Römerbrief wird die Heilsbotschaft nicht nur argumentativ und appellativ, sondern auch narrativ ausgesprochen. Mehr noch: Eine sorgfältige Strukturanalyse könnte zeigen, daß den narrativen Texten, obwohl sie viel geringeren Umfang haben, eine deutliche Primärfunktion zukommt. So sind zum Beispiel die gesamten Erörterungen der ersten Kapitel über die Gerechtigkeit Gottes nichts anderes als eine theologische Explikation der narrativen Aussage in Röm 3, 21: „Jetzt aber ist, unabhängig vom Gesetz, Gottes Gerechtigkeit offenbar geworden."

Beobachtungen an weiteren neutestamentlichen Briefen

Ähnliche Beobachtungen lassen sich an allen Paulusbriefen machen. So haben wir in 1 Kor 15 eine sehr ausführliche Erörterung über die Auferstehungshoffnung und über den Auferstehungsleib. Hier ist nun geradezu mit Händen zu greifen, wie Paulus seine

[6] Vgl. jetzt zur Auslegung und Überlieferungsgeschichte von Röm 1, 3–4 das ausgewogene Urteil von E. Käsemann, An die Römer (HNT 8a, Tübingen 1973) 8–11.

[7] Übersetzung nach E. Käsemann (s. Anm. 6), dessen Interpretation der schwierigen Stelle ich mich hier anschließe. Einen guten Überblick über die Auslegung von Röm 3, 25 vermittelt A. Pluta, Gottes Bundestreue (SBS 34, Stuttgart 1969).

gesamte Argumentation aus dem christologischen Bekenntnis ableitet, das er deshalb bewußt an den Anfang seiner Ausführungen stellt: „Christus starb für unsere Sünden gemäß der Schrift, er wurde begraben, er ist auferweckt worden am dritten Tag gemäß der Schrift, er erschien dem Kefas, danach den Zwölf" (15, 3–5). Also auch hier Primärfunktion der Narratio, und aus ihr abgeleitet in sekundärer Funktion die Argumentatio[8]!

Ein letztes Beispiel: Im 2. Kapitel des Philipperbriefs mahnt Paulus die Gemeinde, einmütig und demütig zu leben. Er begründet diese Forderung mit der Christusgemeinschaft, die der Gemeinde durch die Taufe geschenkt wurde. Phil 2, 5! Und dann entfaltet er mit Hilfe eines ihm bereits vorgegebenen Hymnus das Christusgeschehen, in das die Gemeinde durch die Taufe hineingenommen wurde[9]. So kann bei Paulus also auch die Appellatio auf der Narratio aufbauen. Wir müssen deshalb sagen: So wenig Platz das christologische Bekenntnis – und damit eben die narrative Sprache – in den Paulusbriefen einnimmt, es bildet trotzdem die nicht wegzudenkende Substruktur der gesamten paulinischen Theologie.

Genau die gleiche linguistische Struktur ließe sich nun aber auch bei anderen Briefen des Neuen Testaments aufweisen, zum Beispiel beim Epheserbrief, beim 1. Petrusbrief, beim Hebräerbrief, beim 1. Johannesbrief und schließlich außerhalb des Neuen Testaments bei den Ignatiusbriefen. Stets bildet das Bekenntnis die Grundlage, aus der sich theologische Erörterung und paränetischer Zuspruch entfalten. Und dieses Bekenntnis spricht von einem *Geschehen*. Es spricht davon, daß Christus gesandt wurde, daß er gelitten hat, daß er für uns starb, daß er auferweckt und daß er erhöht wurde. Dies heißt nun aber: Das innerste Zentrum und die stets vorausgesetzte Basis frühchristlicher Gemeindebriefe ist nicht Argumentatio und auch nicht Appellatio, sondern Narratio[10].

Weshalb ist das eigentlich so? Hätte sich die neutestamentliche Verkündigung nicht auch in der Weise entwickeln können, daß ihre innerste Mitte *appellativ* strukturiert gewesen wäre? – Aber wie hätte das konkret ausgesehen? Es gibt im Neuen Testament einen Brief, der uns zumindest ahnen läßt, wie so etwas ausgesehen haben könnte. Es ist der Jakobusbrief. Nun soll hier keineswegs behauptet werden, daß der Verfasser des Jakobusbriefs keinerlei christologisches Bekenntnisgut voraussetzen würde. Aber de facto spielt es keine Rolle. Die sittliche Ermahnung, die den eigentlichen Inhalt des Briefs ausmacht, tritt dem Leser als eigene, in sich stehende Größe entgegen. Sie wird nirgendwo vom christologischen Bekenntnis abgeleitet. Man hat vielmehr den Eindruck, daß hier einfach Teile der sittlichen Botschaft Jesu selbst, natürlich vielfältig gebrochen und erweitert, vor die Leser hingestellt werden. Es gibt tatsächlich keinen Brief im

[8] Vgl. vor allem den Übergang von der Narratio zur Argumentatio in V. 12.

[9] Vgl. zu dieser Interpretation von V. 5 J. Gnilka, Der Philipperbrief (HThK X 3, Freiburg 1968) 108 f.

[10] Eine detaillierte linguistische Analyse, die jeden Satz der paulinischen und der übrigen ntl. Briefe untersuchen würde, wäre höchst aufschlußreich. Sie konnte hier natürlich nicht vorgelegt werden. An *einem* christlichen Text springt allerdings die Narratio als grundlegende Sprachstruktur sofort in die Augen: am Credo.

Neuen Testament mit so viel Anklängen an Jesusworte, wie sie der Jakobusbrief aufweist[11]. Wahrscheinlich hätte also eine neutestamentliche Verkündigung rein appellativer Struktur so ähnlich wie dieser Brief ausgesehen. Und nach dieser rein appellativen Grundstruktur wären ja nun, zumindest theoretisch, auch Evangelienschriften denkbar. Für uns ist heute ein schriftliches Evangelium ganz unreflektiert identisch mit *Erzählung* – als könne es gar nicht anders sein. Aber konnte es wirklich nicht anders sein?

Die narrative Grundstruktur der Evangelien

Kurz nach dem Zweiten Weltkrieg wurden bei der ägyptischen Kreisstadt Nag Hammadi 13 Papyrus-Kodizes mit insgesamt 51 verschiedenen gnostischen Schriften gefunden[12], darunter auch ein Evangelium, von dessen Existenz man schon früher durch Kirchenväterzitate gewußt hatte, über dessen Inhalt jedoch nur Mutmaßungen möglich gewesen waren – nämlich das Tomasevangelium. Es beginnt mit dem Satz: „Das sind die geheimen Worte, die Jesus der Lebendige sprach, und die Didymos Judas Tomas aufgeschrieben hat. Er sprach: Wer den Sinn dieser Worte findet, wird den Tod nicht schmecken." [13] Und dann kommen 114 Einzellogien, die zum Teil mit synoptischen Jesusworten verwandt sind. Von gelegentlichen kurzen Einleitungen für bestimmte Logien abgesehen fehlt aber jeder Erzählduktus. Meist werden die Logien einfach mit der Formel eingeleitet: „Jesus sprach." Das heißt: Im Tomasevangelium haben wir keine Evangelienschrift nach Art der vier kanonischen Evangelien, sondern eine reine Sammlung von Jesusworten vor uns.

Seitdem wir das Tomasevangelium in seinem vollen Text besitzen, ist es für uns viel leichter vorstellbar, daß sich die Gattung „Evangelium" eigentlich auch in einer ganz anderen Form hätte konstituieren können – nämlich in Form einer reinen Sammlung von Jesusworten. Immerhin ist bemerkenswert, daß das Tomasevangelium in seiner heutigen Form wahrscheinlich auf ältere Logiensammlungen zurückgreift[14]. Und daß es bereits im 1. Jahrhundert eine umfangreiche Sammlung von Jesusworten gab, zeigt die uns nicht mehr erhaltene, aber aus dem Mattäus- und Lukasevangelium rekonstruierbare Logienquelle[15]. All das muß man sich zunächst einmal vor Augen halten. Denn vor diesem Hintergrund ist es dann um so auffälliger, daß sich die Gattung „Evangelium" gerade nicht als reine Sammlung von Jesusworten konstituiert hat.

Das älteste Evangelium, das wir besitzen, und wahrscheinlich auch das älteste Evangelium, das es überhaupt gegeben hat, ist das Markusevangelium. Und hier dominiert

[11] Vgl. F. Mußner, Der Jakobusbrief (HThK XIII 1, Freiburg 1964) 47–52.

[12] Angaben nach „Gnosis und Neues Testament", hrsg. von K.-W. Tröger (Gütersloh 1973) 13.

[13] Das Tomasevangelium ist leicht zugänglich in K. Aland, Synopsis quattuor Evangeliorum (Stuttgart 1964) 517–530.

[14] Vgl. H.-C. Puech, in: E. Hennecke-W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen. Bd. I: Evangelien (Tübingen 1959) 221 f.

[15] Es ist allerdings bis heute umstritten, ob die Logienquelle mit einer Passionsgeschichte schloß oder nicht.

nun eben nicht die Jesusrede, sondern die Erzählung. Eindeutiger Höhepunkt des Markusevangeliums ist die Passionsgeschichte mit der abschließenden Auferstehungsbotschaft für die Frauen am Grab. Auf die Passionsgeschichte aber läuft schon von Kapitel 3 an die Erzählung mit deutlichen Schritten zu[16], so daß man das gesamte Markusevangelium mit Recht eine nach vorn verlängerte Passionsgeschichte genannt hat[17].

Es ist nun wichtig zu sehen, daß die Verfasser des Mattäus- und des Lukasevangeliums den markinischen Erzählrahmen übernommen haben. Sie haben in diesen Erzählrahmen zwar den umfangreichen Redestoff der Logienquelle und anderer Überlieferungen eingebaut – jedoch nicht so, daß dieser Redestoff als isolierter Gesamtkomplex erhalten geblieben wäre. Er wurde vielmehr in Einzelstücke auseinandergebrochen und dann fest in den Erzählrahmen des Markusevangeliums eingebettet. Obwohl also Mattäus und Lukas durch den Einbau der Logienquelle quantitativ bedeutend mehr nichtnarratives Material bringen als Markus, sind ihre Evangelien prinzipiell Erzählungen geblieben. Ja, man muß sogar sagen, daß bei ihnen das Kontinuum der Erzählung noch stärker verdichtet ist, denn sie haben beide den Passions- und Auferstehungsteil erweitert, sie haben beide dem Evangelium einen Kranz von Erzählungen als „Vorgeschichte" vorangestellt und vor allem haben sie beide die oft abrupte markinische Perikopenfolge durch bessere Übergänge verfugt und geglättet.

Spannend wird die Sache dann im Johannesevangelium. Denn hier gibt es nun tatsächlich sehr lange Jesusreden – die längsten im Neuen Testament überhaupt. Manchmal scheinen diese Jesusreden fast den Zusammenhang mit der Erzählung zu verlieren. Nirgendwo im Neuen Testament wird man so stark an den Stil gnostischer Offenbarungsreden erinnert wie hier. Und nirgendwo in den Evangelien hat die Jesusrede eine so wichtige und eigenständige Funktion wie bei Johannes.

Gerade deshalb aber ist es um so bemerkenswerter, daß selbst hier alle Rede eingebunden ist in den Erzählzusammenhang eines geschichtlichen Ablaufs. Denn auch das Johannesevangelium hat trotz aller zentrifugalen Kräfte, die es manchmal fast zu sprengen drohen, einen durchgehenden Erzählrahmen, längere Erzählpartien, eine Passions- und Auferstehungsgeschichte, einen festen Erzähleinsatz am Anfang[18] und einen festen Erzählschluß am Ende[19]. Es ist keineswegs so, daß die Erzählungen des 4. Evangeliums für die Jesusreden nur den äußeren Rahmen bildeten. Auch im 4. Evangelium geht es letztlich um ein *Geschehen*[20]. Auch im 4. Evangelium besitzen wir ein wirkliches *Evangelium* – und zwar in dem Sinn, wie Markus es geschaffen hat[21].

[16] Vgl. K. Kertelge, in: J. Schreiner (Hrsg.), Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments (Würzburg 1969) 162 f.

[17] Und zwar in Anlehnung an M. Kähler (Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus, München 1956 [Reprint], 60), der die vier Evangelien insgesamt als „Passionsgeschichten mit ausführlicher Einleitung" bezeichnete.

[18] Joh 1, 19.

[19] Joh 20, 30 f. bzw. 21, 25.

[20] Im übrigen ist zu beachten, daß gerade auch in den Reden des 4. Evangeliums ständig narrative Elemente begegnen, die das Christuskerygma widerspiegeln. Vgl. 3, 13 f. 16 f. 19; 5, 24; 6, 51; 8, 18 u. ö.

[21] Vgl. R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium I (HThK IV, Freiburg 1965) 2 f.

Mit all dem ist wohl deutlich geworden, daß in den vier kanonischen Evangelien genau wie in der Mehrzahl der neutestamentlichen Briefe die narrative Sprache grundlegend und bestimmend ist. Alle nichtnarrativen Elemente haben nur sekundäre Funktion. Die Evangelien bezeugen zwar auch die *Botschaft* Jesu, diese ist ihnen sogar äußerst wichtig. Aber sie bezeugen sie im Rahmen eines zusammenhängenden Geschehens, das im Tod und in der Auferstehung Jesu seinen Höhepunkt erreicht.

Die Evangelien und das Christusbekenntnis

Stellen wir nun noch einmal die Frage: Warum ist das eigentlich so? Warum geht es den Evangelisten in erster Linie um das Christus*geschehen*? Warum haben sie die *Botschaft* Jesu nicht stärker in den Vordergrund gerückt – so stark, daß sich auch reine Logiensammlungen als Evangelienschriften durchsetzen konnten? – Für die Beantwortung dieser Frage ist auf die Beobachtungen an der neutestamentlichen Briefliteratur zurückzugreifen, und dann kann die Antwort nur lauten: Einfach deshalb, weil die urchristliche Botschaft von Anfang an Bekenntnis der Heilstaten Gottes in Jesus Christus gewesen ist, also von Anfang an *narrativen* Charakter hatte. Anders ausgedrückt: Die *schriftlichen* Evangelien sind in ihrer Struktur abhängig vom *mündlichen* Evangelium, also von jener Form der Heilsbotschaft, die wir als Grundlage der paulinischen und überhaupt der urchristlichen Briefe kennengelernt hatten. Zwischen der narrativen Substruktur der Briefe und der narrativen Struktur der Evangelien besteht ein ganz enger Zusammenhang. Briefe wie Evangelien haben als gemeinsame Basis das urchristliche Bekenntnis. In diesem Bekenntnis standen Tod und Auferstehung Christi im Mittelpunkt. Deshalb ist auch die Passionsgeschichte mit der anschließenden Osterbotschaft der eigentliche Mittelpunkt der Evangelien geworden[22].

Genau an dieser Stelle muß nun allerdings weitergefragt werden: Weshalb hat sich denn überhaupt ein urchristliches Bekenntnis in narrativer Form gebildet? Hat Jesus denn nicht eine *Botschaft* verkündet? Weshalb hat man nicht diese Botschaft zum absoluten Mittelpunkt der Verkündigung gemacht? Warum wurde aus der Verkündigung Jesu ein verkündigter Christus? Weshalb wurde aus seiner Botschaft ein Geschehen? Wenn man die Frage in dieser Weise zuspitzt, zeichnet sich die Antwort bereits ab: Botschaft und Geschehen sind ja gar kein wirklicher Gegensatz[23]. Bereits die Botschaft Jesu handelt in ihrer Mitte und in ihrem Zentrum von einem Geschehen: „Nahe gekommen ist das Reich Gottes" – das ist eine narrative Aussage. Und erst im Anschluß daran und abgeleitet von dieser Aussage erfolgt der Appell: „Kehret um und glaubt an die Heilsbotschaft!" (Mk 1, 15 b)

[22] Am deutlichsten ist der Zusammenhang zwischen mündlichem Bekenntnis und schriftlichem Evangelium bei Markus greifbar.

[23] In dieser Hinsicht sind die Gleichnisse Jesu aufschlußreich: Sie sprechen nicht von allgemeinen religiösen Wahrheiten, sondern von einem *Geschehen*, das mit dem Auftreten Jesu in Zusammenhang steht.

Daß es Jesus in diesem Sinn zutiefst um ein *Geschehen* ging, um das endgültige, lang erwartete, in Zukunft nicht mehr überholbare, endzeitliche Handeln Gottes, muß sich seinen Jüngern tief eingeprägt haben. Sie erkannten an Ostern, daß dieses eschatologische Handeln Gottes, von dem Jesus immer wieder sprach, in Tod und Auferweckung Jesu bereits begonnen hatte. Deshalb konnten sie die Botschaft Jesu nicht wiederholen, ohne dabei von einem Geschehen zu berichten. Deshalb mußte bereits ihr ältestes Bekenntnis narrative Struktur haben. Und deshalb hat die christliche Verkündigung, gleichgültig in welchem Jahrhundert oder Jahrtausend sie nun ergeht, in ihrem innersten Kern keine appellative, erst recht keine argumentative, sondern narrative Struktur.

Das hat nun aber seine Konsequenzen für die Theologie. Selbstverständlich muß die Argumentatio in der Theologie einen sehr großen Platz einnehmen. Doch muß sich die Theologie darüber im klaren sein, daß sie grundsätzlich bei jeder ihrer Denkbewegungen irgendwo an eine Grenze stößt, nämlich dort, wo sie auf das einmalige, unvorhersehbare und nicht mehr ableitbare Handeln Gottes trifft. An dieser Stelle angekommen, kann die Theologie nicht mehr *argumentativ*, sondern nur noch *narrativ* sprechen[24].

Die Evangelien als Erzählungen

Eines ist in unseren Überlegungen bisher noch offengeblieben: Wir hatten gesehen, daß die vier Evangelien eine narrative Grundstruktur besitzen. Und wir hatten für diese narrative Grundstruktur in einer vorläufigen Weise den Begriff „Erzählung" verwendet. Dieser Begriff ist nun aber noch genauer zu bestimmen. Denn an sich könnte die Narratio ja auch in der Form des *Berichts* erfolgen – also in einer möglichst distanzierten, verobjektivierenden und auf exaktes historisches Detail bedachten Mitteilung der in Frage kommenden Ereignisse[25]. Beide Weisen der Narratio sind uralt. Schon im Alten Orient gab es nicht nur die Gattung der Erzählung, sondern auch den nüchternen Bericht, der einfach Daten und Fakten chronikartig aneinanderreihte.

Das Auffällige ist nun, daß in den Evangelien die Gattung des Berichts keinerlei Rolle spielt – und es sei die These aufgestellt: Das ist kein Zufall, sondern es konnte überhaupt nicht anders sein. Die Art von Geschichtserfahrung, welche die Zeugen Jesu gemacht hatten, konnte sich adäquat überhaupt nur in der Gattung der Erzählung oder des Bekenntnisses, nicht aber in der Gattung des Berichts niederschlagen. Warum?

Zunächst ist hier auf ein Phänomen hinzuweisen, das die biblische Didaktik der letz-

[24] Vgl. J. B. Metz, Erlösung und Emanzipation, in dieser Zschr. 191 (1973) 171–184: „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" (183).

[25] Zu dem Unterschied *Bericht – Erzählung* ausführlicher G. Lohfink, Jetzt verstehe ich die Bibel. Ein Sachbuch zur Formkritik (Stuttgart ²1974) 70–120.

ten Jahre klar herausgearbeitet hat: Eine biblische Erzählung kann niemals durch Inhaltsangaben und satzhafte Formulierungen aufgearbeitet werden. Lange Zeit war die biblische Didaktik ja von der sogenannten *Skopusmethode* beherrscht, die besagte: „Arbeite den Hauptzweck (den Skopus) einer Erzählung heraus und präge ihn den Hörern ein!" Gerade bei der Gleichnisauslegung war diese Methode aufgrund des Buchs von Adolf Jülicher[26] gang und gäbe gewesen. Es war vor allem Ingo Baldermann, der hier in seinem Buch „Biblische Didaktik" Einspruch erhob[27]. Er sagt mit Recht: Eine Erzählung kann nie auf einen einzelnen Skopus gebracht werden. Sie kann mit einer Inhaltsangabe niemals adäquat aufgearbeitet werden. Und zwar deshalb, weil die biblische Erzählung nicht sekundäre Veranschaulichung einer theologischen Idee ist, sondern ein elementares Aussprechen von Wirklichkeit, das in keinem Begriff restlos aufgeht[28]. An der Unmöglichkeit, die biblische Erzählung ohne weiteres in abstrakte Aussagen zu verrechnen, wird deutlich, daß diese Art von Erzählung geschichtliche Wirklichkeit nicht an der Oberfläche erfaßt, sondern in die Tiefe vordringt. Das heißt: Sie gibt nicht nur äußere Fakten wieder, sie beschreibt nicht nur einen äußeren Geschehensablauf, sondern sie deutet das Geschehen in seiner Tiefe. Und diese Deutung geschieht nicht in einer Form, die der Erzählung sekundär angehängt wäre, sondern sie geschieht in der Erzählung selbst. Die Erzählung selbst ist Theologie.

Solche Deutung, die in die Tiefe des Geschehens vordringt, könnte von einem Bericht niemals geleistet werden. Ein reiner Bericht müßte zum Beispiel vor dem Geschehen der Passion versagen[29]. Er könnte uns zwar in vielen Details darüber informieren, daß da ein Jude mit Namen Jeschua verurteilt und hingerichtet wurde. Er könnte uns aber niemals sagen, daß im Leiden dieses Jesus das Alte Testament erfüllt wurde und daß sich in seinem Tod alle Leidensgeschichte der Welt verdichtete und in Erlösung umschlug.

Eine weitere Überlegung: Seitdem die Bibelwissenschaft die Methoden der Literarkritik, der Redaktionskritik, der Gattungskritik und der Überlieferungskritik anwendet, wissen wir um die komplizierte Entstehungsgeschichte biblischer Erzählungen. Nicht nur, daß diese Erzählungen viele Jahre lang mündlich weitererzählt wurden und wir damit rechnen müssen, daß jeder Erzähler seine eigenen Erfahrungen und die Erfahrungen der Gemeinde, in der er lebte, in sie eingebracht hat – nein, diese Erzählungen haben dann auch noch im Lauf des schriftlichen Traditionsprozesses Anreicherungen erfahren, sie wurden bearbeitet, erweitert, pointiert, ergänzt oder flossen mit anderen Traditionen zusammen. Für einen Historiker, der in oberflächlicher Weise nur nach Faktizität fragt, ist das natürlich ein Ärgernis. Aber wir müßten endlich auch einmal die positive Seite dieses Phänomens sehen. Die komplizierte Traditionsgeschichte der

[26] A. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu (Tübingen 1910).
[27] I. Baldermann, Biblische Didaktik. Die sprachliche Form als Leitfaden unterrichtlicher Texterschließung am Beispiel synoptischer Erzählungen (Hamburg ²1964).
[28] Ebd. 24.34.46–50.
[29] Vgl. im einzelnen G. Lohfink (s. Anm. 25) 106–108.

meisten biblischen Erzählungen ist nicht nur Armut, sondern auch Reichtum. Denn gerade hier zeigt sich doch, daß das Weitererzählen biblischer Geschichten ein lebendiger Prozeß war und daß diese Geschichten selbst keinen toten Informationsstoff repräsentierten, sondern *lebendige Erfahrung*, der man die eigene Erfahrung hinzufügen konnte[30]. Dieser komplizierte Prozeß des ständig neuen Einbringens von Erfahrung wäre bei einem rein dokumentarisch orientierten Bericht unmöglich. Ein Bericht ist seiner Natur nach etwas Abgeschlossenes. Eine Erzählung hingegen lebt, wenigstens solange sie noch weitererzählt wird und weitererzählt werden kann.

Eine letzte Beobachtung: Was die Erzählung linguistisch am stärksten vom Bericht unterscheidet, ist ihre Anschaulichkeit. Selbstverständlich muß sie diese Anschaulichkeit erkaufen. Sie muß sie erkaufen, indem sie vieles wegläßt, indem sie auswählt, indem sie komplizierte Abläufe stilisiert und vereinfacht, indem sie unter Umständen auch fiktive Elemente einbringt. Aber dieser Verlust ist bei einer guten Erzählung Gewinn. Denn gerade dadurch wird die Erzählung lebendig, gewinnt sie Farbe, schafft sie sich Raum für das, worauf es ihr ankommt. Manchmal verweilt die Erzählung lange an einem einzigen Punkt; manchmal endet sie plötzlich und unvorhergesehen und überläßt den Hörer dem eigenen Nachdenken. So etwas kann nur die Erzählung.

Wenn wir nun fragen: Warum tut das die Erzählung, warum liegt ihr so viel an solcher Anschaulichkeit, dann ist *eine* Antwort mit Nachdruck abzuweisen: „Weil sie eben für einfache Leute erzähle, die nicht abstrakt denken könnten." Die Anschaulichkeit der Erzählung hat einen ganz anderen Grund: Sie rührt daher, daß die Erzählung *Gegenwärtigkeit des Erzählten* herstellen möchte. Während der Bericht Fakten der Vergangenheit distanziert aufzählt, sucht die Erzählung dem Hörer die Vergangenheit zu vergegenwärtigen, ja sie versucht, ihn in das Geschehen selbst hineinzunehmen[31].

Hier haben wir den letzten und tiefsten Grund, warum die Evangelien erzählen: Sie können und wollen gar nicht distanziert Fakten der Vergangenheit aufzählen, sondern sie wollen den Hörer hineinziehen in das, was damals geschah. Am deutlichsten ist das natürlich bei der Erzählung vom Abendmahl. Indem erzählt wird, was Jesus damals tat, wird das Vergangene Gegenwart, wird das Wort Sakrament – und so ist ja überhaupt der Gottesdienst der eigentliche Ort, wo die Dinge, die mit Jesus geschahen, erzählt werden, damit sie stets von neuem Gegenwart werden können.

Wenn wir ehrlich sind, müssen wir allerdings zugeben, daß das Erzählen im Gottesdienst eigentlich schon verstummt ist. Die Heilsgeschichte Gottes wird nicht mehr erzählt, sondern *verlesen*. Unsere eigenen Erfahrungen werden nicht mehr in die Erzählung eingebracht. Daß dies alles so ist, hat viele Gründe. Einer von ihnen ist unsere geheime Angst vor der biblischen Erzählung. Müßten wir diese Angst nicht endlich einmal ablegen? Die Angst, ob es auch historisch so gewesen ist, die Angst, daß andere

[30] Vgl. für die Vätergeschichten der Genesis G. von Rad, Theologie des Alten Testaments Bd. 1 (München 1957) 171. Überhaupt finden sich in beiden Bänden dieses Werks passim immer wieder ausgezeichnete Beobachtungen zur Struktur biblischen Erzählens.

[31] Vgl. I. Baldermann (s. Anm. 27) 29.54.107–110.

unser Erzählen vielleicht nicht richtig verstehen könnten, die Angst, daß wir selbst eine biblische Geschichte vielleicht noch nicht ganz richtig verstanden haben. Das ist ja doch gerade das Großartige an den biblischen Erzählungen, daß man sie nie ganz versteht. Wie könnten wir auch die Geschichte, die Gott unter uns wirkt, schon jetzt ganz verstehen? Eugen Rosenstock-Huessy hat einmal in anderem Zusammenhang gesagt[32]: „Wer die Geschichte erzählt, bekennt demütig, daß er sie nicht ganz versteht, aber gleichzeitig, daß er sie doch so liebt, daß er sie über sich erhebt. Dadurch gerät er aber auf die Straße, die von diesem Ereignis in die Zukunft führt."

[32] E. Rosenstock-Huessy, Das Geheimnis der Universität (Stuttgart 1958) 88.

Norbert Sommer

Konfuzius und Maos „Neuer Mensch"

Ursprung, Verlauf und Motive der chinesischen Konfuzius-Kritik

Im August des vorigen Jahres hat in China eine Kampagne gegen Konfuzius begonnen, die bis heute andauert. Diese Kritik kam unerwartet, ist aber eine folgerichtige Fortsetzung ähnlicher Vorgänge in der Vergangenheit. Falsch ist der Eindruck, die Kommunistische Partei der Volksrepublik China habe jetzt plötzlich mit der Zerstörung des Bilds dieses Gelehrten und Lehrers begonnen, der jahrhundertelang alle Chinesen prägte. Die augenblickliche Phase der ideologischen Auseinandersetzung mit dem historischen Erbe führt vielmehr die bisherige Diskussion weiter. Sie entwickelt sich offensichtlich zur entscheidenden Auseinandersetzung zwischen Tradition und Fortschritt. Dabei geht es um mehr als um einzelne Personen und Gruppen oder um Einzelerfolge in Bereichen der Emanzipation oder der Produktion. Im Grund steht das gesamte Werk Mao Tse-tungs, sein Konzept eines „Neuen Menschen" in einer „Neuen Gesellschaft" auf dem Spiel. Der Pessimismus über die Fortsetzung seiner Arbeit und seiner Ideen, den Mao Tse-tung in Gesprächen der letzten Jahre so oft äußerte, scheint durch die jetzt als Grund für die neue Bewegung genannten Ursachen weitgehend bestätigt zu werden, wenn es auch diesmal noch gelungen zu sein scheint, die Entwicklung in den Griff zu bekommen.

Konfuzius als Belastungszeuge

Obwohl von Peking ständig unterstrichen wird, die Anti-Konfuzius-Bewegung beruhe auf einer direkten Initiative des Vorsitzenden Mao, weckt ein kurzer Rückblick auf die Entstehungsgeschichte doch einigen Zweifel an der Berechtigung dieser Behauptung, so wichtig sie für den Verlauf der Kampagne ist. Nachdem in Parteiführungskreisen seit längerer Zeit Dokumente die Runde machten, aus denen die Verfehlungen des früheren Verteidigungsministers und designierten Nachfolgers Mao Tse-tungs, Lin Piao, zu entnehmen waren, setzte im Zusammenhang mit dem zunächst geheimgehaltenen X. Parteitag der KPCh Ende August 1973 im ganzen Land offene Kritik an Lin Piao und seinen angeblichen Abweichungen und verräterischen Machenschaften ein. Die Kritik an den Ideen des Konfuzius dagegen verlief zunächst völlig unabhängig von der Lin-Piao-Kritik. Eingeleitet wurde sie mit einem Artikel von Professor Yang Jung-kuo von der Chung-shan-Universität in Kanton in der Pekinger „Volkszeitung"

vom 7. August 1973. Er trug den Titel: „Konfuzius – ein hartnäckig die Gesellschaftsordnung der Sklaverei verfechtender Denker". Diesem Artikel wurde zunächst keine große Bedeutung beigemessen, weil er im wesentlichen bereits früher diskutierte Thesen wiederholte. Außerdem war dem Aufsatz des bekannten Konfuzius-Gegners kaum ein direkter Bezug zu aktuellen politischen Ereignissen zu entnehmen. Lediglich im Schlußsatz hieß es, die „Kritik an Konfuzius' reaktionären Ideen" sei auch eine „Hilfe bei der Teilnahme am aktuellen Klassenkampf, besonders zum Anpacken des Klassenkampfs im ideologischen Bereich des Überbaus".

Aufmerksam wurde man auf diesen Artikel erst, als ihn die chinesische Nachrichtenagentur „Neues China" Ende August, zum Zeitpunkt des Parteitags, in alle Welt verbreitete. Welche Bedeutung er hatte, wurde endgültig sichtbar, als die für das Ausland gedachte „Peking Rundschau" am 12. Oktober 1973 in ihrer englischen und am 23. Oktober in ihrer deutschen Ausgabe den Wortlaut des Artikels brachte, allerdings ohne Erwähnung der schon einige Monate zurückliegenden Erstveröffentlichung. Gleichzeitig setzte eine wahre Flut von Stellungnahmen ein, die alle den Inhalt des Aufsatzes unterstützten. Parallel dazu lief die publizistische Aktivität zur Entlarvung Lin Piaos und seiner Gefolgsleute. Von einer gemeinsamen Linie der beiden Agitationsprojekte war weder in den veröffentlichten Reden des X. Parteitags noch in der Presse die Rede. Erst am 2. Februar 1974 gab die „Volkszeitung" den Startschuß für die Kampagne „Kritik an Lin Piao und Konfuzius". Als Legitimation wurde Mao Tse-tung mit einem im Grund wenig aussagekräftigen Zitat aus dem Jahr 1955 bemüht: „Der Sozialismus von heute ist tatsächlich ohne Vorgänger. Verglichen mit den konfuzianischen Klassikern ist der Sozialismus unendlich überlegen." [1]

Seitdem wird Lin Piao unterstellt, konfuzianischen Ideen angehangen und einen Sturz Mao Tse-tungs und der gegenwärtigen Regierung geplant zu haben. Alles Negative, das vorher über Konfuzius gesagt worden war, wurde nun in Beziehung zu dem konkreten Fall Lin Piao gesetzt, den man nur noch „bürgerlicher Karrierist, Verschwörer, konterrevolutionärer Doppelzüngler, Renegat und Landesverräter" betitelt. Lin Piao wird dargestellt als getreuer Gefolgsmann der – wie man vorher zu erklären versucht hatte – verwerflichen Ideen des Konfuzius. An diesem Beispiel wird immer wieder gezeigt, wohin es führen kann, wenn man weiter Konfuzius-Anhänger bleibt. Mit dieser Demonstration der Gefährlichkeit des „Gifts" konfuzianischen Geistes ist der Appell verbunden, alle Abweichler von der Parteilinie zu entlarven und mehr denn je alles zu tun, um dem Marxismus-Leninismus in China zum endgültigen Sieg zu verhelfen. Insofern hat sich die Bewegung mittlerweile erheblich ausgeweitet, was sich nicht nur in Massenversammlungen zeigt, sondern auch in verstärktem Druck im Bereich der Produktion und der Kultur. Offensichtlich will man nicht nur weitere Fehlentwicklungen rechtzeitig aufdecken und der Bevölkerung die Gründe für den unglaublichen Sturz des so groß herausgestellten zweiten Mannes im Staat verständlich machen;

[1] Zit. nach Helmut Martin, Kulturrevolution oder heiße Luft?, in: China aktuell (März 1974) 90.

gleichzeitig sollen die moralische Qualität, die Glaubwürdigkeit und das Vorbild des Konfuzius zunichte gemacht werden.

Konfuzius als Belastung

Die Heftigkeit, mit der augenblicklich gegen alle Überreste konfuzianischen Gedankenguts vorgegangen wird, läßt die Frage aufkommen, wieso man sich heute noch so sehr mit einem Mann beschäftigen muß, der 551–479 v. Chr. lebte. Es bleibt ein bedeutsames Phänomen, daß selbst die Chinesen, die nie ein Wort von Konfuzius gelesen haben, dennoch seine Sittenlehre kennen und bis auf den heutigen Tag weitgehend von ihr geprägt sind. Analysen der chinesischen Tagespresse, besonders der Provinzen, machen deutlich, daß die Landbevölkerung auch heute noch Sprüche von Konfuzius auswendig kennt und entsprechend als Argumente verwendet. Selbst die Kulturrevolution von 1966 bis 1969 mit ihrer erklärten Zielsetzung des Kampfs gegen alle alten Ideen, gegen die alte Kultur, die alten Sitten und Gebräuche, hat es anscheinend nicht vermocht, diese überlieferten Gedanken und Haltungen wirklich zu beseitigen.

Konfuzius, der sich nie als Religionsstifter verstanden hat, stellte einen Kodex für das menschliche Zusammenleben auf. Seine Schüler schrieben später die wichtigsten Lehrsätze und Aussagen des Meisters nieder[2]. Herrschen durch Tugend, Wohlwollen, Achtung der Mitmenschen, Mäßigung, Kindesliebe, Harmonie – diese Grundaussagen haben sich bis heute ausgewirkt. Grundsätze wie „Was du nicht willst, das man dir tu, das füg auch keinem anderen zu" sind über die Grenzen Chinas hinweg bekannt geworden. Im Mittelpunkt seiner Lehre steht der Begriff „Jen": Menschlichkeit, Freundlichkeit, Güte, Wohlwollen. Wenn „Jen" überall in der Welt verwirklicht würde, müßte nach Meinung des Konfuzius die ganze Menschheit eine große Familie sein können, entsprechend seiner Vorstellung: „Innerhalb der vier Meere sind alle Menschen Brüder." Erst nach seinem Tod, mit der Gründung der Han-Dynastie im Jahr 206 v. Chr., wurde der Konfuzianismus Staatsreligion. Konfuzius wurde vergöttlicht, verehrt, erhielt eine übernatürliche Stellung. Damit kam ein Aspekt ins Spiel, den Konfuzius nie gewollt hatte. Eine Fülle von Spekulationen und Untersuchungen fragt nach dem Grund, warum der religiöse Aspekt so stark betont wurde und warum der Konfuzianismus – trotz mancher Schwächen und Rückschläge – bis 1911 bestimmendes Element in der chinesischen Gesellschaftsordnung geblieben ist.

Sicherlich spricht einiges für die Argumentation, die Herrschenden hätten den Konfuzianismus als Schutz für die Erhaltung ihrer eigenen Stellung betrachtet. Durch die Einteilung in Herrscher und Beherrschte, in Herr und Diener, durch sein System der Unterordnung auch der Frau unter den Mann, des Sohnes unter den Vater hatte Konfuzius die Weichen für den jahrhundertelangen Konservativismus, die Passivität und

[2] Deutsch u. a.: Kungfutse – Gespräche (Lun Yü) (Düsseldorf 1955).

den Fatalismus der Chinesen gestellt. Später wurde auch festgelegt, daß für die Auswahl der Elite die genaue, durch strenge Prüfungen nachgewiesene Kenntnis konfuzianischer Texte ausschlaggebend sein sollte. Das tat ein übriges zur Verfestigung der Strukturen. Immerhin fällt auf, daß immer dann, wenn das chinesische Staatswesen in eine schwere Krise zu geraten drohte, die Idee einer konfuzianischen Neubelebung auftauchte, zuletzt zwischen 1920 und 1930 unter Chiang Kai-shek. Durch diese eigenartige Mischung von Staatstheorie, Religion, Philosophie und Sittenlehre, die Konfuzius fast ausschließlich aus den Erfahrungen seiner Umwelt heraus konzipierte, erklärt sich in gewisser Weise auch die jahrhundertelang gültige Ausrichtung Chinas auf die Vergangenheit, auf einen vermeintlichen früheren Idealzustand. Diese „permanente Nostalgie" trifft erst jetzt, in der von Mao Tse-tung propagierten „permanenten Revolution", auf Widerspruch.

Die chinesischen Kommunisten behaupten, „seit über zweitausend Jahren" hätten „die werktätigen Massen unseres Landes immer wieder heroisch und unbeugsam gegen den Konfuzianismus" gekämpft und seien dabei „Schritt für Schritt" vorangekommen[3]. Die Belege dafür sind ebenso dürftig wie die erwähnten Erfolge. Ernsthaft in Frage gestellt wurde der Konfuzianismus erst durch den Sturz des Kaisertums 1911 und in der „Bewegung vom 4. Mai" 1919[4]. Zu dieser Zeit wurden sich immer mehr Chinesen bewußt, daß der Konfuzianismus in seiner tradierten Form eine geistige Fessel und ein Hindernis für Reformen und Modernisierungen bedeutet. Der erste radikale Angriff ging in den Jahren 1915–1920 von der programmatischen Zeitschrift „Neue Jugend" aus. Zwar gestand auch dieser Kreis junger Intellektueller Konfuzius zu, ein hervorragender Gelehrter und eine große Autorität gewesen zu sein. Sie warfen jedoch den Kaisern vor, Konfuzius zu einer Marionette gemacht zu haben, um durch ihn die Gedanken im Reich zu monopolisieren. Unter dem Motto „Nieder mit der Konfuzianer-Bude" – das jetzt von den Kommunisten wieder aufgegriffen wurde – griffen diese Kritiker die konfuzianische Tradition mehr emotional als wissenschaftlich an. Ab 1920 begann die sogenannte „Gruppe der Zweifler am Altertum" konfuzianische Regeln und Aussagen wissenschaftlich zu analysieren. Sie brachte bereits damals vieles zu Fall, was heute noch in der Volksrepublik China diskutiert wird. Das Resultat der Arbeit dieser „Bewegung vom 4. Mai", an der Kommunisten wegen der Nichtexistenz einer Partei noch nicht beteiligt waren, lief im Grund auf eine Beseitigung des Einflusses von Konfuzius hinaus: „. . . er wurde historisiert, und dieser Historisierungsprozeß, der in der kritisch-wissenschaftlichen Phase der 4.-Mai-Bewegung begann, wurde direkt von der marxistisch-kommunistischen Geschichtsschreibung seit 1950 fortgeführt."[5]

[3] Tiän Kai, Der Kampf der Werktätigen gegen Konfuzius in der chinesischen Geschichte, in: Peking Rundschau, 2. 4. 1974.

[4] Vgl. Wolfgang Franke, Chinas kulturelle Revolution. Die Bewegung vom 4. Mai 1919 (München 1957).

[5] Brunhild Staiger, Das Konfuzius-Bild im kommunistischen China (Wiesbaden 1969).

Konfuzius – erster chinesischer Kommunist oder Reaktionär?

Vor der Gründung der Volksrepublik China im Jahr 1949 hatten sich bereits verschiedene chinesische Kommunisten, an ihrer Spitze Mao Tse-tung, zum Problem der konfuzianischen Tradition geäußert. Grundsätzlich stimmten sie der kritischen Distanzierung und Ablehnung aus der Zeit der „Bewegung vom 4. Mai" zu. Sie begnügten sich jedoch nicht damit, dies nachträglich zu bestätigen. Sie bemühten sich, die Problematik im Rahmen der marxistischen Ideologie aufzuarbeiten. Insofern standen für die kommunistischen Historiker die Periodisierung der chinesischen Geschichte und der Klassenstandpunkt von Konfuzius im Mittelpunkt des Interesses. Dabei ging es hauptsächlich um die Frage, wann und wie der Übergang von einer als Sklavenhaltergesellschaft angesehenen Epoche zur Periode des Feudalsystems anzusetzen ist. Bis vor einigen Jahren variierten die Aussagen um etwa 1000 Jahre. Somit fiel es natürlich auch schwer, Konfuzius eindeutig als einen Menschen der wichtigen Übergangszeit einzustufen und sein Handeln und seine Aussagen nach seiner Stellungnahme zu diesem Umbruch zu beurteilen. Erst in den letzten Jahren scheint dieses Problem für die chinesischen Historiker auf dem Festland offiziell nicht mehr zu bestehen. Man diskutiert diese Frage nicht mehr, sondern behauptet einfach – ohne neue Erkenntnisse vorweisen zu können –, Konfuzius habe den Übergang genau miterlebt und sich mit aller Macht für die Beibehaltung des Sklavenhaltersystems eingesetzt. Er wird somit zum Verräter gebrandmarkt, zu einem Erzkonservativen, der sich gegen den Fortschritt auflehnte und mit den Unterdrückern zusammenarbeitete.

Dagegen gab es seit 1949 schon ganz andere Ansichten. Insgesamt lassen sich fünf Perioden der Diskussion über die Bedeutung des Konfuzius in der Volksrepublik China aufzeigen. In der ersten, die bis 1957 dauerte, herrschte aufgrund der relativen Meinungsfreiheit für die Intellektuellen eine große Vielfalt an Meinungen und Interpretationen. Die Isolation nach außen verstärkte den Nationalismus, und dieser förderte die Verbindung mit der eigenen Geschichte. So findet man in der ersten Periode teilweise regelrechte Bewunderung für Konfuzius, besonders im Bereich der Erziehung[6]. Die zahlreichen Verweise auf die fortbestehende Bedeutung konfuzianischen Gedankengutes für die heutige Zeit gingen eindeutig auf Positionen aus der Zeit vor der „Bewegung vom 4. Mai" zurück.

Die zweite Periode (1958–1960), die im Bereich der Wirtschaft vom „Großen Sprung nach vorn" geprägt war, brachte das Ende der offenen Diskussion. Statt dessen setzte ein Methodenstreit ein, in dem sich die Befürworter einer Übernahme konfuzianischer Ideale heftige Kritik an ihren ideologischen Voraussetzungen gefallen lassen mußten. Besonders der beste Konfuzius-Forscher, der Philosoph Feng Yu-lan, geriet ins Kreuzfeuer der Kritik. Feng Yu-lan, der schon bei der „Bewegung vom 4. Mai" beteiligt war, kann geradezu als Verkörperung der unterschiedlichsten Ansichten im Lauf der letzten

[6] Ebd.; dort detaillierte Beschreibung der einzelnen Perioden.

55 Jahre angesehen werden. Immer bemüht, das Gute und Schlechte, das Richtige und Falsche am Bild des Konfuzius zu trennen, wagte er sich auch immer wieder mit mutigen Neuüberlegungen hervor. Doch bis auf den heutigen Tag mußte er jedes Mal kurz darauf den offiziellen Rückschlag einstecken. Bereits im Juni 1958 soll er seine 136. Selbstkritik geübt haben[7]. Seine letzte Selbstkritik stammt vom Dezember 1973[8]. Sie ist eines der aufschlußreichsten und erschreckendsten Dokumente der jüngsten Anti-Konfuzius-Kampagne.

Im Gefolge einer weiteren Blüteperiode der akademischen Auseinandersetzung über den Wert des Konfuzius (1960–1962), die wiederum begünstigt war durch wirtschaftliche Schwierigkeiten, kam es zu den bisher positivsten Aussagen über den alten Weisen. Sie gingen teilweise sogar so weit, daß man Konfuzius als Wegbereiter des Kommunismus oder gar als Vertreter eines Urkommunismus propagierte. 1961 verbreiteten die staatlichen Nachrichtenorgane stolz, daß Haus, Tempel und Grab des Konfuzius in seinem Geburtsort Ch'ü-fu renoviert worden seien. Auch über Massenversammlungen und eine Reihe wissenschaftlicher Kongresse zur Erforschung der Lehre des Konfuzius war in den Jahren 1961 und 1962 viel zu hören.

Anfang 1963 setzte mit einem Methodenstreit ein neuer Rückschlag ein. Diesmal wurde besonders die konfuzianische Idee einer für alle Zeiten und Klassen gültigen Humanität angeprangert. Sie sei idealistisch und nicht materialistisch, ohne konkrete Klassenanalyse und daher wertlos und falsch. „Im unvermittelten Abbrechen der Konfuzius-Diskussion 1963 mögen sich bereits die ersten Anfänge eines Einstellungswandels gegenüber der Tradition ankündigen, eine Abkehr von der Wertschätzung des vordem so oft beschworenen kulturellen und historischen Erbes als Anzeichen für eine neue, radikalere, politische Entwicklung . . . Daß es auch bei verschärfter Kritik nicht geblieben ist, zeigt die weitere Entwicklung, die ihren Höhepunkt schließlich in einer der Zielsetzungen der Großen Proletarischen Kulturrevolution gefunden hat, die alten Ideen, die alte Kultur, die alten Sitten und Gebräuche auszumerzen."[9]

Die fünfte Periode schließlich bot ein gänzlich anderes Bild als alle vorausgegangenen. Bis etwa 1965 konnte man über Konfuzius und seine Bedeutung für die Gegenwart weithin frei diskutieren. Man benützte ihn dabei mehr oder weniger als Illustrationsbeispiel für den Zusammenstoß zweier Gesellschaftsordnungen und als Beweis für die wissenschaftlich untermauerte Entwicklung des Kommunismus in China. Seit 1965 gilt er fast nur noch als personifizierter Rückschritt. Sein Name ist gleichbedeutend mit Reaktionär, Renegat, Verräter, Antikommunist. Sicherlich waren die früheren Diskussionsperioden einseitig ausgerichtet, weil als Kriterium für die Beurteilung des Konfuzius ausschließlich nach seiner „Fortschrittlichkeit" gefragt wurde. Der zeitweilig

[7] Thaddäus Hang, Philosophie im heutigen China, in: Politische Studien, H. 201 (Jan./Febr. 1972).
[8] Vgl. Peking Rundschau, 26. 3. 1974.
[9] Rudolf Herzer, Konfuzius in der Volksrepublik China, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 119 (1970) 331.

breite Rahmen der Interpretationen kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß eine nüchterne Darlegung und eine sachliche Analyse konfuzianischer Prinzipien eigentlich nie mehr anzutreffen waren.

Mißbrauch des Konfuzius

Die Konfuzius-Diskussion blieb jahrelang auf wenige Fachleute beschränkt. Die Masse wurde davon kaum berührt. In ihr lebte, inmitten des maoistischen China, der überlieferte Geist des Konfuzius weiter. Im Grund fehlte also bei den akademischen Auseinandersetzungen der Bezug zur Wirklichkeit. Maos Prinzip von Theorie und Praxis wurde in diesem Fall weitgehend mißachtet. Insofern ist die Einbeziehung der Massen in die Abrechnung mit Konfuzius während der Kulturrevolution ein völlig neues Element. Seitdem ist die Kampagne weniger eine Sache der Wissenschaftler und Experten als aller Chinesen. Die akademischen Dispute, die oft sehr belebend wirkten, finden nicht mehr statt. Einige wenige Experten verbreiten vorgeschriebene Richtlinien mit immer neuen Angriffen gegen den Weg des alten Weisen. Diese Richtlinien werden im ganzen Land für die Arbeit unter den Massen ausgewertet. Wo immer Fehlentwicklungen aufgedeckt werden, erhalten sie sofort den Stempel „Rückschritt im Sinn des Konfuzius".

Neu ist auch die Verknüpfung der Kampfansage an Konfuzius mit Kritik an Einzelpersonen. Diese Methode wurde erstmals bei dem früheren Staatspräsidenten Liu Shao-ch'i angewendet, der zu Beginn der Kulturrevolution in Ungnade gefallen war. Mitte 1969 warf man ihm plötzlich vor, unter dem Deckmantel des Marxismus-Leninismus die Propagierung konfuzianischer Ziele angestrebt zu haben. Die Zeitungen berichteten von angeblichen Parallelen zwischen beiden. Ein Kommentator schrieb damals, angesichts der Überzeugung, es bedürfe eines sehr langen Kampfes, um die alten Ideen und Traditionen wirklich auszuschalten, werde „auch Konfuzius seine aktuelle Bedeutung als Symbol des Rückschritts und als Kronzeuge gegen den Fortschritt behalten – wie es auch andauern wird, daß man ihm zeitgenössische Jünger zugesellt, so ungleich sie dem alten Meister immer sein mögen." [10]

Die seit Februar dieses Jahres laufende neue Kampagne kann man durchaus der fünften Periode zurechnen, weil keine kritische Zwischenpause festzustellen ist und weil keine grundsätzlich neuen Ansatzpunkte auftauchen. Auch dieses Mal wird die Kritik an Konfuzius in der Form der Kritik an einer einstmals großen, jedem Chinesen bekannten, jetzt in Ungnade gefallenen Persönlichkeit vorgetragen. Im nachhinein wird Lin Piao beschuldigt, lange Zeit hindurch im Sinn der Restauration der alten kapitalistischen Kräfte gewirkt zu haben. Jede einzelne seiner Verfehlungen wird mit ähnlichen Handlungen des Konfuzius in Verbindung gebracht. Neu ist der Aufbau eines Gegenhelden zu Konfuzius und die große publizistische Herausstellung von „Modell-

[10] Vgl. Rudolf Herzer, Konfuzius und sein „Jünger" Liu Shao-ch'i, in: Neue Zürcher Zeitung, 14. 6. 1970.

helden" aus dem Volk, die öffentlich eine ihnen in der Vergangenheit zuteil gewordene Bevorzugung bekennen und um Rücknahme dieses zu Unrecht erworbenen Privilegs bitten.

So hat sich aus der Bewegung ein „mächtiges Medium zur Klassenerziehung der Massen" entwickelt: „durch Vereinfachung komplizierter historischer Prozesse und Personifizierung von Klasseninteressen und Ideologien hofft man, Emotionen mobilisieren zu können" [11]. Überholte Ansichten und Haltungen, Mißachtung der Frauen, Geringschätzung körperlicher Arbeit und Herabsehen auf die Masse der Arbeiter und Bauern – dies alles wird sowohl Konfuzius als auch seinen heutigen Anhängern vorgeworfen.

Eines allerdings scheinen die Initiatoren nicht ausreichend beachtet zu haben. Für den einfachen Chinesen ist es heute unmöglich, klassisches Chinesisch zu verstehen. Deshalb kann er mit den vielen Verweisen auf die Quellen kaum etwas anfangen. Doch kommen viele Chinesen durch diese Kampagne zum ersten Mal in Berührung mit ausführlichen Zitaten aus den Werken des Konfuzius. Schon dies könnte Wirkungen nach sich ziehen, die die Initiatoren nicht beabsichtigten. Für die Älteren, die noch Schriften von Konfuzius aufbewahrt haben, dürfte die jetzige Kampagne eine willkommene Gelegenheit sein, die zitierten Stellen zu überprüfen. Dabei werden sie bald auf zahlreiche plumpe Fälschungen und bruchstückhafte Zitate stoßen. In westlichen Publikationen konnte inzwischen nachgewiesen werden, daß Konfuzius oftmals Aussagen unterschoben werden, die in völlig anderem Zusammenhang stehen, ja oft sogar das Gegenteil beweisen sollen. Der wissenschaftliche Disput von früher scheint damit endgültig von reiner Agitation abgelöst worden zu sein.

Doch selbst in dieser Entwicklung der Konfuzius-Debatte wird noch die chinesische Tradition wirksam und sichtbar. Alle Nachfahren des Konfuzius haben nämlich auf irgendeine Weise versucht, ihn für ihre Zwecke auszunutzen, ja zu mißbrauchen. Der Kern der Lehre von der Menschlichkeit stand selten im Mittelpunkt. Selbst die sehr späte Anerkennung konfuzianischer Werte durch das Christentum dürfte im Endeffekt mehr aus pragmatischen Gründen erfolgt sein. Und wenn sich die nationalchinesische Regierung auf Taiwan oder die sowjetischen Kommunisten heute als Schirmherren des konfuzianischen Ideals hinstellen, so läßt sich in beiden Fällen das vorrangige politische Ziel nicht verkennen. Positiv an der jetzigen Bewegung auf dem chinesischen Festland ist sicherlich, daß die Beschäftigung mit der eigenen Geschichte wieder möglich ist, daß die historische Debatte bei aller Richtungsgebundenheit doch vielen Chinesen neue Kenntnisse bringt.

[11] Far Eastern Economic Review, 6. 5. 1974.

Maos „Neuer Mensch"

Chinas Weg seit 1949 ist untrennbar verbunden mit Mao Tse-tung. Sein Vorbild, seine Schriften, seine Gedanken, seine Politik haben die Volksrepublik geprägt. In ihm liegt aber auch der Angelpunkt für die Debatte um Konfuzius. Bei aller Radikalität gilt Mao Tse-tung als Bindeglied zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, als Schöpfer einer neuen Moral, der doch die starke Prägung durch Konfuzius nicht verleugnen kann, als „zweiter Moses", der sein Volk in ein neues Land führte – und doch nicht die Verbindung mit der anderen Seite des Ufers abbrach. Noch heute gilt sein Grundsatz aus dem Jahr 1938: „Das moderne China ist das Produkt der gesamten historischen Entwicklung Chinas. Wir sind Anhänger der marxistischen Geschichtsauffassung, wir dürfen unsere historische Vergangenheit nicht verleugnen. Wir müssen unsere ganze Vergangenheit – von Konfuzius bis Sun Yat-sen – zusammenfassen und dieses wertvolle Vermächtnis übernehmen."

Es gibt Aussagen Maos, daß er bereits mit acht Jahren Konfuzius haßte. Gleichzeitig gab er in einem kürzlich verbreiteten Geheimdokument zu, sechs Jahre lang die Werke des Konfuzius studiert zu haben. In seinen Schriften, die sich ebenso wie seine Gedichte an klassische Vorbilder anlehnen, finden sich 46 Verweise auf die chinesische Geschichte. Viermal sind Stellen aus den Lun Yü von Konfuzius wörtlich wiedergegeben, je zweimal solche von Menzius, Lao Tse und Han Yü[12]. Nach einer weiteren Untersuchung gelten in den vierbändigen „Ausgewählten Schriften" Mao Tse-tungs nicht weniger als 22 Prozent der Verweise auf andere Autoren dem Konfuzius und seinen Schülern; Joseph Stalin (24 Prozent) steht mit nur geringem Vorsprung an erster Stelle[13]. Im übrigen erinnert die Art der Zusammenstellung einzelner Aussprüche, wie wir sie in der Sammlung „Worte des Vorsitzenden Mao Tse-tung" finden, sehr stark an die einprägsamen und bildreichen Sprüche im „Lun Yü", den „Erörterungen und Aussprüchen" des Konfuzius.

Wenn heute alle, die sich als angebliche Gegner von Maos Weg herausgestellt haben, als Reaktionäre gelten, die „das Rad der Geschichte zurückdrehen" oder „gegen den Strom der Geschichte angehen" wollen und „einen Leichnam verehren", dann scheint das Maos tiefliegenden Pessimismus zu bestätigen und seiner Sorge recht zu geben, sein Werk könne wieder zunichte gemacht werden. Bei der Beurteilung der Lage mußte Mao davon ausgehen, daß das konfuzianische System abgewirtschaftet hatte, korrupt und elitär, unfähig zu Reformen und zu statisch war. China hatte zudem in der Endphase dieser Epoche die größte Demütigung seiner Geschichte hinnehmen müssen. Es war unterdrückt, besetzt, aufgeteilt, rechtlos. Hier trat Mao Tse-tung mit einem neuen Konzept auf den Plan. Er verstand es, dem Marxismus ein typisch chinesisches Gepräge zu geben. Doch hatte er mehr zu bewältigen als den Wechsel von einer Regierungsform

[12] China News Analysis, Nr. 829 (22. 1. 1971).
[13] Time, 25. 2. 1974.

zur anderen. Er konnte sein Ziel einer Neuen Gesellschaft nur dann erreichen, wenn es ihm gelang, die Menschen aus ihrer fatalistischen Grundhaltung herauszulösen.

Bis heute zeigt sich gerade in der Konfuzius-Diskussion, welch große Aufgabe er sich vorgenommen hatte. Im Grund griff er auf das Vorbild der Legalisten zurück, die den ersten chinesischen Kaiser Chin Shih huang-ti stützten (246–207 v. Chr.). Für sie galt das Gesetz und nicht, wie bei Konfuzius, die Riten. Sie gingen davon aus, daß strikte Disziplin Voraussetzung sei, damit man die Bürger zum Guten zwingen kann. Auch Mao Tse-tung ist der Meinung, daß die Menschen von Natur aus progressiv und uneigennützig sind, jedoch in der Knechtschaft verharren müssen, wenn sie nicht von einer marxistisch-leninistischen Partei geführt werden. Auf andere Phänomene wies die Parteizeitung „Rote Fahne" in ihrer Februar-Ausgabe hin. So bezeichnet sie es als den größten Beitrag des ersten Kaisers zur Geschichte Chinas, das Land geeinigt und die Regierungsgewalt zentralisiert zu haben: „Obwohl Chin Shih huang-ti das Volk grausam unterdrückte und rücksichtslos ausbeutete, stimmten sein Reformgeist und die von ihm befolgte politische Lehre des Legalismus weitgehend mit der damaligen geschichtlichen Entwicklung überein." Auch Mao gilt als der Mann, der China geeint und den in der chinesischen Geschichte so häufigen Zerfall in Machtparzellen verhindert hat.

Bisher wurde der erste chinesische Kaiser als abschreckendes Beispiel hingestellt, nicht zuletzt deshalb, weil er alle konfuzianischen Schriften verbrennen und konfuzianische Gelehrte lebendig begraben ließ. Im Rahmen der Kampagne gegen Konfuzius geht man auf dem chinesischen Festland anscheinend systematisch dazu über, gerade diesen Mann als Gegenhelden aufzubauen. Eine wichtige Übereinstimmung zwischen ihm und Mao Tse-tung besteht darin, daß beide, entgegen der in China üblichen Mentalität, der Zukunft zugewandt lebten. Daß unter dem ersten Kaiser und unter dem ersten kommunistischen Vorsitzenden eine solche Konfrontation mit dem Konfuzianismus stattfindet, dürfte kein Zufall sein. In beiden Fällen wurde das Ideal in Frage gestellt, alles Gute sei in der Vergangenheit zu suchen. In der Einstellung zur Zeit hat sich „die wohl entscheidendste, die radikalste Wende ereignet, die das moderne China vollzogen hat", meint Prof. Wolfgang Bauer: „An die Stelle des ‚Alten', das fast unwidersprochen die ganze Geschichte hindurch zugleich Ausgangspunkt und Fluchtpunkt allen Denkens gewesen war, trat die mit Ungeduld herbeigesehnte Zukunft einer neuen, ‚idealen Welt'. Zugleich aber wandelte sich auch der langgehegte Traum von der Wiederkehr des Altertums zum Trauma."

Mehrere Faktoren haben diese jahrtausendelange Selbstidentifizierung beeinflußt: die ideographische Schrift, die nicht vom Sprachwandel betroffen war, die Monopolisierung der Bildung in einer bestimmten, konfuzianisch geprägten Schicht, eine „lückenlose, minuziöse Geschichtsschreibung" – ein „Werk jener Gelehrtenschicht, die Konfuzius getreu das Heil der Welt in der Vergangenheit suchte" [14] –, und nicht zuletzt die Eigenart der chinesischen Sprache, die keine Trennung nach Vergangenheit, Gegenwart

[14] Wolfgang Bauer, Chinas Vergangenheit als Trauma und Vorbild (Stuttgart 1968) 11, 20.

oder Zukunft kennt und nur durch den Zusammenhang oder Hilfswörter wie „morgen" Rückschlüsse auf den Zeitpunkt zuläßt. Um dieses Manko auszugleichen, arbeitet man mit sehr vielen Daten. Da es solche Datierungen für die Zukunft nicht gibt, war diese faktisch nicht existent. So erklärt es sich, daß in China bisher „alt" fast gleichzusetzen war mit „ideal". Obwohl man heute das Wort „neu" mit einem gleichen Heiligenschein umgibt (Neue Jugend, Neues China, Neuer Mensch), fällt es dem Chinesen schwer, sich völlig von der Prägung durch die frühere Auffassung zu lösen. Viel Zwiespältiges bleibt zurück. Eine gewisse Abhängigkeit ist immer noch vorhanden.

An dieser Klippe scheiterten bisher viele Versuche Mao Tse-tungs, einen „Neuen Menschen" zu schaffen. Sein Konzept der Selbstlosigkeit zugunsten des Volks und des Vertrauens auf die Massen, seine Ansichten über die menschliche Natur und über die Bedeutung des Kampfes mußten unweigerlich in eine harte, zermürbende Auseinandersetzung mit konfuzianischen Auffassungen führen. So verwundert es nicht, daß in der augenblicklichen Bewegung zur Kritik an Lin Piao und Konfuzius gerade diese Aspekte im Vordergrund stehen. Damit wird das hierarchische Prinzip ebenso in Frage gestellt wie die konfuzianische Anschauung über Humanität. Ihr wirft man heute vor, sie habe lediglich dazu gedient, Ungerechtigkeiten und Mißstände zu vertuschen. Mit der angeblichen Menschenliebe sei Schindluder getrieben worden zur Verdummung des Volks. Auf diese Weise habe man über Klassengegensätze hinwegtäuschen können.

Ob es sich nun um eine weitere Kulturrevolution oder einen „Volkskrieg zur ideologischen Festigung" handelt, die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit ist bis heute noch nicht beendet, und Mao Tse-tung konnte den Geist des Konfuzius noch nicht überall ersetzen. Der Versuch, diesen Geist für die Belange der neuen Zeit zu vereinnahmen, ist bis heute ebenso gescheitert wie der Angriff auf sein Wirken im Untergrund und im Unterbewußtsein. Wer siegen wird, steht noch nicht endgültig fest.

Herbert Schade SJ

Anthropologische Strukturen traditioneller Kunst

Mit großer Sorge betrachten die Geisteswissenschaftler aller Richtungen und Weltanschauungen die Verschiebungen im Gefüge unserer Zeit. Herbert Marcuse beunruhigte die „Eindimensionalität" der Gegenwart[1]. Werner Hofmann erkannte in der „weltanschaulichen Entmündigung und Folgelosigkeit, die der Preis der totalen Zugelassenheit ist", die Problematik der Kunst des Westens[2]. Walter Benjamin sah das Phänomen einer „Kunst im Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit" und warnte vor dem Warencharakter der geistigen Produkte[3]. In der Theologie sind elementare Realitäten wie Gott, das Verständnis der Bibel und das Wesen der Kirche umstritten. Selbst in der Religiosität wird der Zwiespalt zwischen überkommenen Formen und zeitgenössischem Gottesdienst spürbar. Besonders registriert man den Gegensatz dort, wo Tradition und Gegenwart unmittelbar aufeinanderstoßen: im historischen Kirchenbau und in der zeitgenössischen Liturgie. „Bereits jetzt haben wir Zustände, die denen nach der Säkularisation zu Beginn des vorigen Jahrhunderts ähneln: Nicht mehr gebrauchtes liturgisches Gerät, Altarbilder, Heiligenfiguren und Meßgewänder, alte Bänke und Sakristeischränke werden Objekte der Spekulation. Auch Gemeinden und Pfarrer verkaufen." So schrieb die Süddeutsche Zeitung am 30. April 1974 (D. Schmidt).

Obwohl in Extremfällen der geistige und praktische Ausverkauf überkommener Kulturgüter sehr weit geht, erscheinen die Gegensätze zwischen historischem Kirchenbau und zeitgenössischer Liturgie eher als Symptome eines Zwiespalts, der unser gesamtes Geistesleben gefährdet. Überflüssig zu sagen, daß es sich bei diesem modernen „Bilderstreit" nicht mehr um gegensätzliche Auffassungen der Konfessionen, etwa der Katholiken und der Protestanten, handelt. In der Kontroverse zwischen traditioneller Kunst und zeitgenössischer Religiosität, die zur Debatte steht, treffen zwei wesensverschiedene anthropologische Konzeptionen aufeinander. Der Bruch zwischen einem Nutzwertdenken und einem Deutungsdenken durchzieht wie ein Graben die Lager aller Religionen, Konfessionen und Weltanschauungen. Die eine Gruppe kommt von der Geschichte und der Tradition her. Sie sieht in der zeitgenössischen Religiosität einen Ikonoklasmus des Sozialen und Personalen am Werk, ein inhaltsindifferentes Christentum des Anonymen und Gestaltlosen, das nach Art der abstrakten Kunst oder des Suprematismus die symbolischen Inhalte liquidiert und eine gegenstandslose Dogmatik postuliert. Die andere Gruppe geht von der Not der Gegenwart aus. Sie sieht in der

[1] H. Marcuse, Der eindimensionale Mensch (Neuwied 1968).
[2] W. Hofmann, Kunst und Politik (Köln 1969) 26.
[3] W. Benjamin, Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit (Frankfurt 1963).

traditionellen Kunst einen musealen Ästhetizismus wirksam, der wie ein anonymer Materialismus längst überfällige Ideologien des Christlichen konserviert und die Kirchen in Leichenhäuser der Ikonographie umfunktioniert. Deshalb ist es notwendig, die gegensätzlichen anthropologischen Strukturen – wenn auch nur skizzenhaft – zu charakterisieren.

Zum Begriff der Struktur und zur Problemstellung

Die Kunstgeschichte erhielt ihre Bedeutung als Wissenschaft durch die Analyse der Formen. Sie hat uns gelehrt, Stile, das heißt Formgesetze, zu unterscheiden. Diese Methode hat eine Fülle von Einsichten in das Wesen der Kunst und die Bedeutung der alten Kulturen hervorgebracht. Diese Stilgeschichte geriet jedoch dort mit der historischen Wirklichkeit in Konflikt, wo ein durchgehendes Element traditioneller Geistigkeit als Exponent eines bestimmten Stils angesehen wurde. So bildet die Auffassung der Kirchenarchitektur als „himmliches Jerusalem" kein spezifisches Programmelement gotischer Sakralarchitektur, sondern enthält eine allen abendländischen Stilen zugrunde liegende Vorstellung. Diese vertikale, das heißt geschichtlich durchlaufende Vorstellung wird hier religiöse oder anthropologische Struktur genannt. Strukturen sind nach dieser Begriffsdefinition durchgehende Bauprinzipien oder Baugerüste, die die Kunst verschiedener Stilepochen tragen.

Weiterhin geriet die Kunstgeschichte in theoretische Schwierigkeiten, als man den Kunstbegriff, den man an der überkommenen Sakralkunst gewonnen hatte, auf Werke anwendete, die ohne den mythisch-anthropologischen Hintergrund der Vergangenheit entstanden sind. Die problematisch gewordenen Begriffe „Kunst" und „Stil" werden deshalb augenblicklich besonders diskutiert.

Wir haben es also in der Kunstgeschichte nicht nur mit sich entwickelnden Stilen zu tun, wenn wir die Form der Werke analysieren. Auch die immer neuen Reflexionsstufen gesellschaftlichen Bewußtseins stehen nicht allein zur Debatte. Vielmehr gibt es bei aller geschichtlichen Entwicklung Konstanten, die das geistige Gefüge verschiedenartiger Stilepochen bestimmen.

Zwei solcher Konstanten oder Strukturen sollen hier herausgearbeitet werden. Das eine Baugerüst trägt die religiöse und künstlerische Architektur der Tradition. Die andere Elementarform bestimmt das geistige Schaffen der neueren Zeit. In einem ersten Beitrag soll versucht werden, die anthropologischen Strukturen der traditionellen Kunst aufzuzeigen. Diesem Beitrag wird in einem der nächsten Hefte eine Untersuchung der Elementarformen moderner Religiosität und Kunst folgen.

Allgemeine Charakterisierung der alten Symbolik

Die anthropologischen Strukturen der alten Kunst wurden vielfach analysiert und beschrieben. Von der älteren Literatur darf man immer noch an Josef Sauers „Symbolik des Kirchengebäudes" erinnern (Neudruck Münster 1964). „Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger" von Günter Bandmann (Berlin 1951) wäre wesentlich. Schließlich kann man sich in zahlreichen Studien zur Kathedrale, zur Klosteranlage und zur Stadtbaukunst über das Wesen dieser anthropologischen Strukturen informieren. Alle diese architektonischen Anlagen gehen bekanntermaßen von einer „Mitte" aus, von einem „Nabel der Erde" („Omphalos tes ges"). Es ist der Berg der Erschaffung Adams, der eine Schatzhöhle und das Grab des ersten Menschen birgt. Dieser Hügel ist modellgleich dem Berg Moria, dem Berg des Sehers, auf dem Abraham an Stelle seines Sohns Isaak am Neujahrstag den Widder aus dem Himmelsbaum geopfert hat. Von diesem Berg erhob sich nach der Vorstellung der Alten Mohammed auf einem weißen Roß in den Himmel.

Die Wiederholung dieser Mitte bildet in der christlichen Baukunst der Altar mit dem Altarstein über dem Reliquiengrab. Von dort grenzte man einen Bereich aus, den Horizont oder Orbis. Die Richtung der aufgehenden und untergehenden Sonne ergab die Achse des Bauwerks, den Ort des Chors und des Gerichtsportals. Die Kirchenbauten mit Vorhof, Langhaus und Chor, Dantes „Göttliche Komödie" mit „Inferno", „Purgatorio" und „Paradiso" und die emblematischen Musterbücher des Barocks entfalteten diese anthropologischen Strukturen bis ins letzte Detail.

Im Gegensatz zur modernen Geistesgeschichte, deren tragende Strukturen die Person und die Gesellschaft abgeben, baut die Sakralarchitektur der Vergangenheit auf der religiös gedeuteten Welt auf. Wolfram von den Steinen sagt es in kürzester Form: „Ecclesia, die Kirche, das war im alten Sinne nicht der Stand der Priester, nicht eine Organisation der Gläubigen oder eine Anstalt mit benennbaren Zwecken. Ecclesia war die Christenheit, die Christenheit aber war das pochende Herz des sichtbaren Alls."[4]

Die Warburg-Schule hat den anthropologischen Charakter der mythischen Strukturen überkommener Kunst in einem Zeichen zusammengefaßt. Sie signiert ihre Studien mit einem Kreissymbol, in dem ein Mensch mit der Beischrift „mundus-annus-homo" steht. Damit macht diese Schule deutlich, daß sie ihre Arbeiten nicht als musealen und szientistischen Selbstwert begreift, sondern daß sie die Wiederentdeckung der überkommenen Symbolik als wesentlichen Beitrag zu einer unaufgebbaren Anthropologie versteht: Der Mensch erscheint als Exponent von Welt und Geschichte.

Vielleicht darf man „mundus" und „annus" abstrahierend mit Raum und Zeit übersetzen, um den fundamentalen Gegensatz traditioneller und zeitgenössischer Strukturen deutlich zu machen und so über eine vorwiegend ikonographische oder materielle Betrachtung der Bildinhalte hinauszukommen.

[4] W. von den Steinen, Der Kosmos des Mittelalters (Bern, München 1956) 12.

Zur Struktur des Raums

Der moderne Mensch versteht den Raum als homogenes Gebilde, als Realität, die keinen Bruch zwischen qualitativ verschiedenen Teilen zuläßt. Geometrie und Technik dokumentieren diese Raumauffassung. „Der geometrische Raum läßt sich nach jeder Richtung teilen und abgrenzen, aber aus seiner Struktur ergibt sich keine qualitative Differenzierung und folglich auch keine Orientierung."[5] Das Metermaß gibt positiv und negativ gleiche Teile. Eine nur nach diesem Maß gemessene Welt erscheint nivelliert, das heißt, sie wirkt religiös chaotisch. Vor allem aber ist dieser technoide Raum unbegrenzt. Wolfgang Schöne sagt bei der Besprechung der Bilder von C. D. Friedrich und Ph. O. Runge zu diesem Problem: „Der Naturraum ist (in der modernen Kunst) unbegrenzt geworden, seine Grenzen sind gefallen. Er ist damit nicht unendlich im Sinne des Gott eigenen Raumes geworden, sondern nur unbegrenzt im Sinne des Kosmischen. Und da die Sichtbarkeit Gottes im Raum an die Sichtbarkeit von Raumgrenzen gebunden ist, die nur er im Naturraum bauen kann, ist Gott unsichtbar geworden."[6] In dem Bild C. D. Friedrichs „Der Mönch am Meer" (1808) sehen wir ein Beispiel dieses unbegrenzten Naturraums. Ähnliche Beobachtungen kann man in einer Reihe von Romantikerbildern und in Werken der Realisten machen. Die Auffassung der Natur oder des Sichtbaren hat sich mit Beginn des 19. Jahrhunderts grundlegend geändert.

Die Raumkonzeption der traditionellen Kunst ging von anderen Voraussetzungen aus. Sie erfaßte die Welt als eine Ganzheit. Ein seit der ägyptischen Kultur wesentliches Strukturelement der Kunst war deshalb der Kreis. Die Welt der Alten und ihr Raum war begrenzt. In der Bibel wird Gott immer wieder als „Herr des Kreises" bezeichnet[7]. So lesen wir: Er hat den „Kreis unbeweglich gegründet" (1 Chr 16, 30f.; Job 34, 13; Ps 88, 12). Wir „wohnen in dem Kreis" (Ps 32, 8). Sein Glanz und seine Blitze „erleuchteten den Kreis" (Ps 76, 19; 96, 4). Er kennt die „Disposition des Kreises" (Weish 7, 17). „Der Kreis kämpft für ihn" (Weish 5, 21). Er hat den Erdkreis aus „ungeschauter Materie" („materia invisa") geschaffen (Weish 11, 18). Die „Lenker des Erdkreises halten sich für Götter" (Weish 13, 2). „Auf seinem Kleid . . . war der ganze Weltkreis abgebildet."[8] Er richtet den Erdkreis (Ps 97, 9). Er setzt den Tag fest, an dem der Kreis gerichtet wird (Apg 17, 31) und so fort. Die Welt wird gleichsam als geschlossener Raum aufgefaßt, der von Gott umgriffen wird.

Zahlreiche Buchillustrationen veranschaulichen diese Auffassung. Man kann als Bei-

[5] M. Eliade, Das Heilige und das Profane (Hamburg 1957) 14.

[6] W. Schöne, Über das Licht in der Malerei (Berlin 1954) 216.

[7] Es gibt in der Bibel über 70 Texte, die sich mit dem „orbis" („Erdkreis") befassen. Dabei muß man – besonders um die zahllosen mittelalterlichen Bilder zu verstehen – die Vulgata zugrunde legen, weil moderne Übersetzungen das Bild des „Kreises" oft durch andere Ausdrücke ersetzen.

[8] Dieses Bild in Weish 18, 24 spielt auf den Himmelsmantel an, den der Hohepriester oder der Kaiser trug; vgl. R. Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt (1910); dazu E. Houlotte, Symbolique du Vêtement selon la Bible (Lyon 1955).

spiel eine Paradiesesdarstellung von Jean Fouquet aus den Antiquitates Judaicae des Flavius Josephus heranziehen (Paris BN 247 und nouv. acq. 21013, fol 3, um 1400). Über den Stammeltern im Paradies beobachten wir dort den Schöpfergott mit dem Zirkel in der Hand. Der Kreis, den der göttliche Architekt schlägt, ist der Zodiakus, der Tierkreis mit den Sternbildern, die die Welt des Menschen definieren[9]. Die Hagia Sophia ist das bedeutendste Beispiel der Monumentalarchitektur, das diese Raumvorstellung objektiviert. Die Majestas, der Gottmensch im Weltkreis, ist das vornehmste Bild dieser elementaren religiös-anthropologischen Struktur des künstlerischen Schaffens der Vergangenheit.

Die Identifizierung des Raums mit Gott ist kein Gedanke der modernen Philosophie. Platon hat ihn in seinem Höhlengleichnis philosophisch geformt. Er berichtet sogar von dem mystischen Bild, das seinem Gleichnis zugrunde liegt, wenn er sagt, von einigen werde erzählt, „sie seien aus der Unterwelt zu den Göttern aufgestiegen" (Staat, 7. Buch, bes. 521 c). Nach Klemens von Alexandrien geht diese Raumvorstellung auf Moses zurück[10]. Die jüdische Überlieferung trägt sie über Philo von Alexandrien bis in die Kabbala. Es ist der „En-Sof" („Ohne Ende"), von dem wir lesen: „Alles ist in ihm, und er ist in allem."[11]

Erst Max Beckmann, der Philosoph unter den Malern, wird diese Vorstellung in seinen „metaphysischen Kammern" wieder aufnehmen: „Raum – Raum – Raum und nochmals Raum – die unendliche Gottheit, die uns umgibt und in der wir sind. Das suche ich zu gestalten durch die Malerei." Dieser Raum ist für Beckmann „der Palast der Götter"[12].

Johannes von Damaskus lehrt diese Art von Raum von unserem technoiden Raum unterscheiden. Er spricht von einem „topos somatikos" und einem „topos noetos", einem körperlichen und einem geistigen Raum. Er schreibt: „Der Ort (oder Raum) ist körperlich, Grenze des Umgebenden, sofern das Umgebene umgeben wird . . . Es gibt aber auch einen geistigen Ort, wo die geistige, unkörperliche Natur gedacht wird und ist, wo sie zugegen ist und wirkt, nicht körperlich, sondern geistig umgeben wird. Denn sie hat keine Gestalt, um körperlich umgeben werden zu können. Darum ist Gott, da er immateriell und unbegrenzt ist, an keinem Ort. Er selbst ist sein Ort, da er alles erfüllt und über allem ist und selbst alles zusammenhält. Man sagt aber auch, er sei an einem Ort. Ort Gottes heißt der Ort, wo seine Wirksamkeit sich offenbart." Hier also wird dieser Ort schon als Spruchort, als Platz der Mitteilung charakterisiert. „Es heißt aber auch die Kirche Ort Gottes. Denn diesen (Ort) haben wir zu seinem Lobpreis als

[9] H. Schade, Das Paradies und die Imago Dei (Eine Studie über die frühmittelalterlichen Darstellungen von der Erschaffung des Menschen als Beispiel einer sakramentalen Kunst), in: Probleme der Kunstwissenschaft, Bd. 2 (Berlin 1966) 277 und Abb. 45; dazu A. Mazure, Adam et Eve. Le thème d'Adam et Eve dans l'art (Paris 1967) Farbtafel XI.

[10] Stromata V, 73, 1: BKV IV, 182.

[11] G. Scholem, Kabbala, in: Encycl. Iudaica, Bd. 9 (Berlin 1932), bes. 699 bei Ibn Gabbai; dazu ders., Zur Kabbala und ihrer Symbolik (Zürich 1960) 150: „Im Urraum bilden sich die Urbilder des Seins."

[12] P. Selz und P. Beckmann, Sichtbares und Unsichtbares (Stuttgart 1965) 22, 36.

ein Heiligtum ausgesondert; in ihm richten wir auch unsere Bitten an ihn." So erhält der Raum göttliche Qualitäten, denn „jedes Geschöpf wird ja von Gott, seinem Schöpfer, begrenzt" [13].

Es gibt also einen geistigen Raum, der den Alten wesentlicher schien als der technoide Raum. Wir könnten sagen, es ist der Raum als Bild. Dieser Raum als Bild oder Mitteilung bildet den Ort der für uns als Menschen vorrangigen Aktionen. Er besitzt anthropologischen Charakter. Das Verständnis und die Darstellung dieses Raums hat die Kunst der Überlieferung vor allem kultiviert. Ähnliches gilt auch für die Zeit.

Zur Struktur der Zeit

Der moderne Mensch mißt die Zeit mechanisch mit einer artifiziell hergestellten Uhr. Diese Uhr zerlegt die Abläufe in homogene Teile, das heißt in gleichwertige Einzelelemente. Unsere Armbanduhr unterscheidet nicht zwischen Licht und Finsternis. Sie weiß nichts vom Leben des Frühlings und vom Tod des Winters. Die traditionelle Kunst erkannte zunächst in den Gestirnen, im Lauf der Sonne und des Mondes und in dem Gang der Jahreszeiten das Maß der Zeit. So war etwa für Vitruv der Architekt wesentlich Uhrmacher. Er stellte die Sonnen- und Wasseruhren her. Deshalb mußte er die Sternenkunde beherrschen [14]. Aber auch seine Bauten wurden in den Gang der Gestirne eingeordnet. Das Wort „Tempel" und das Wort „tempus" (= Zeit) besitzen den gleichen Stamm [15].

Tatsächlich stellten die Tempel der Alten und die Kirchen der abendländlichen Kunst gewaltige Uhren dar, die die Ordnung der Zeit monumentalisierten. So bildeten die Portale die Tore des Lichts, und die Ost-West-Achse galt als elementare Norm des Bauens. Die Tierkreiszeichen der Monate, die sich in den Stämmen Israels und den Aposteln wiederholten, gehörten zu den Grundvorstellungen des Bauens. Die Bilder der Jahreszeiten schmückten die Kirchen. Der Gesang der Tagzeiten – die Nokturn, Matutin, Prim, Terz, Sext, Non, Vesper und Complet – differenzierte diese Uhr. Es ist das „himmlische Jerusalem", das man nachbaute, und die kosmische Liturgie, die man getreu der Bibel feierte.

Diese Zeit ist, wie Augustinus schreibt, nicht eine bloße Bewegung der Körper im Raum. „Denn wenn wir wirklich die Dauer zu bestimmen suchten, könnten wir es nur vergleichsweise tun . . . Ich messe die Zeit, das weiß ich. Aber ich messe nicht die Zukunft, denn diese ist ja noch nicht, ich messe auch nicht die Gegenwart, denn sie hat keine Ausdehnung im Raum, ich messe auch nicht die Vergangenheit, denn sie ist nicht mehr . . . Ich messe also nicht sie selbst, die bereits nicht mehr sind, sondern ich messe etwas, was sich meinem Gedächtnis eingeprägt hat." Der Geist des Menschen also mißt

[13] Johannes von Damaskus, Darlegung des Orthodoxen Glaubens: PG 94, 849–852: BKV 46, 36 f.
[14] De Architectura, I, 1, 10 und IX, 1 f.
[15] H. Usener, Götternamen (Bonn ²1920) 191 f.; dazu M. Eliade, a. a. O. 43.

die Zeit. „Denn er erwartet, nimmt wahr und erinnert sich, so daß das von ihm Erwartete durch seine Wahrnehmung hindurch in Erinnerung übergeht." Dieser Vorgang im Geist richtet sich „auf das Ganze" [16].

Nur von diesem Ganzen, das Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umgreift, kann ich messen und bin ich gemessen. Damit wird wie bei dem „topos noetikos", dem geistigen Raum, auch in der Zeit das Bild des Kreises sichtbar, der alles umgreift. Der Mensch, der durch die Ausdehnung der Zeit wie in „stürmischem Wechsel zerrissen" wird, kann sich nur verstehen als umgriffen von einer größeren, einheitstiftenden Kraft. Im Anfang, „en arche", beginnt er seinen Lauf, um in diesen seinen Ursprung wieder einzumünden. Deshalb muß er „Stand fassen in Gott, seinem Urbild". Diese Zeit, die sich – wie Platon sagt – nach dem „theein", nach dem Lauf der Gestirne, bemißt, ist deshalb auch „theios", göttlich [17].

Diese „göttliche Zeit" allein bietet die Grundlage für die Feier von Festen. Feste kann man nämlich nicht – wie das heute gelegentlich versucht wird – artifiziell herstellen. Denn, so sagt Philo von Alexandrien: „Gott allein kann in Wahrheit Feste feiern." [18] Das bedeutendste Fest des Christentums und der Menschheit überhaupt ist deshalb das Osterfest. Ostern ist ein Neujahrsfet, das die Schöpfung wiederholt und gegenwärtig setzt. In der uralten Liturgie der Osternacht schlägt man das Feuer aus dem Stein, das heißt aus der „Schetachweja", dem Schöpfungsfelsen, und zündet Fakkeln und Kerzen der Kirche an. Der Kosmos wird erleuchtet. „Lumen Christi" singt der Priester, und das Volk antwortet: „Deo gratias". Die Wirklichkeit des sich im Kreislauf des Jahres erneuernden Lebens gehört zu den elementarsten Erfahrungen des Menschen.

Diese Beschreibung der fundamentalen Strukturen der Anthropologie der traditionellen Kunst, Raum und Zeit, machen wesentliche Unterschiede sichtbar: Die Alten konzipierten Raum und Zeit von der Erfahrung eines Ganzen aus. Die moderne Denkweise geht von der Erfahrung eines Ausschnitts, vom Teil oder Fragment aus. Nach den Vorstellungen und den Begriffen der Vergangenheit wurden Raum und Zeit, „choris", „hora" oder „tempus", wesentlich als Grenze oder als Begrenzung aufgefaßt. Von dieser Raum- und Zeitkonzeption aus definierte man auch den Menschen.

[16] Bekenntnisse, XI, 23–30.

[17] „Es scheint mir, daß die ältesten Bewohner von Hellas allein die für Götter gehalten haben, welche auch jetzt noch vielen Barbaren dafür gelten, nämlich Sonne, Mond und Erde, die Gestirne und den Himmel; wie sie nun dies alles immer in seiner Bahn sich bewegen und gehen sahen, so haben sie sie von dieser Eigenschaft des Gehens (= theein) ‚Götter' genannt. Hernach, als ihnen auch die andern bekannt geworden, haben sie auch diese insgesamt mit demselben Namen angeredet" (Platon, Kratylos, 397 c/d).

[18] Cherub. 86; De spec. leg. II, 41 f. bes. 53.

Zum Begriff des Menschen

Der Mensch, Adam, heißt „der Mann vom Berg" oder „homo", „der Mann aus Lehm". In dem Weltkreis der Alten steht er aufrecht. Er wird als „Mikrokosmos" bezeichnet, der vom „Makrokosmos" umgeben ist. Lactanz spricht von einer Komposition aus Himmel und Erde[19]. Damit wird die Korrespondenz des Lichts der Gestirne zum Licht des Auges und der Seele als geistige Wesenheit angesprochen.

Nach einer alten Deutung der griechischen Vokabel „Anthropos" ist der Mensch ein Wesen, das schaut, oder Gott erkennt. Mythologisch besteht diese Erkenntnis im Anblick der Gestirne und ihres Kreistanzes am Himmel. Philosophisch könnte man sagen, der Mensch ist das Wesen, das seine Existenz in der Zeit begreift und das versteht, daß dieses Sein in der Zeit, in der Dauer des Geistigen, seinen Grund hat. Augustinus sagte: „Ich werde Stand fassen und Halt gewinnen in dir, in meiner Form, durch deine Wahrheit."

Die alten Kulturen haben den Menschen also nicht autonom, nicht aus sich selbst begriffen, sondern als Exponenten der größeren Realität. Die Genesis definierte den Menschen als Bild des Bildes Gottes. Demnach ist der Mensch als Gestalt Bild, ein Verweis auf die ihm vorgegebenen Realitäten von „mundus" und „annus". Hans Jantzen hat diesen Bild- oder Verweischarakter auch formal für die frühmittelalterliche Kunst als wesentlich erkannt. Der ottonische Mensch ist für ihn wesentlich Gebärdefigur, Hinweis auf etwas anderes[20]. Diese Art der Kunst scheint nur möglich durch eine besondere Form der Einsicht, die hier Bilderkenntnis genannt wird.

Zum Begriff der Bilderkenntnis

Vokabeln wie das „Ganze", die „Grenze", die „Gestalt" oder die „Gebärde" belegen, daß bei der Erkenntnis der Alten andere Prinzipien die Priorität beanspruchten als bei unserem „technischen Sehen" oder dem naturwissenschaftlichen Kausalitätsprinzip. Es ist die Erkenntnis „im Bild und Gleichnis", die für die Alten den Vorrang besaß. Diese Bilderkenntnis ist ganzheitlich, geht aus dem Gedächtnis oder der Tradition heraus vor sich und ist wertend. Sie erfolgt also mit unmittelbarer Beteiligung der „Herzkräfte" des Menschen, wie Ernst Buschor es in seinem Aufsatz über das „technische Sehen" formulierte[21]. Im Gegensatz zu der technisch oder materiell aufgefaßten Realität hat das Bild einen ambivalenten Charakter. Es ist mehrdeutig. So kann der Löwe der Bibel den Teufel oder Christus bezeichnen. Martin Luther hat in bedeutsamer Weise die Bilder „a-diaphora", weder gut noch böse genannt[22]. Die Bilder fordern

[19] PL 6, 320.

[20] H. Jantzen, Ottonische Kunst (München 1947) 80 f.

[21] E. Buschor, Technisches Sehen (München 1952).

[22] H. v. Campenhausen, Zwingli und Luther zur Bilderfrage, in: Das Gottesbild im Abendland (Witten 1957) 152 (WA X 3, 35 Invocavitpredigten).

nämlich zur Unterscheidung und Deutung auf. Während die naturwissenschaftlich-technische Erkenntnis eindeutig ist und mit Hilfe des Prinzips von Ursache und Wirkung die Dinge in notwendiger Weise verknüpft, ermöglicht die Bilderkenntnis die Wahl und garantiert die Freiheit.

Deshalb beschreibt das Buch Genesis nicht naturwissenschaftlich die Entwicklung der Welt, sondern baut einen Kosmos von Bildern vor uns auf. Während die Naturwissenschaft die Eindeutigkeit und die Notwendigkeit der Naturgesetze aufzeigt, fordert uns der Bilderkosmos der Bibel und der alten Kunst zur Wahl und zur Entscheidung auf. Mit anderen Worten: Die Bilderkenntnis konstituiert den Menschen als Wesen der Freiheit. Die Norm für dieses Erkennen und kritische Sehen bietet nicht die Gesellschaft, sondern die Einsicht in den Sachverhalt.

Der Mitteilungscharakter der Welt als Norm und Gesetz des Daseins

Die Welt, wie sie die Kunst der Alten verstand, barg eine Mitteilung in sich. Sie wurde nicht nur von einem „unbewegten Beweger" gelenkt. Engel, das heißt Botschafter oder Botschaften, waren in den Gestirnen wirksam. Der Himmel, der Inbegriff der Bibel, war ein Buch[23]. Wir würden sagen, die Welt war psychisiert, von Geist und Geistern bevölkert. Platon sagt: Es ist notwendig, daß die Welt eine Mitteilung ist (Timaios 29b).

Diese Welt als Mitteilung bot die Grundlage für die Tora, die Weisung. Sie war aus den steinernen Tafeln gebildet, die nach Ansicht spätantiker Rabbiner aus dem Sonnenball gehauen waren und die beiden Hälften des Himmels symbolisierten[24]. Sie waren gleichwertig mit dem Schöpfungsfelsen, der „Schetija" oder „Schetachweja", auf dem Tempelberg – eine Symbolik, die im Jakobsstein den Stufenberg der orientalischen Türme wiederholt. Moses sah auf dem Sinai den „Thronstein Gottes" als Kristall oder Saphir am Himmel (Ex 24, 9 f.; Ez 1, 26–2, 1; Offb 4, 2).

Das Grundgesetz der Alten bestand also in der Sache als Mitteilung, nicht in der Konvention der Gesellschaft. Die Symbolik des Steins als Bild der Norm reicht vom ägyptischen „Maat" (Gottheit der Wahrheit) über die Tora bis zum Gral[25]. Wenn Christus Petrus als Stein bezeichnet, auf den er seine Kirche bauen will, steht er in dieser Tradition. Im Jakobsstein des englischen Throns, im Orphanos der Kaiserkrone, im Pranger und im Mittelpunktstein der alten Städte sollte diese Gesetzeskraft der Welt als Mitteilung ihren Ausdruck finden: „Perum voco – Ich rufe den Stein", sagte

[23] Offb 6, 14: „Der Himmel wich zurück wie eine Buchrolle, die sich zusammenrollt"; vgl. dazu etwa Giotto in der Arenakapelle zu Padua.

[24] Strack-Billerbeck II, 355 f.

[25] H. Bonnet, Art. Maat, in: Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte (Berlin 1952) 430–434: Göttin, oft „mit Uräus und dem Sonnenauge anschaulich gemacht"; S. Morenz, Ägyptische Religion (Stuttgart 1960) 120 f.: „Geradheit des ägyptischen Thronsockels", „Urhügel"; dazu H. Schade, Der Stein unter dem Thron Gottes, in: Geist und Leben 36 (1963) 115–127.

der Angeklagte des Mittelalters[26]. Die Sache entscheide, nicht die Gesellschaft oder gar die öffentliche Meinung. Diese Gesellschaft wird erst durch die Sache oder das Heiligtum gegründet.

Das „Fanum", die „Sache, die spricht", als Konstitutiv der Gesellschaft

Gesellschaft wird nach Meinung der Alten nicht in Konventionen allein begründet, sondern in der „Verfassung des Weltalls"[27], die auch die Norm für den Tempelbau liefert. Sicher haben Gedanken sozialer und nutzungsdynamischer Prägung, die man heute selbst für den Sakralraum normativ macht, ihre Berechtigung. Primäre Grundlage für den Kirchenbau können sie nicht bieten; denn Gesellschaft oder Gemeinde entsteht erst durch den Mitteilungscharakter der Sachen oder den Deutungswert der Welt. Jeder Dialog, jede gesellschaftliche Entscheidung oder Rechtsprechung braucht eine Norm oder einen Prüfstein. Vereinbarungen gibt es nur, wenn zwei oder mehrere Menschen in einem Dritten, einer Sache, ein Gemeinsames finden. Unsere Aussagen und unsere Verträge sind wesentlich durch ihren Sachbezug begründet. Die Welt, die sich mitteilt, entscheidet, wessen Aussagen zutreffen. Wie beschaffen ein Bauwerk ist, ob in diesem Raum sich Bücher oder Früchte befinden, kann die Mehrheit oder die öffentliche Meinung nicht entscheiden, sondern nur die Anschauung der Sachen selbst, die Realität, die sich mitteilt; denn die Sachen besitzen einen logischen, worthaften Charakter.

Selbst wir, im Zeitalter der Absprachen und der Konventionen, nennen noch heute diese Art zu sehen und zu urteilen objektiv, das heißt, von der Sache her bestimmt. Persönlichkeit oder Gesellschaft können diese Norm nicht bieten. Friedrich von Spee macht in seiner „Cautio criminalis" – dem mutigen Buch gegen den Hexenwahn und dem klassischen Werk gegen jede Massenpsychose – die „großen Gelehrten oder Prälaten mit viel Autorität und Titeln" mit für diese Vorgänge der Hexenverbrennung verantwortlich. Denn solche Leute unterdrücken „mit ihrer Autorität alle anderen und bringen es auf diese Weise leicht dazu, daß einzig und allein ihre Ansicht durchdringt"[28]. Noch weniger kann man sich auf Mehrheiten berufen. Das dokumentieren die Diktaturen mit ihren hundertprozentigen Wahlergebnissen.

Nicht das Praktikable, sondern der Mitteilungscharakter der Welt offenbart die Wahrheit. Die Alten nannten diesen Offenbarungscharakter „fas" oder „fanum", das, was sich mitteilt. Im Alten Testament lesen wir von einem „Spruchort". Das, was diesen Deutungswert zugunsten des Gebrauchswerts zurücktreten läßt, nannten sie

[26] W. Müller, Die heilige Stadt. Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und die Mythe vom Weltnabel (Stuttgart 1961), bes. 213 f.

[27] Leben Mosis II (III) 72–77; 117 (Philo von Alexandrien).

[28] Fr. v. Spee, Cautio Criminalis oder Rechtliches Bedenken wegen der Hexenprozesse (Deutsche Ausg. Weimar 1939) 51 (16. Frage).

„pro-fanum“ [29]. Das Heilige der Tradition ist also nicht die Funktion einer altertümlichen Gesellschaftsordnung, wie es uns Karl Ledergerber in seinem geistreichen, aber historisch wenig verbindlichen Buch „Kunst und Religion in Verwandlung“ (Köln 1961) zu erklären suchte, sondern dieses Heilige besteht vor allem im Mitteilungscharakter der Schöpfung [30]. Ohne diesen Offenbarungscharakter gibt es keine Wahrheit und keine verbindliche Gemeinsamkeit. Das heißt, Gesellschaft wird nur durch den „Mitteilungscharakter der Sachen“ gestiftet.

Es ist auch wenig wahrscheinlich, daß die Menschheit der Vergangenheit so intensiv den Deutungswert und den Symbolgehalt aller Vorgänge nur aus Unkenntnis oder Furcht kultiviert haben sollte. Auch die Alten wußten, daß Straßen und Industrieerzeugnisse die Ernährung und das Leben materiell sichern. Und doch haben sie einen Großteil ihrer Kräfte für den Bau von Heiligtümern verwandt. Diese Bildwerke, die wir heute mit dem unzureichenden Begriff Kunst bezeichnen, sicherten den Sinn und die Ordnung des menschlichen Daseins, das heißt, sie konstituierten Kultur. Die zivilisatorischen Werte schienen ihnen dieser Kultur gegenüber zweitrangig.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Die Alten verstanden den Menschen als Exponenten von „Welt“ und „Jahr“, als Wesen, das Raum und Zeit zur Kenntnis nimmt und übersteigt. Dieser Mensch selbst war durch seinen Bild- und Verweischarakter geprägt. So wurde er zur „Gebärdefigur“, die über sich hinausweist. Der Mensch ist auch „Anthropos“, das heißt ein Wesen, das schaut, das in Gestalt und in Bild erkennt. Dieses Schauen im Bild bietet durch seinen ambivalenten Charakter eine Erkenntnis, die Wahl ermöglicht. Die Bildwelt der Bibel und der traditionellen Kunst ist der anthropologische Ort der Freiheit. Im Anblick der Gestirne blieb jeder unabhängig von der öffentlichen Meinung, und als Kind des Himmels war der Mensch göttlichen Ursprungs. Der Mitteilungscharakter der Welt bildet auch die Grundlage für jedes Gesetz. Nur durch das „Fanum“ und die Sachbezogenheit gibt es Gesellschaft. Die moderne Kunst und die zeitgenössische Religiosität sehen wesentlich andere Voraussetzungen für ihr Wirken als normativ an.

[29] Auch wenn man das Wort nicht von „phemi“ oder „fari“, sondern von „phaino“ (scheinen, sichtbarmachen) ableitet, bleibt die Interpretation bestehen. Sie ist dann nicht akustische, sondern optische Mitteilung. Vgl. Walde-Hofmann, Lateinisches etymologisches Wörterbuch (Heidelberg [3]1938) Bd. 1, 453–455.
[30] Vgl. dazu H. Schade, in dieser Zschr. 171 (1962/63) 274–289; ders., Gestaltloses Christentum (Aschaffenburg 1971) 144 f.

Heinrich Fries

Ökumenisches Amtsverständnis?

Karl Rahner hatte sich als einer der ersten zu dem Memorandum der ökumenischen Universitätsinstitute über Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter geäußert (Frankfurter Allgemeine Zeitung, 14. 2. 1973). Dabei hatte er folgendes gesagt: „Von katholischer Seite sollte man dieses Memorandum sehr ernst nehmen und nicht zu schnell mit der Erklärung abwürgen, es sei vom katholischen Dogma her unannehmbar. Das nämlich müßte erst genau bewiesen werden. Und solange dies nicht geschehen ist, müßte für einen wirklich ökumenisch denkenden Christen ein solches Memorandum, das die ökumenische Sache erheblich weiterbringen könnte, die Präsumption haben. Macht man sich nämlich eine wirkliche geschichtlich haltbare Vorstellung von der ‚Stiftung' der Sakramente durch Jesus, von der genaueren Natur des ‚göttlichen Rechtes' in der Kirche, von der Veränderlichkeit des Zeichens einer Amtsübertragung, vom Unterschied zwischen Amtsvollmacht und ihrem konkreten Träger und der Amtsübertragung und so weiter, dann kann man die hier vorgetragenen Thesen nicht so leicht als für die katholische Theologie heterodox abtun."

Diese Gedanken haben Rahner nicht mehr losgelassen – dies wohl um so weniger, als das Memorandum im Zeichen heftiger Diskussion stand und vor allem auf katholischer Seite mehr Ablehnung als Zustimmung erfuhr. „Dem Verfasser", so erklärt Rahner in seiner Schrift: „Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis"[1] „will scheinen, daß die Antwort, die die Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz darauf gegeben hat, entweder zu schnell mit der Frage in einem ganz bestimmten Sinn fertig geworden ist oder wenigstens bei ihrem Leser den Anschein erwecken könnte, gerade wenn er gewillt ist, einer solchen irgendwie lehramtlichen Erklärung das ihr zustehende Gewicht auch wirklich zuzubilligen" (9).

Rahner wendet sich in seinen Überlegungen weder den Einzelthesen noch den Vorstudien oder den Methoden und Begründungen des Memorandums zu, sondern – das allerdings – der Sache selbst: Der Frage einer möglichen gegenseitigen *Anerkennung der Ämter und ihrer Ausübung* durch „die heutigen christlichen Großkirchen".

Das Besondere dieser Studie ist, daß sie *vom Standpunkt der katholischen Theologie* und der sie bestimmenden Prinzipien und Faktoren aus Fragen bzw. Vorfragen stellt, daß sie sich mit dem Gegebenen oder Gegenwärtigen als einer endgültigen und nicht mehr hinterfragbaren kirchlichen und theologischen Position nicht einfach zufrieden gibt, daß sie auf dem Recht der Frage besteht: „Man wird doch wohl noch fragen dür-

[1] Freiburg: Herder 1974. 93 S. (Quaestiones Disputatae. 65.) Kart. 12,80.

fen." Diese Position ist ebenso legitim wie wichtig; es sollen ja für ein katholisches Denken weitere Möglichkeiten und Horizonte eröffnet werden. Das Ergebnis dieser Quaestio disputata ist – wie könnte es auch – keine fertige Antwort, sondern ein Bündel von Fragen, die allerdings über ihre Ziele und erkennbaren Ergebnisse keinen Zweifel lassen. Rahner ist der Meinung, daß es keinen theologischen Grund zur Stagnation gibt, noch weniger einen Anlaß, in der Frage der Anerkennung der Ämter mit F. Chr. Baur bzw. den Schmalkaldischen Artikeln zu sagen: „So sind und bleiben wir auf ewig geschieden." Oder positiv gesagt: „Die Überlegung läuft darauf hinaus, daß die Kirche auf dem Gebiet der Sakramente viel mehr ‚kann' (und vielleicht auch in einer ‚Ökonomie' tut), als ihre Schultheologie reflex und ausdrücklich davon weiß." Dadurch ist die Frage nach den Möglichkeiten „und die Frage nach den (implizit und vor allem explizit von der Kirche gesetzten) Wirklichkeiten auseinanderzuhalten" (12).

Diese Unterscheidung gibt die Folie für Rahners Fragen ab und hilft die heute teilweise erkennbaren Blockierungen wieder freizulegen.

Wesensrecht der Kirche

Rahner geht seiner Frage an Hand von Modellen nach. Das Kapitel mit der Überschrift *„Das Wesensrecht der Kirche als Grundlage der hierarchischen Struktur der Kirche"* beginnt er mit der ihm einmal von einem evangelischen Theologen – es ist Edmund Schlink – gestellten Frage, ob nach Sibirien verbannte Christen, die einsam und ohne ordinierten Priester leben, also sich in einer außerordentlichen Situation befinden, das Abendmahl des Herrn feiern können. Rahner berichtet – als Beitrag zu seiner theologischen Biographie –, was er auf diese Frage früher gesagt hat (bzw. hätte): es gibt die „geistliche Kommunion", und was er dazu heute sagt: „Ist etwas, worauf die Theologen insistieren, um die normale kirchliche Gestalt pflichtmäßiger Art zu verteidigen, was aber ein Normalchrist nicht mehr realisieren kann, so wichtig, daß man der sibirischen Eucharistiefeier, deren Sinn und Bedeutung man wahrhaft deutlich machen muß, das Wort Sakrament verweigern muß, bloß um den Unterschied zwischen beiden Zeichen zu unterstreichen, den ja niemand leugnen muß und will? Läßt man da nicht Gott, der eine inkarnatorische, geschichtliche, worthafte, gesellschaftliche Ordnung der wirksamen Gnade gewollt hat und nicht nur eine auch ‚ohne' mögliche Gnade, über seine eigenen Normen, die er doch für uns und nicht für sich gegeben hat, stolpern? Und, das ist die Hauptsache, um die es bei diesen Fragen (mehr nicht!) geht: Sollte man nicht darüber nachdenken, warum und wie ein solches Zeichen im außergewöhnlichen Fall (dessen Außergewöhnlichkeit natürlich wieder die verschiedensten Weisen haben kann) seine sakramentale Würde und Kraft haben kann?" (19)

Bei der Kritik am Memorandum wurden vor allem zwei Bedenken geltend gemacht: „Über die rechtliche Verfassung der Kirche und damit über die Ämter und ihre Weitergabe in der Zeit des Neuen Testamentes wisse man zu wenig Genaues, als daß

man von daher Schlußfolgerungen für die heutige Situation gewinnen könne" (20). Umgekehrt werde im Memorandum „die spätere explizite und eindeutige Glaubensüberzeugung der römisch-katholischen Kirche über das Amt (und so die Verfassung der Kirche überhaupt) unterbewertet". Dazu fragt Rahner: Kann man sich einfachhin problemlos an den heutigen theologischen Besitzstand halten? Wäre das nicht theologischer Positivismus? Könnte die *Undeutlichkeit im Neuen Testament und in der apostolischen Zeit* als solche vielleicht *auch eine positive Bedeutung* haben: im Sinn einer größeren Möglichkeit in der konkreten Verwirklichung, so daß erkennbar wird, daß „auch für einen katholischen Theologen in der Ämterfrage das theologische Manövrierfeld viel größer ist als man gewöhnlich denkt" (22). Rahner ist der Meinung, daß auf diesem Gebiet vieles nicht einfach durch den Willen Gottes und Christi so ist, wie es geworden ist, wie es sich entwickelt hat und wie es heute ist. An diesem Prozeß sind viele geschichtliche Elemente und Faktoren beteiligt.

Zur Erhellung dieses Tatbestands legt Rahner keine Beweise im einzelnen vor, sondern stellt Überlegungen an, die einem solchen möglichen Beweis vorausliegen. Er geht davon aus, daß es für die katholische Ekklesiologie nicht möglich ist, alles Recht in der Kirche auf Primat und Episkopat zurückzuführen. Grundlage aller positiven Rechtsetzungen ist vielmehr *ein Recht, das aus dem Wesen der Kirche fließt und mit ihm gegeben ist;* es ist dabei ähnlich wie im Fall „Naturrecht und positives Recht".

„Gibt es eine Wirklichkeit Kirche, die ihrer notwendigen Strukturierung in auf ihre Legitimität zu befragenden einzelnen Ämtern vorausliegt und schon so unter Umständen rechtliche Akte legitimiert, auch wenn der, der sie setzt, allein gemessen an der expliziten Ämterstruktur und deren Erfordernissen, an sich dazu nicht befähigt ist? Wie soll man sonst erklären, daß ein Häretiker gültig tauft?" (24) Zu einer ähnlichen Überlegung kommt Rahner in der Reflexion über die Frage der Papstwahl, „die ein fundamentales Rechtsgeschehen in der Kirche ist und ohne Papst geschieht". An diesem Punkt zeigt sich, daß der Papst mit seiner Vollmacht auf einer Wirklichkeit beruht, die nicht mit ihm identisch ist, sondern die ihm vorausgeht.

Daraus folgt: *„Die Kirche als ganze ist der eigentliche und ursprüngliche Träger aller Gewalten,* die in ihr in den jeweiligen Trägern gegeben sind; sie ist mit ihrer ganzen Wirklichkeit an Geist und Glaube die Wirklichkeit, der Raum, in dem so etwas wie die Vollmachten ihrer Amtsträger überhaupt nur gegeben sein können" (28).

Mit Hilfe dieser theologischen Reflexion erklärt Rahner die Vorgänge, die zur Behebung des Schismas auf dem Konstanzer Konzil (1414–1418) führten oder die Fragen, die sich im Fall eines häretischen Papstes stellen; er ventiliert des weiteren die Frage, ob man bei der Unterscheidung des Inhalts einer Vollmacht von einem Träger dieser Vollmacht sicher sagen kann, daß z. B. eine Bezweiflung oder Leugnung eines notwendig „monarchischen" Episkopats oder Primats vom ordentlichen Lehramt her als häretisch zu qualifizieren sei.

Im Blick auf die Verfassung der Kirche stellt sich das Problem: Sind die am Ende der apostolischen Zeit der Kirche sich zeigenden *Strukturen der Kirche* mit allen ihren

Faktizitäten *iuris divini* und deshalb unabänderlich, und müssen sie vom Stifterwillen Jesu her notwendig so bleiben? Sind sie nicht einfach durch die kulturellen und gesellschaftlichen Gegebenheiten der Umwelt der werdenden Kirche zu erklären? „Es ist eben doch ziemlich vieles noch dunkel in der dogmatischen Lehre von der Verfassung der Kirche, wenn man nicht alles, was faktisch ist, sofort als schon unbedingt Seinmüssendes empfindet oder meint, die Unterscheidung zwischen ius divinum und ius humanum in der faktischen Verfassung der Kirche ohne deutlich reflektierte Kriterien vornehmen zu können, oder der stillschweigenden Überzeugung ist, so ungefähr alles, was in einem unreflektierten Empfinden in der heutigen Kirche als immer bleibend gedacht wird, sei von daher schon endgültige Glaubensüberzeugung der Kirche oder ein Dogma vom ordentlichen Lehramt her. So kann man aber nicht denken, weil man einerseits weiß, daß diese konkrete Verfassung der Kirche geworden ist und dazu auch ihre Zeit gebraucht hat, und weil anderseits die ursprünglichste Offenbarung des Christentums als solchen in der Erfahrung Jesu als des Gekreuzigten und Auferstandenen und somit des absoluten Heilbringers und in sonst nichts besteht" (35).

In diesem Zusammenhang macht Rahner auf folgenden Tatbestand aufmerksam: „Für die vorchristliche Zeit haben die Theologen ein Natursakrament konstruiert, um auch Kinder durch den gesellschaftlich-geschichtlich sich inkarnierenden Heilswillen Gottes erreicht werden zu lassen. Für den Neuen Bund, der doch der der größeren und inkarnierteren Gnade sein soll, ließ man die ungetauft sterbenden Kinder in den Limbus abwandern. Man läßt den Heilswillen Gottes, der doch allgemein und infralapsarisch sein soll, über sein eigenes Gesetz der Taufe stolpern, wenn die normale Taufe nicht gegeben sein kann, man läßt die Gnade nicht über den Ritus hinauswirken. Und (das ist für uns hier wichtig): man gibt sich keine Mühe, ein dem Natursakrament analoges Heilsmittel vom Wesen der Kirche aus zu denken, durch das die Heilsgnade an solche Kinder vermittelt werden kann. Warum sollte es so etwas nicht geben? Ist der Neue Bund ärmer als der Alte? Werden in ihm weniger Menschen, und zwar in einer mindestens quasisakramentalen Weise, gerettet als im Alten?" (37)

Rahner schließt dieses Arrangement von Fragen so ab: „Kann man sich nicht ein *Rechtssubjekt Kirche* denken, das der eigentlich vollendeten hierarchischen Verfassung der Kirche im katholischen Sinne noch vorausliegt, auch wenn es sich in diese konkrete Verfassung legitim hineinkonkretisiert hat und auch so ‚an sich' für alle verpflichtend ist? Kann man sich nicht denken, daß von diesem ursprünglicheren Wesen, das ja auch das Papsttum tragen und auch ihm gegenüber wenigstens in bestimmten Fällen auch rechtlich aktiv werden muß, stillschweigend auch andere Rechtssetzungen ausgehen, ausgehen können und wegen des Heilswillens Gottes allen Menschen gegenüber unter bestimmten Voraussetzungen und in bestimmten Situationen ausgehen müssen, ohne daß dadurch jene Konkretheit dieses Wesens der Kirche geleugnet werden muß, in die hinein sich dieses Wesen in Raum und Zeit wesensgemäß entfaltet hat? Kann es (eine zweite Grundfrage, die sich schon ergeben hat) vielleicht doch so sein, daß es Adressaten der Bevollmächtigung zu bestimmten sakramentalen Akten von diesem

ursprünglichen Wesen der Kirche her gibt, Adressaten, die nicht einfach in der genau selben Weise (‚monarchisch' usw.) konstituiert sind, wie es legitim und darum an sich für alle verbindlich in der katholischen Kirche geschieht, und die doch Träger einer solchen Bevollmächtigung sein können unter bestimmten Voraussetzungen und in bestimmten geschichtlichen Situationen? Sind die Ebene, auf der man in der Ämterfrage doch meist allein argumentiert, und der Ausgangspunkt, von dem aus man dies tut, wirklich die einzigen, die in Frage kommen? Oder gibt es einen Ausgangspunkt auf einer Ebene, die tiefer liegt und doch auch rechtliche Wirkungen haben kann? Nochmals: Fragen, nicht mehr. Es muß hoffentlich nicht noch lang betont werden, daß die Überlegungen über eine denkbare Flexibilität der Ämterstruktur in der katholischen Kirche von Bedeutung sind für die ‚Ämterfrage', die das Thema aller dieser Überlegungen ist. Wenn eine solche Flexibilität mit dem Wesen der Kirche auch nach katholischem Kirchenverständnis vereinbar ist, dann darf man nicht von der stillschweigenden Voraussetzung in der ‚Ämterfrage' ausgehen, nur solche Ämter in den anderen Kirchen kämen eventuell für eine Anerkennung als legitim in Frage, die genauso strukturiert sind, wie es faktisch heute die Ämter in der katholischen Kirche sind" (38 f.).

Die anderen Überlegungen Rahners als weitere Entfaltungen dieses Grundgedankens können nicht mehr in gleicher Ausführlichkeit vorgestellt werden. Genannt sei noch die Überschrift: *„Recht als Anerkennung schon bestehender Wirklichkeit"*. Was steht, so wird gefragt, „eigentlich der Auffassung entgegen, die so gedacht wird: Die gültige Geweihtheit eines Priesters oder Bischofs ist dann gegeben, wenn er als solcher widerspruchslos von der kirchlichen Gesellschaft anerkannt ist? Diese faktische öffentliche Anerkanntheit eines Bischofs oder eines Priesters von seiten der Kirche konstituiert dessen gültige Ordiniertheit" (41). „Wenn man aber eine fast physikalisch von ganz bestimmten Bedingungen allein abhängige Weihe sich so vorstellt, daß die Weihe selbst trotz eines unangefochtenen Status in der Kirche ungültig ist, wenn diese oder jene Bedingung aus was immer für Gründen nicht erfüllt ist, würde man eigentlich sakramental sehr ‚gefährlich' in der Kirche leben, wäre dauernd in diesem Bereich von Rechtsunsicherheit bedroht, müßte eine nicht recht glaubwürdige Providenz Gottes zur Verhinderung des Abbruchs sakramentaler Sukzessionsketten postulieren. Dann hätte man doch diese Bedingungen für eine gültige Weihe früher sehr minuziös präzisieren müssen. Aber dies hat man früher nie für notwendig gehalten" (42).

„Bona fides" als ekklesiologische Größe

Das Thema seiner Quaestio disputata geht Rahner noch von einer anderen Seite an: von der gemeinsamen Heilswirklichkeit in den getrennten Kirchen, und zwar nach der Auffassung der katholischen Kirche selbst. Dabei bringt Rahner den Gedanken der gesellschaftlich kollektiven „bona fides" in Anschlag, den man heute – im Gegensatz zur Zeit der Entstehung der Spaltung – zugrunde legen und in seiner Konsequenz

beachten muß. Diese Perspektive ist noch verhältnismäßig neu. Man sah lange Zeit – eigentlich bis zum Zweiten Vatikanum – die „sicher unbefangenen Kinder so an, wie man die Väter angesehen hatte, denen man keine Unschuld und Unbefangenheit zutraute" (47).

Die Anerkennung der so verstandenen bona fides hat eine theologische und ekklesiologische Relevanz, sie schafft „bei aller noch gegebenen Trennung eine Einheit ekklesiologischer Art" (48).

Wenn man aber diese „bona fides" so sieht, „daß sie in den getrennten Kirchen überall den heilschaffenden Glauben bestehen läßt oder mit ihm sachlich identisch ist, dann sagt man implizit, daß die getrennten Kirchen (als ganze, ohne Urteile über die einzelnen als solche) keine Wirklichkeit trennt, die in die letzten Tiefen der heilshaften Existenz hinabreicht und da das Heil unmöglich machen würde" (48).

Im Anschluß daran formuliert Rahner wiederum eine Frage: „Ist das ekklesiologische Milieu dieser nur in der genannten Weise getrennten Kirchen – immer von einer katholischen Sicht aus gesehen – nicht so, daß Akte, die in ihm geschehen und von ihm getragen werden, wenn sie als solche (mindestens ex nunc) von der katholischen Kirche anerkannt werden, gültige und wirksame Akte sakramentaler Art sind? Warum sollte man diese Frage nicht positiv beantworten dürfen? Warum sollte eine solche Anerkennung unmöglich sein? Und wenn im letzten solche Handlungen als gültige anerkannt werden, und wenn sie gültig sind, weil sie anerkannt werden, und wenn sie anerkannt werden können, weil der normale Ritus der Amtsverleihung nicht notwendig auch in außergewöhnlichen Fällen der einzig legitime ist und weil ein möglicher Träger solcher Amtsvollmachten auch in den getrennten Kirchen in einer wenigstens vom Wesen der Kirche nicht von vornherein ausgeschlossenen Struktur vorhanden ist, kann man dann nicht sagen, daß die Träger solcher Handlungen ein Amt haben? Oder wenn man das Wort ‚Amt' nur für die Beauftragtheit derer reservieren will, die diese Beauftragung, d. h. die Möglichkeit der Setzung von sakramentalen Akten, auf die in der katholischen Kirche ‚normale' Weise erhalten haben (und nicht nach Art einer sanatio in radice; dies aber in dem oben angedeuteten Verständnis), dann könnte man unter Vermeidung des Wortes ‚Amt' immer noch die Sache selbst, d. h. die Gültigkeit dieser sakramentalen Handlungen, anerkennen und durch *Anerkennung* gültig machen (quoad nos!), weil sie einerseits in einem ekklesiologischen Milieu geschehen, in dem solche anerkennbaren Akte möglich sind und anderseits – damit kommen wir zur radikaleren Frage – ex supposito von der Kirche, d. h. jetzt von ihrem rechtschaffenden Grundwesen her, schon anerkannt werden und darum gültig sind" (52 f.).

„Warum muß man Handlungen in den getrennten Kirchen einen sakramentalen Charakter absprechen, wenn dessen Legitimität zwar nicht von den (sinnvoll, ja notwendig erforderlichen) normalen Gesetzen sakramentalen Tuns her legitimiert werden können, wohl aber von einer Legitimität durch das Grundwesen der Kirche, das auch rechtschaffend gedacht werden kann?" (54)

Taufe und Abendmahl

Von der Frage der Gültigkeit der *Ketzertaufe* ausgehend fragt und sagt Rahner: „Könnte man nicht sagen: Was die Kirche im Ketzertaufstreit im dritten Jahrhundert hinsichtlich der Taufe der Häretiker getan hat, das sollte sie heute in seinem Sinn und seiner Tragweite und inneren richtigen Begründung deutlich reflektieren und dann erkennen, daß sie das auch (grundsätzlich; Einzelheiten und konkretere Voraussetzungen einer solchen expliziten Anerkennung stehen hier nicht zur Debatte) heute hinsichtlich der Ämter und der sakramentalen Vollzüge anderer Art in den getrennten Kirchen tun könne und müsse (weil sie es, die heilige und barmherzige, in einem Akt ihres Wesensrechts schon immer getan hat, weil sie es tun muß)?“ (56)

Dann geht Rahner zur Frage des *Abendmahls* über: „Ist die Möglichkeit der gültigen Abendmahlsfeier nicht ebenso eine heilswichtige Sache (wenn man vom Neuen Testament herkommt) wie die Taufe, eine Feier, auf die doch getaufte Christen ein Recht haben? Sollte eine solche Möglichkeit nicht stillschweigend vom Wesen der Kirche her anerkannt sein und darum auch explizit anerkannt werden? Wenn in den ‚normalen‘ Fällen der kirchlichen Eucharistiefeier deren gültige Wirklichkeit auf dem Willen beruht, den die Kirche selbst (bei der Ordination oder, eigentlich besser: bei der habituellen Anerkennung – wenn auch nach den normalen Regeln der Ordination – des Priesters durch die Kirche) setzt, warum sollte es ihrer Zuständigkeit entzogen sein, diesen Willen auf eine andere Weise zu setzen und auch zusätzlich zu manifestieren und dadurch diese Rechtswirklichkeit in der Dimension zu setzen, die ihr selbst viel näher und von ihr viel weniger getrennt ist als die Dimension, in der der taufende Heide oder auch der taufende Ketzer sich befindet, den die Kirche unter Umständen als malae fidei betrachtet und ihm die Tauffähigkeit doch nicht aberkennt?“ (57 f.)

Gestaltwandel der Sakramente

Das Grundanliegen, daß in der Frage von Amt und Sakrament mehr Möglichkeiten gegeben sind als die heute tatsächlich gültigen und geschichtlich gewordenen, daß die Flexibilität grundsätzlich nicht dort aufhören muß, wo sie faktisch in der heutigen Praxis endet, macht Rahner noch einmal deutlich im Blick auf den *geschichtlichen Gestaltwandel der Sakramente:* der Laienbeichte, des Taufritus, des Firmspenders, der Krankensalbung, des Zeichens der Ordination. Diese Variabilität und die damit verbundene Problematik ist nach Rahner nur erklärbar, wenn „man schlicht und mutig sagt, daß die Sakramente (bei allen schon oben zugegebenen historischen Verbindungen solcher sakramentaler Akte mit dem historischen Jesus) Artikulationen des Grundwesens der Kirche auf den einzelnen hin in dessen existentiell bedeutsamen Situationen sind, die Sakramente auf diese Weise ihr Wesen und ihre Herkunft von Jesus Christus haben und darum aber auch in einem viel größeren Maße in der Ver-

fügung der Kirche stehen, als es an den faktischen Variationen der Sakramentenspendung allein abgelesen werden kann, so daß der faktische und reflex erfaßte Umfang dieser Variationen sich nicht deckt mit dem grundsätzlich möglichen Umfang" (62).

Wiederum folgert Rahner, daß wir im Blick auf unser größeres historisches Wissen in dieser Sache unbefangener und mit praktischem Mut mit einer größeren Variationsbreite im sakramentalen Geschehen rechnen müssen.

Rahner bezeichnet seine Überlegungen wiederholt als eine „Fahrt ins Blaue" – das sollte man indes nicht als „Aufhänger" für eine billige Kritik nehmen, wie es bereits geschah –, so auch am Ende seiner Überlegungen. „Wir wollten eigentlich nur Fragen stellen und zeigen, daß vieles noch lange nicht so klar ist, wie man manchmal in einer zu beruhigten und positivistisch denkenden Theologie meint. Diese Überlegungen sind so, daß, wer will und von vornherein seiner traditionellen Meinung sicher ist, nur zu leicht behaupten kann, hier gehe alles wie Kraut und Rüben durcheinander und werde darum nichts ‚bewiesen'. Wer so denkt, sollte, so meine ich, allerdings auch sein Gewissen prüfen, ob ihm viel daran liegt, daß die Arbeit an der Einigung der Kirchen wirklich konkret weiterkommt und der Wunsch danach nicht nur ein Lippenbekenntnis ist, das heute in den Kirchen nun einmal zum guten Ton gehört. Es sind nur Fragen gestellt. Aber solche, die man ernsthaft erwägen sollte" (64 f.).

Unterwegs zur Einheit

In einer Schlußüberlegung: *„Trennung als geistgetragenes Unterwegs zur Einheit"* faßt Rahner seine Fragen und das in ihnen nicht verborgene Ziel noch einmal zusammen unter dem großen systematischen Aspekt der Kirche als „Sakrament für das Heil der Welt" und der darin angelegten universalen Dimension. „Insofern der Geist zur Kirche gehört und doch überall wirksam ist, wo Heil geschieht, kann man sagen, daß die Kirche (als Einheit und Zeichen) ‚ausstrahlt' und ausstrahlend auch dort noch wirksam ist, wo sie nicht in ihrer vollen gesellschaftlichen Struktur handelt, nachweisbar und greifbar ist."

Das hat zur Folge, daß unbefangen gesagt werden kann: daß der Geist Gottes überall in der Welt Kirchliches bildet und schon gebildet hat, das er weiter auf dem Weg zur vollen Einheit bewegt. „Wenn es daher Ämter und mindestens sakramental (wenn auch vielleicht ohne das Wort selbst) sein wollende Vollzüge in diesen ‚getrennten' Kirchen gibt, warum sollen sie oder wie könnten sie nicht nur als Vorkommnisse und Gegebenheiten betrachtet werden, in oder bei Gelegenheit deren der Geist Gottes wirkt (was heute niemand mehr grundsätzlich bestreitet), sondern auch selbst als vom Geist bewirkte (wenn auch auf die Einheit hin)? Wenn aber dies, warum sollten dann diese Ämter grundsätzlich nicht als legitim (mit dem Vorbehalt ihrer Hingeordnetheit auf eine Einheit und Integration in der ganzen einen, auch petrinischen Kirche)

betrachtet werden, warum sollten sakramental sein wollende Vollzüge, als vom Geist begleitet und auch als solche bewirkt, nicht als sakramental betrachtet werden?" (71)

Zum Schluß stellt Rahner noch einmal ausdrücklich fest, daß er seine Überlegungen von einem spezifisch katholischen Gesichtspunkt aus vorgenommen habe und daß dies unumgänglich sei, wenn man einen Brückenschlag versucht, der vielleicht von der anderen Seite her als umständlich, lästig und mühsam empfunden wird. Aber ohne Brückenschlag geht es nicht, wenn auch das Unternehmen auf den verschiedenen Ufern verschieden aussieht.

Auf die Frage, ob nicht hier wiederum eine typisch katholische „Vereinnahmung" erfolge, antwortet Rahner: Für das katholische Kirchenverständnis „subsistiert" die Kirche Christi in der römisch-katholischen Kirche. „Diese Position schließt natürlich nicht die Behauptung ein, daß jedwedes Moment, das in der Kirche Christi gegeben sein soll und das sie aktualisieren soll, in ihrer Geschichte in genügender Aktualität, Deutlichkeit und geschichtlicher Greifbarkeit und besser als in allen anderen Kirchen gegeben sei, sie also durch eine Einigung mit anderen Kirchen nicht besser Kirche Christi, sondern nur quantitativ größer würde. Wenn die Kirchen und somit auch die römisch-katholische Kirche zu einer Einheit kämen, würde auch die katholische Kirche zu einer größeren Verwirklichung ihres eigenen Wesens kommen, und in diesem Sinn würde eine neue, andere Kirche werden. In dem Sinn also, in dem sie sich als die Kirche versteht, in der die Kirche Christi ‚subsistiert', kann sie nicht umhin, alles Christliche in der Welt auf sich zu beziehen, als Elemente zu betrachten, die eine innere Tendenz haben, auch geschichtlich und greifbar in sie, d. h. in die Kirche der Zukunft, die sie antizipativ ist, integriert zu werden" (74).

Diese Besprechung eines verhältnismäßig kleinen Buchs ist weit über den sonst üblichen Rahmen hinausgegangen. Es wurde versucht, die Themen, die Fragepunkte, die Denkmodelle, den immer neuen Ansatz dieser Quaestio disputata vorzustellen und eine kurz gefaßte, aber immer noch zu lang geratene Vorstellung eines überaus dichten, gedanklich und sprachlich komprimierten Buchs zu geben. Ein bloßes Resümee gibt keine Vorstellung von der Fülle der Aspekte und der Variation der Ansätze samt ihren Illustrierungen. Aber vielleicht ist diese ausführliche Besprechung von der Aktualität der Thematik gerechtfertigt und durch die neuen Perspektiven, die in dieser Sache erschlossen werden.

Dieses Buch ist ein überzeugender Hinweis dafür, welche befreiende Kraft von der Frage ausgeht, wenn sie verbunden ist mit geschichtlichen Tatbeständen, die ihrerseits weiterführend wirken können, wenn sie von der Frage belebt, wenn sie zum Sprechen und zum Leuchten gebracht werden.

Die Verfasser des Memorandums „Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter" sind Karl Rahner Dank schuldig, nicht weil er ihnen einfach applaudiert hätte; er hat auch hier mit Fragen nicht zurückgehalten. Er hilft, jene Sachlichkeit in der Diskussion zu gewinnen, die eine Zeitlang verlorenzugehen schien. Aber Rahner hat die Sache der

Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter durch seine eigene Reflexion, durch Fragen, die im Memorandum nicht auftauchen, durch von ihm gesehene Horizonte, Motivationen und Gesichtspunkte gefördert. Er hat das Grundanliegen des Memorandums bejaht und dessen Grundthesen unterstützt: durch ein Denken, das Ursprung, Geschichte und Gegenwart der Kirche im Auge zu behalten sucht, durch ein Denken, das nicht verunsichern, sondern befreien will. Rahner kleidet sein Anliegen in die Form der Frage und der Fragen, aber dabei wird die Richtung der Antwort und des Ergebnisses nicht verschwiegen.

Der innerkirchlichen und ökumenischen Situation ist damit ein Dienst erwiesen, der im Rückgriff auf die Vergangenheit, im Ausblick auf die Zukunft mutig gegen die Resignation und gegen den jetzt oft beschriebenen ökumenischen Stillstand angeht. Die „Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis" machen Hoffnung und geben Grund dazu.

Deshalb sei zum Schluß noch die Frage gestellt: Stimmt es, was gesagt wurde: Das Memorandum „Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter" könne nicht als vorwärtsführender Beitrag zur ökumenischen Frage betrachtet werden, da der spezifisch katholische Ansatz ausgeklammert bleibe? Hat es nicht bewirkt, daß, wie in diesem Fall, weitergedacht wird und wurde?

Das Thema Amt in der Kirche bleibt lebendig und ist keineswegs „erledigt". Und wenn man nicht nur auf das Memorandum blickt, an dem man einzelnes mit Recht kritisieren kann – es hat sich von Anfang an als Beitrag zur ökumenischen Diskussion verstanden und hat Diskussion auch in der Form der Kritik erwartet, was allerdings nicht mit Unterstellungen identisch ist –, wenn man daran denkt, was vor, gleichzeitig mit und nach dem Memorandum über die Frage der Ämter und ihrer möglichen Anerkennung überlegt wurde bis zur jüngsten Veröffentlichung über „Ordination und Amt. Stellungnahme des ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen", des sogenannten „Jäger-Stählin-Kreises" (Herderkorrespondenz, Mai 1974, 249), dann wird man sagen können: Die Wege der Kirchen gehen auch in dieser Frage nicht immer mehr und immer weiter auseinander in die Richtung einer sich nicht mehr schließenden Trennung; die Wege gehen aufeinander zu, es gibt Zeichen der Annäherung und der Konvergenz. Dazu hat – unter anderem – auch die Bemühung der Theologie und der Theologen beigetragen – nicht zuletzt Karl Rahner.

UMSCHAU

Das „Handbuch philosophischer Grundbegriffe"

Niemanden, der dieses neue Lexikon[1] aufschlägt, möge dessen erster Artikel *„Das Absolute"* (*W. Cramer*, 1–20) vom weiteren Lesen abschrecken: Seine unerbittliche Scharfsinnigkeit stellt hohe Ansprüche. Aber das ist, glücklicherweise, nicht bei allen Beiträgen im selben Maß der Fall. Die Herausgeber ließen ihren Mitarbeitern große Freiheit. Die Behandlung der 150 Grundbegriffe ist verschieden nach Ansatz und Methode, persönlichem Temperament und denkerischer Richtung der jeweiligen Verfasser. Die Skala spielt von strengster Begriffsanalyse bis zu fast essayhafter Problemumkreisung. Damit ist zugleich eine Selbstdarstellung heutigen Philosophierens in seinen vielfachen Schattierungen gegeben, gewiß, nach einem Ausdruck M. Heideggers, eines Denkens in „dürftiger Zeit", dennoch eines engagierten Bemühens um lebenswichtige Selbstverständigung des modernen Menschen an seinem gesellschaftlichen Ort, in seiner geschichtlichen Stunde. Auf einschlägige Ergiebigkeit sollen in eingestanden grobmaschiger Wahl einige Beiträge befragt werden: mit der Hoffnung, der Nutzen des Ganzen könne daraus streiflichtartig erhellen.

Das Kriterium des geschichtlichen *Fortschritts* sieht *L. Oeing-Hanhoff* (473–484) in der Verwirklichung von Freiheit. „Die Freiheit aller zu ermöglichen und zu garantieren ist ... Sinn und Inhalt vernünftiger sittlicher und rechtlicher Normen" (475). Auch die Vervollkommnung des Wissens dient dem Ziel einer universalen freiheitlichen Rechts- und Friedensordnung. Vor allem ist – so wollte das schon Kant – die praktisch-politische Vernunft aufgerufen, zuversichtlich darauf hinzuarbeiten; nach Kant gibt es sogar eine Anlage der Natur selbst auf dieses Ziel. Das fortschreitend über eine einzelne Stadt und ein einzelnes Volk hinaus sich ausweitende Geschichtsbewußtsein hat nach Hegel eine einende und insoweit befreiende Tendenz. Weltgeschichte im Horizont der Einheit des Menschengeschlechts kommt zustande. Naturwissenschaft und Technik sind Hauptbereiche des weltgeschichtlichen Fortschritts. Aber wie, wenn technischer Fortschritt, nach H. Marcuse, bestehende Zwänge konserviert und neue Zwänge schafft? Er ist, weil vom Menschen gemacht, auch „mit dem Segen der Widerruflichkeit gesegnet" (H. v. Hofmannsthal, 478). Das kann natürlich nicht eine für die schnell wachsende Menschheit mörderische Rückkehr in eine vortechnische Welt bedeuten, wohl aber Umorientierung des technischen Potentials auf nützliche statt schädliche Zwecke (Ausbau von Nahverkehrssystemen z. B. anstelle uferloser Autoproduktion). Zu Recht verteidigt Oeing-Hanhoff mit philosophischer Begründung – denn diese Frage ist eine philosophische – Naturwissenschaft und Technik gegen die negativistische Diagnose des Naturwissenschaftlers (!) M. Born, daß sie „die sittlichen Grundlagen der Zivilisation vielleicht auf immer zerstört" hätten. Soweit eine vernünftige Entwicklung der Weltgeschichte von der Möglichkeit der Kontrolle über die Staatsregierungen abhängt, ist diese „am größten – was freilich eine durchaus relative Größe ist – im System der parlamentarischen Demokratie", „größer als in den sozialistischen Volksdemokratien, größer als in den vordemokratischen Verfassungen unserer Geschichte" (479). „Als historischer Maßstab der Fort-

[1] Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Hrsg. von Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner und Christoph Wild. Studienausgabe in 6 Bänden. München: Kösel 1973–1974. Kart. je 12,–. – Dem Artikel liegen die Bände 1–4 zugrunde. Die Bände 5 und 6 sind für Sommer dieses Jahrs zu erwarten. – Über das z. Z. erscheinende „Historische Wörterbuch der Philosophie" vgl. diese Zschr. 190 (1972) 129–132.

schritte des Menschengeschlechtes bleibt nur die allmähliche Annäherung zu diesem Ziel... einer Realisierung der Rechtsverfassung" (Schelling, 479). Wie sehr möchte man festhalten: daß Hochschätzung der eigenen Freiheit und Respekt vor der Freiheit der anderen den freiheitlichen Rechtsstaat trägt; und wie sehr hoffen: daß das allgemeine sittliche Bewußtsein „in fortschreitender Aufklärung über die Inhalte *konkreter Freiheit* [nicht abstrakter utopischer Freiheitsforderungen] repressive, angeblich sittliche Normen auflöst und in der Verwirklichung von Freiheit *Maß und Kriterium für das sittlich Gebotene* findet" (480)! Gerade damit solche Sicht der Geschichte als „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit" (Hegel) nicht utopisch werde, muß an sie, zwecks entsprechender Praxis, immer wieder erinnert werden.

Was *Freiheit*, konkrete Freiheit bedeutet, wird von *H. Krings* (493–510) erörtert. Sie entstammt einer aller Vielheit zugrunde liegenden Einheit, die den Charakter nicht starrer Statik, sondern des Prozesses und der Handlung besitzt. Dennoch entzieht sie sich nicht der Bestimmtheit, sie begründet diese vielmehr. Freiheit ist Selbstbestimmung. Der Gehalt aber, durch den die Freiheit ihre volle Realität gewinnt, ist die Freiheit des anderen: „Das schlechthin [besthin!] Erfüllende für Freiheit ist die andere Freiheit." Denn: „Das Kommerzium der Freiheit ist ... früher als das [einzelne] Subjekt, und im Begriff des Subjekts ist der Begriff der Intersubjektivität als der ... frühere Begriff schon enthalten." So folgt: „Als gut muß jeder Gehalt gelten, durch welchen das Sich-Öffnen der Freiheit für Freiheit sich vermittelt. Und der Rang des Gutseins entspricht dem Rang des Selbstseins, das die Freiheit im Sich-Öffnen für Freiheit realisiert" (506 f.). Für die politische Freiheit ergibt sich: Sie ist „ein mittelbarer Begriff"; „der einzelne bestimmt, welche Faktoren und welches Faktorensystem – hier welcher Staat – sein Dasein als Staatsbürger bestimmen sollen" (500), sie besteht also „gerade darin, die Determinanten selber zu ‚determinieren'" (496). Denn auch die Freiheiten unterliegen Regeln; die Pressefreiheit z. B. hat ihre Grenzen, schon für Erwachsene[2]. Auch hier springen die sozialbedingten Einschränkungen – Selbsteinschränkungen! – der Freiheit in die Augen. Das darf nicht dazu verleiten, das Freiheitsziel selber zu übersehen.

Selbstbestimmung wird für *G. Rohrmoser* zum Thema als *Autonomie* (155–170). Auch hier geht es um die konkrete Füllung dieses Begriffs. Es ist „inhuman, wenn der Mensch durch einen anderen zum bloßen Objekt einer Entscheidung gemacht wird"; ja es ist heute und hoffentlich auch morgen in einem scharfen Sinn „inhuman, wenn der Mensch einer Entscheidung unterworfen wird, an deren Zustandekommen er nicht in Übereinstimmung mit dem Gesetz formaler Selbstbestimmung beteiligt war. Das Programm der Fundamentaldemokratisierung einer Gesellschaft ist an diesem Begriff der Autonomie orientiert" (156). Rohrmoser unternimmt es des weitern, die gewiß nicht harmlose Vereinbarkeit der Selbstbestimmung des Menschen mit der – letztlich nur scheinbaren – Fremdbestimmung durch den Gott der christlichen Offenbarung anhand Schellingscher Spekulation zu rekonstruieren; er sieht in der christlichen Religion als Religion der Freiheit die begründete, grundgebende Gegenwehr gegen die heute grassierende Remythologisierung der Gesellschaft, etwa durch Naturreligiosität welcher Art immer. – Gleich das folgende Stichwort zeigt, daß *Autorität* (*A. Baruzzi*, 171–179), als ursprüngliche Instanz der Wahrheit, Freiheit nicht ausschließt, im Gegenteil ...

Stehen die skizzierten (Neu-)Fassungen von Freiheits- und Fortschrittsbegriff im geschichtlichen Horizont der – nach Hegel „unbefriedigten" – *Aufklärung*? Man spricht ja heute von der notwendigen „zweiten Aufklärung". *W. Oelmüller* (141–154) plädiert für eine positive Revision dieser Epochen- oder eher Funktionsmarke. Sie vermöge einen „Beitrag zur Weiterführung der unvollendeten Freiheitsgeschichte" (148) zu liefern, wenn das faktische geschichtliche Phänomen verstanden wird als vielschichtiger Prozeß von Fort- *und*

[2] Wie bodenlos dümmlich von „Erziehern", Pressefreiheit für – Kinder zu propagieren!

Rückschritten. Denn: 1. liege eine einlinig universale Freiheitsgeschichte nicht vor, 2. sei eine monokausale Erklärung derselben aus ökonomischen, psychologischen, politischen usw. Phänomenen oder Tendenzen nicht möglich und 3. gebe es keine verbindlich verwirklichte Form von Aufklärung in Vergangenheit oder Gegenwart. Die Zustimmung hierzu erleichtert uns die gelinde Rüge, daß derselbe Verfasser den Artikel *„Das Böse"* (255–268) denn doch wohl zu ausschließlich auf die Auffassungen von Kant, Marx und Freud engführte. Aber auch hier ist bedenkenswert, daß „heute freilich auch für viele an Marx orientierte Theoretiker die Wurzeln für die Unmenschlichkeit des Menschen und die Bedingungen ihrer Milderung wesentlich komplexer" sind, „als Marx am Beginn des 19. Jahrhunderts aufgrund der damaligen Entwicklung der westeuropäischen Gesellschaften annehmen konnte", wobei gerade Freud uns lehrt, daß „die Menschen auch unter der Herrschaft verbesserter ökonomischer und gesellschaftlicher Verhältnisse in ihrem Handeln durch ‚ihren Selbsterhaltungstrieb, ihre Aggressionslust, ihr Liebesbedürfnis, ihren Drang nach Lusterwerb und Unlustvermeidung' mitbestimmt werden" (263 f.).

Aus dem näheren Zeitraum des 19. Jahrhunderts stammt der Begriff der *Entfremdung* (*R. Maurer,* 348–360). Entfremdung ist geboren aus einer – abstrakten – Freiheit, die alles andere, alles Nicht-Ich nur als Material und Instrumentarium der eigenen Entfaltung gebraucht und so das Ich heimatlos, fremd macht in einer derart gebrauchten und mißbrauchten Welt. Zwar gibt es eine berechtigte, Naturwissenschaft und Technik ermöglichende Distanzierung des Menschen zu der von den antiken kosmischen Göttern entleerten Natur; sie wurde durch die biblische Glaubensbotschaft vom einen Schöpfergott ausgelöst und zugleich positiv aufgefangen „durch die religiös begründete Selbstbeschränkung der Freiheit" (352). Marx dagegen diagnostiziert eine hemmungslos fatale Entfremdung des Menschen als Folge der kapitalistischen Industrialisierung. An die Stelle von Marx' Zukunftsvision einer erdumfassend geschlossenen und weltgeschichtlich befriedigten Gesellschaft trat tatsächlich nach dem Zweiten Weltkrieg eine politische Entfremdung größten Maßstabs zwischen drei Machtblöcken sowie auch innerhalb derselben. „Von Anfang an ist die Marxsche Analyse der Entfremdung als entfremdeter Arbeit scharfsinnig, einseitig und situationsgebunden" sowie – „nicht radikal genug"; denn sie „übernimmt in einem entscheidenden Punkt kritiklos die bürgerliche Weltanschauung, nämlich ihre Vorstellung, die Welt könnte vor allem durch die auf materielle Veränderung abzielende Tätigkeit, also durch technisches Machen, menschlicher gestaltet werden" (354): „ein Versuch, den Teufel mit Beelzebub auszutreiben" (359). Und die Bilanz: „Entfremdung wäre der Preis für eine Freiheit, die weder ein inneres [!] noch ein äußeres [?] Maß akzeptieren will und sich so an den technischen und sozialtechnischen Unterwerfungsprozeß der Natur einschließlich der menschlichen verliert" (356). Die Unterscheidung zwischen bloßem technischem Machen und echt sittlichem, politisch-ethischem Handeln ist nach Maurer auch maßgeblich für das Problem der *Kultur* (823–832). „Kultur ist die Emanzipation des Lebewesens Mensch aus der Natur, eine Bewegung, die auf ihre Naturbasis angewiesen bleibt" (823). Es fragt sich, was diese Emanzipation entscheidend vorantreibt. Dem Primat des Handelns über das Machen, den die Antike festhielt, muß auch die Moderne gegen eine nur auf Erforschung und Anwendung der Naturkräfte bedachte Einseitigkeit wieder Recht und Raum geben. Wiederum wird die mögliche und die sehr nötige Funktion des Christentums in diesem Zusammenhang diskutiert: Es hat die Technik zu ihren modernen Möglichkeiten (mit)entbunden; es – und vermutlich es allein – kann deren inhumanes Ausufern und Überborden rückbinden an jene einzige Macht, die die Freiheit des Menschen gewährt und auf Dauer bewahrt.

Entfremdung schlägt sich theoretisch nieder als *Ideologie (H. R. Schlette,* 720–728). Durch bloßes wissenschaftliches, techno- und bürokratisches Funktionieren läßt sich diese nicht ausschalten, da es freischwebende reine Ver-

nunft nicht gibt. Was nach dem zu skeptisch gestimmten Verfasser nur bleibt, ist der ideologische Streit und eine Ideologiekritik, „deren Ziel nicht die Abschaffung und Stillegung von Ideologie überhaupt sein kann, vielmehr die permanente rationale Kritik ihrer Berechtigung und Begrenztheit zu sein hat" (723). Ein wenigstens minimal inhaltlich zu bestimmender Humanismus sei dabei – aber wie begründbar? – zugrunde zu legen. Wird jedoch so die von Schlette zu Recht anvisierte begriffliche Verdeutlichung von „Ideologie", als „falsches Bewußtsein" (F. Engels), schließlich nicht wieder ins Ungreifbar-Vage entschärft? – Entschieden weiß dagegen *C. v. Bormann* (807–823), daß „*Kritik* etwas relativ auf eine jeweils absolut geltende Norm beurteilt" (811) und auch dort, wo sie in ihrer schärfsten Form die Normen selbst ihrer unerbittlichen Frage unterwirft, Wahrheit zu ihrer inneren Voraussetzung hat. „Kritik *ist* immer mehr, als sie *sagt*" (822).

Der zukunftsorientierte Gegenbegriff zu Entfremdung und Ideologie, die *Hoffnung* (*W. Post*[3], 692–700), wird ebenfalls ausgelotet oder eher nur angerührt im Spannungsfeld von Christentum und Marxismus. Bei hoher Einschätzung neuerer Versuche, „auf dem Boden Marxscher Einsichten neue Formen der Handlungswissenschaft zu entwerfen" (699), wird doch auch hier gesehen, daß von Marx selber „gesellschaftliches Handeln und geschichtliche Entwicklung nahezu vollständig unter technischen bzw. ökonomischen Kategorien gefaßt werden" (698). Und am Rand neomarxistischer Hoffnungsutopien lauert Pessimismus; übrigens, trotz gegenteiliger Meinung seines Verfassers, auch am Ende dieses Beitrags.

Lesefrüchte (mit disharmonischem Schluß)!? Nur das? Ist der Rezensent naiv, wenn er schon aufgrund des wenigen, das er hier beibrachte, die Lektüre vieler dieser philosophischen Sondierungen – und die Anschaffung der ganzen Studienausgabe für ein paar DM[4] – als lohnend empfiehlt? Die aufschlußreiche Gegenwartsanalyse wird natürlich flankiert durch spezifisch fachphilosophische Erörterungen, gelegentlich nicht ohne logistischen Zeichenapparat (auch das gehört eben zum gegenwärtigen Erscheinungsbild von Philosophie). Und zumeist werden wir auch durchgeschleust durch die Herkunftsgeschichte heutigen Denkens: von Platon oder Heraklit bis zu Hegel oder bis zu Adorno, Habermas und andern. Ein besonderes Gewicht kommt, zu Recht, den großen Denkgestalten des Deutschen Idealismus zu, und darin spiegelt sich nun doch wohl, unaufdringlich und verdienstvoll, das Interesse, das leitende „Dabeisein", der Herausgeber dieses Handbuchs: *H. Krings*, als Chef-Kollege, *H. M. Baumgartner* und *Chr. Wild*. Wie offen solches Interesse, selbstkritisch im Horizont der Denkgeschichte reflektiert, zu sein vermag, erweist der von den Herausgebern gemeinsam gezeichnete Beitrag über – *Philosophie* (1070–1087).

Walter Kern SJ

[3] Der Verf. kokettiert mit einer sich selbst in Übernatur transzendierenden Natur, und er kapituliert vor der Entscheidung, ob „die alte Jenseits-Vorstellung durch eine futurische Transzendenz ersetzt oder ergänzt werden" solle (696 f.).

[4] Es ist auch eine dreibändige, großformatige Leinen-Ausgabe (für je Band 140,- DM, nach dem Erscheinen von Band 3: 160,– DM) erhältlich.

Franz Xaver

Sein Leben und seine Zeit

Mit dem Erscheinen des vierten und letzten Bands der Monumentalbiographie des heiligen Franz Xaver ist ein in der Wissenschaftsgeschichte unseres Jahrhunderts wohl einmaliges Unternehmen abgeschlossen[1]. Es begann im Jahr 1910. Damals hatte der Jesuitenscholastiker Georg Schurhammer – geboren 1882 im Glottertal bei Freiburg und 1903 in den

Orden eingetreten –, der gerade zwei Jahre in Indien war und dort durch Überarbeitung einen Nervenzusammenbruch erlitten hatte, vor dem Grab des hl. Franz Xaver in Goa dem Heiligen das Versprechen gemacht, sein Leben zu schreiben, wenn ihm auf seine Fürbitte hin die Gesundheit wieder geschenkt werde. Das Gebet wurde erhört. Schurhammer kehrte 1912 nach Europa zurück. Zunächst neben den theologischen Studien und dann nach deren Abschluß ausschließlich widmete er sich der Erfüllung seines in Goa gemachten Versprechens. Zuerst in Bonn bei der Schriftleitung der Zeitschrift „Die katholischen Missionen", dann seit 1932 an dem damals neugegründeten Historischen Institut der Gesellschaft Jesu in Rom arbeitete er mit einer Zähigkeit und Ausdauer ohnegleichen an seinem Werk, das Maßstäbe annahm, die er selbst zu Anfang nicht hatte absehen können. Unbekümmert um alle Zeitereignisse, ungestört durch Kriege und Revolutionen blieb Schurhammer bei seinem Thema.

[1] Georg Schurhammer: Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit. Bd. 1: Europa 1506–1541; Bd. 2: Asien 1541–1552, Halbbd. 1: Indien und Indonesien 1541–1547; Halbbd. 2: Indien und Indonesien 1547–1549; Teil 3: Japan und China 1549–1552. Freiburg: Herder 1955, 1963, 1971, 1974. XXXI, 743; XXXI, 852; XXVII, 588; XXIII, 727 S. Lw. 62,–; 86,–; 115,–; 154,–. – Die bibliographisch unpraktische Einteilung, die die Zitierung erschwert und dazu der Konsequenz ermangelt (zwei Halbbände und ein „dritter Teil" des zweiten Bands!), erklärt sich durch die ursprüngliche Anlage, die eine zweibändige Biographie vorsah; indessen ging die Darstellung in die Breite. Vielleicht ist der Grund hierfür darin zu sehen, daß Schurhammer mit Rücksicht auf den Abschluß des ganzen Werks von einer nachträglichen, an sich wünschenswerten Straffung Abstand nahm. Jedesmal, wenn eine neue Person in die Erzählung eingeführt wird, gibt der Verfasser deren genaue Vorgeschichte mit allen Details und ausführlichen Rückblenden, die sehr oft mit dem Thema nichts zu tun haben. Ist diese Art der Darstellung nicht eben der Lesbarkeit zuträglich, so wird dadurch die Biographie, vorab die drei Teile des zweiten Bands, zu einem enzyklopädischen Nachschlagewerk für alle jene Gebiete betreffenden Fragen.

Nachdem er bei einem Aufenthalt in Lissabon 1923/24 den Reichtum der noch unerschlossenen portugiesischen Archive kennengelernt hatte, war ihm klar, daß er mit seiner Franz-Xaver-Biographie ganz von Anfang beginnen müsse. Dort in Portugal und in den Bibliotheken und Archiven des übrigen Europa sammelte er, was nur auf die Zeit Franz Xavers und auf seinen Lebensraum – Spanien, Frankreich, Rom, Portugal, Indien, Molukken, Japan, China – irgendwelchen Bezug hatte. Auf Hunderttausenden von Zetteln wurde das gesammelte Material geordnet und bewahrt. Viele Einzelstudien und Untersuchungen zu bestimmten Problemen, die in diesen Jahrzehnten erschienen, waren gleichsam Wegmarken eines zielbewußten, unerschütterlich festgehaltenen Gesamtplans. Monumentalste Vorbereitung wurde der 1932 erschienene, umfangreiche Band „Zeitgenössische Quellen zur Geschichte Portugiesisch-Asiens und seiner Nachbarländer", in dem über 6000 Regesten von Dokumenten gesammelt sind.

Keine Mühe war ihm zuviel. Um ganz zuverlässig berichten zu können und jegliche Gefahr phantasievoller Darstellung zu vermeiden, hatte er sich vorgenommen, nach Möglichkeit alle Wege, die Franz Xaver zurückgelegt hatte, selber zu Fuß nachzugehen, und zwar in derselben Jahreszeit und in denselben Etappen wie Franz Xaver selbst. Für Europa ist dies Schurhammer fast ganz gelungen. So hat er – um nur das uns zunächst liegende Beispiel zu wählen – den Weg Franz Xavers und seiner Gefährten von Paris nach Venedig im Winter 1536/37 genau festlegen können; er kannte aus eigener Erfahrung die Marschroute, die über Straßburg, durch das Elsaß nach Basel und von dort entlang dem Oberrhein nach Konstanz und am Nordufer des Bodensees nach Bregenz und Feldkirch führte. Aber auch im Fernen Osten konnte er sich auf mehreren Studienreisen noch eigene Eindrücke verschaffen. Als 75jähriger weilte er lange Zeit in Indien und Japan. Er ließ es sich damals nicht nehmen, unter der unbarmherzigen Sonne an der Südküste Indiens zu

Fuß die Wege nachzugehen, die mehr als vierhundert Jahre zuvor Franz Xaver gegangen war.

Aus jahrzehntelanger Vorbereitung erwuchs das Werk „Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit". 1955 erschien der erste Band, der bis zur Abreise nach Indien reicht. 1963 folgte der zweite Band: Indien und Indonesien 1541–1547[2]. Der dritte Band (Indien und Indonesien 1547–1549) erschien kurz nach dem Tod des Verfassers (am 2. November 1971). Den Schlußband hatte Schurhammer im Manuskript fertiggestellt. Das letzte Kapitel schrieb er auf dem Krankenbett, das das Sterbebett werden sollte. Es behandelt den Tod Franz Xavers. Das Schlußkapitel über die Beisetzung konnte er noch, wenigstens in den Hauptzügen, einem Mitarbeiter diktieren. So ist dieses einzigartige Lebenswerk, die Frucht einer Arbeit von sechs Jahrzehnten, in der Hauptsache vollendet, auch wenn die ursprünglich weitergehenden Pläne, die eigentliche Biographie durch Zusatzbände über Ikonographie und Verehrung des Heiligen und über die Wunderberichte zu ergänzen, sich nicht mehr verwirklichen ließen.

Hugo Rahner hatte seinerzeit über den ersten Band, den er im Manuskript gelesen hatte, geschrieben: „Nun ist dieses Werk aber eine Biographie eigener Art. Schurhammer ist ein klassischer Vertreter jener Historiographie, die mit einer sich an die Tatsachen verlierenden Leidenschaft und mit einer geradezu stupenden Kenntnis der Quellen nur eine einzige Frage kennt: wie sind die Dinge gewesen? ... Aus den trockenen Archivnotizen und aus den schier ungezählten Quellenberichten, die Schurhammers unüberbietbarer Forschungsdrang aufgefunden hat, entsteht, wenn wir so sagen dürfen, ein wahres Epos der unwiderleglichen Tatsachen, die Geschichte eines Menschen und Heiligen des 16. Jahrhunderts, ein Zeitgemälde von einer Schönheit, die man nur – um ein patristisches Wort zu gebrauchen – mit einer ‚nüchternen Trunkenheit' lesen kann. Es ist richtig: der Mensch von heute ist solche historiographische Kost kaum mehr gewohnt."

Was Hugo Rahner damals über den ersten Band geschrieben hat, gilt auch für die Fortsetzung. Aus Neugierde haben wir einmal die Anmerkungen des zweiten Bands durchgezählt. Es sind fast 6000. Man spürt immer die Zähigkeit des Verfassers, der jeder Einzelheit, und wenn sie auch noch so unbedeutend erscheinen möchte, mit aller nur möglichen Gründlichkeit nachgespürt hat. Schurhammers biographischer Stil entspricht nicht der schwungvollen Pinselführung eines Malers, sondern der Geduld eines Mosaikkünstlers, der aus einer Unzahl kleinster Steinchen sein Bild zusammensetzt. Wobei aber bei Schurhammer noch zu bedenken ist, daß er selbst zuerst all diese Mosaiksteinchen gesammelt und geordnet hat. Es ist wichtig, daß man sich dieser stilistischen Eigenart bewußt bleibt; sonst stellt man an die Biographie Ansprüche, denen sie nicht entsprechen kann, aber auch gar nicht entsprechen will. Wenn heute diese Art der Tatsachengeschichte oder des biographischen Mosaiks – im Gegensatz zum 19. Jahrhundert – nur mehr selten zu finden ist, so dürfte das nicht daher kommen, daß jene Art der Darstellung überholt oder antiquiert ist, sondern doch eher aus einem Mangel an Zeit, die dafür eben unabdingbar notwendig ist. Wo gäbe es heutzutage noch einen Parallelfall zu dieser Großbiographie, an der der Verfasser mehr als ein halbes Jahrhundert mit einer geradezu heroischen Ausschließlichkeit gearbeitet hat?

Schurhammers Werk ist ein wissenschaftliches Monument, wie es in dieser Vollkom-

[2] Es sei hier auf die Besprechung der ersten Bände in dieser Zeitschrift hingewiesen. O. Simmel schrieb über den ersten Band (157, 1955, 235 f.): „Ein Quellenwerk von einzigartiger und kaum zu überbietender Genauigkeit, liest sich das Buch gerade wegen seiner Sachlichkeit wie ein bunter Roman." L. v. Hertling urteilte über den zweiten Band (174, 1964, 236 f.): „Es ist ein unglaublich reiches Material, das hier zusammengetragen und gesichtet ist ... Schurhammers Werk ist reine Geschichtsschreibung, ohne Reflexion oder Werturteile des Autors. Aber es ist keine, wenn auch noch so reiche, bloße Materialsammlung. Es ist gestaltete Geschichte."

menheit sonst keinem Heiligen der neueren Kirchengeschichte und nur sehr wenigen anderen historischen Persönlichkeiten errichtet worden ist. Aber es ist zugleich eine unerschöpfliche Fundgrube für jeden Historiker, der sich mit dem 16. Jahrhundert beschäftigt, und wird deshalb auf lange Zeit ein unersetzliches Nachschlagewerk bleiben. Damit hat sich aber auch der Verfasser selbst in all seiner Bescheidenheit, die Schurhammers persönlichste Eigenart ausmachte, ein die Zeiten überdauerndes Denkmal gesetzt. Die äußeren Ehrungen – das Ehrendoktorat der Theologischen Fakultät Freiburg i. Br., das Große Bundesverdienstkreuz und portugiesische Auszeichnungen, die Mitgliedschaft zahlreicher gelehrter Gesellschaften – haben ihn eigentlich gar nicht berührt. Ihm ging es immer nur um Franz Xaver.

Burkhart Schneider SJ

BESPRECHUNGEN

Kirche und Arbeiterschaft

PRINZ, Franz: *Kirche und Arbeiterschaft – gestern – heute – morgen.* München, Wien: Olzog 1974. 375 S. (Geschichte und Staat. 175/176.) Kart. 7,80.

Dieses Buch hat uns schon lange gefehlt; endlich wird es uns geschenkt. – Gearbeitet wurde, seitdem die Welt besteht, aber der Arbeiter, die Arbeiterschaft, ist eine ganz junge gesellschaftliche Erscheinung; sie gibt es erst seit dem Aufkommen der Industriewirtschaft, wenn auch keineswegs nur in ihr. – Beklagenswerterweise aber ist es gerade der Kirche ungemein schwer geworden, von dieser neuen gesellschaftlichen Gruppe Kenntnis zu nehmen und sie in ihre Vorstellung von der menschlichen Gesellschaft einzuordnen. Daß es da Schwierigkeiten gegeben hat, daß infolgedessen diese neue gesellschaftliche Großgruppe nicht in die Kirche hineingewachsen, ihr vielmehr zum sehr großen Teil entweder entgangen oder wieder verlorengegangen ist, das weiß jedermann. Wie aber genau es dazu gekommen ist, wie weit Kirche und Arbeiterschaft sich auseinandergelebt haben, welche Fehler auf beiden Seiten unterlaufen sind, aber auch was sowohl von kirchenamtlicher Seite als auch von seiten des kirchentreuen Teils der Arbeiterschaft unternommen worden ist, um die wechselseitige Entfremdung zu überwinden, wie im einzelnen kirchliche Amtsträger es an Verständnis für die Lage, die Bedürfnisse und insbesondere für die Rechte der Arbeiter haben fehlen lassen, ja selbst berechtigten Ansprüchen und Forderungen entgegengetreten sind, wie andererseits Kirchenmänner und gläubige Laien, nicht zuletzt kirchentreue Arbeiter selbst bahnbrechend zugunsten der Arbeiterschaft und ihrer Eingliederung in die Gesellschaft gewirkt haben, von all dem hat „man" wohl vage Vorstellungen, aber durchaus kein klares Bild. Auch vom deutschen Gewerkschaftsstreit und von den französischen Arbeiterpriestern hat man schon einmal etwas gehört, weiß aber doch nicht recht, wo man das einordnen soll. Worin ein katholischer Arbeiterverein sich von einer Gewerkschaft, gar einer christlichen Gewerkschaft unterscheidet oder welches seine Beziehungen zu einer gleichfalls sich als christlich bezeichnenden politischen Partei sind, ob eine solche Mehrfachorganisation überhaupt Sinn hat, oder wie – innerkirchlich gesehen – die sogenannten Standesvereine, hier also die Arbeitervereine, und die neuerdings auf pfarrlicher und überpfarrlicher Ebene sich bildenden „Räte" zueinander stehen, über dies und vieles andere klare Auskunft zu geben dürften wohl nur wenige Zeitgenossen in der Lage sein – nicht nur aus dem Laienstand, sondern auch im Klerus. Über all das bietet dieses Buch reiche Information. Es ist das Werk eines altgedienten Praktikers der Arbeiterseelsorge, der gewissermaßen als Bekrönung seines Lebenswerks sich selbst und seinen Lesern Rechenschaft gibt und das Ergebnis seines Nachdenken vorlegt über die Fragen, die Sorgen und die Nöte, mit denen er zeitlebens zu ringen hatte und mannhaft gerungen hat.

Weil es das Buch eines Mannes der Praxis ist, bringt es wohl zu viel an Tatsachen und Einzelheiten, wodurch die großen Zusammenhänge nicht immer so deutlich werden, wie es zu wünschen wäre. Um so mehr ist aber anzuerkennen, daß die Grundsatzfragen ernsthaft angegangen und in sehr besonnener Weise behandelt werden. Die erschütternde Tragik des durch den Integralismus heraufbeschworenen deutschen Gewerkschaftsstreits kommt – jedenfalls für den Leser, der sie noch miterlebt und miterlitten hat – nicht gebührend zum Tragen. – Schade, daß die ausgezeichnet freundschaftlichen Beziehungen zwischen dem Hl. Stuhl und der Internationalen Arbeitsorganisation, obwohl die Ansprache, die Papst

Paul VI. in Genf an sie gerichtet hat, in anderem Zusammenhang erwähnt wird (158), überhaupt nicht zur Sprache kommen; da hat das Werk eine Lücke. – Im einzelnen ließe sich natürlich so manches bemängeln und in den bestimmt zu erwartenden weiteren Auflagen verbessern. – Unvermeidlich ist von den gleichen Dingen und Vorgängen an verschiedenen Stellen die Rede; Hin- und Herverweisungen kämen da dem Leser sehr zustatten; der Verfasser selbst würde dabei entdekken, daß er die gleichen Dinge nicht immer im gleichen Licht sieht oder ins gleiche Licht rückt. – Vom Text (1–336) zu den Anmerkungen (337–374 = 38 Seiten!) findet man den Weg nur mühsam und mit viel Zeitverlust; durch eine geschicktere Technik (beispielsweise Dezimalgliederung) ließe sich diesem Mißstand ohne zusätzlichen Aufwand abhelfen. – Zu einem Buch, das so reichhaltiges Material darbietet wie dieses, gehört unbedingt ein sorgfältig gearbeitetes, ausführliches Sachregister; ein solches sollte tunlichst bereits den noch nicht ausgelieferten Exemplaren dieser Auflage beigegeben werden.

O. v. Nell-Breuning SJ

Moraltheologie

Demmer, Klaus: *Die Lebensentscheidung.* Ihre moraltheologischen Grundlagen. Paderborn: Schöningh 1974. 265 S. Kart. 24,–.

Die Lebensentscheidung, wie sie besonders in den Ordensgelübden und im Eingehen einer Ehe zu treffen ist, findet in der neuesten Literatur sehr viel Aufmerksamkeit. Demmer geht es nicht um psychologische oder juridische Aspekte, sondern um die eigentlich theologische Dimension. Er möchte dabei nicht bloß positivistisch – etwa von Bibel und Tradition her – argumentieren, sondern eine eindringliche spekulative Durchdringung philosophischer und theologischer Art leisten. Besonders beachtlich erscheint uns die Betonung personaler und geschichtlicher Kategorien. Dadurch wird es möglich, die theologischen und christologischen Zusammenhänge gut zu verdeutlichen.

Demmer ist sich einer gewissen Einschränkung bewußt, wenn er von den Aspekten einer empirischen Anthropologie absieht. Vielleicht ließe sich auch in der theologischen Betrachtung noch manches weiterführen, wenn die Geschichte Jesu Christi nicht bloß formal, sondern in einer größeren Konkretheit bedacht würde. Aber obwohl man sich davon noch einige Befruchtung des theologischen Denkens erwarten könnte, ist man doch erstaunt, wie lebensnahe die Ausführungen bei aller Formalität des Ansatzes sind. Auch die Aufgeschlossenheit gegenüber sozialanthropologischen Aspekten, wie sie sich z. B. im institutionellen Charakter der Lebensentscheidung zeigen, ist bemerkenswert. Die Weiterführung eines oft allzu statischen Naturrechtsverständnisses in ein geschichtliches und anthropologisches Denken hinein entspricht wohl einem wichtigen Anliegen der derzeitigen moraltheologischen Diskussion.

H. Rotter SJ

Kramer, Hans: *Unwiderrufliche Entscheidungen im Leben des Christen.* München, Paderborn, Wien: Schöningh 1974. 325 S. Kart. 56,–.

Es gibt im Leben jedes Menschen Entscheidungen, die keine zeitliche Begrenzung dulden, sondern von ihrem Wesen her unwiderrufbar sind oder doch unbegrenzte Treue fordern. Man denke an die Annahme des Glaubens, an das Eingehen einer Ehe, an die Ablegung von Gelübden sowie an Versprechen und Eid. Kramer geht es nun vor allem darum, die psychologischen Voraussetzungen und Bedingungen solcher Akte zu untersuchen. Nach einleitenden Ausführungen über die Lehre der Kirche und über die Bedeutung der Treue in der Heiligen Schrift stellt der Autor in großen Zügen die Grundlinien einer psychologischen Anthropologie dar. Wahrnehmen, Wertintuieren, Wertwählen und Gewissen werden jeweils in psychologischer Sicht untersucht, wobei sich Kramer insbesondere an den Arbeiten seines Lehrers W. Heinen

orientiert. Die einzelnen Kapitel werden meist durch eine kurze Anwendung auf das Thema der unwiderruflichen Entscheidungen abgeschlossen. Auf den psychologisch-anthropologischen Hauptteil folgt dann noch ein Abschnitt über das ethische Fundament der unwiderruflichen Entscheidung sowie eine kurze Behandlung konkreter Akte wie Glaubensentscheidung, Gelübde usw. unter stärkerer Betonung des theologischen Aspektes. – Das Werk wurde von der Theologischen Fakultät der Universität Würzburg als Habilitationsschrift angenommen.

H. Rotter SJ

GINTERS, Rudolf: *Versprechen und Geloben.* Begründungsweisen ihrer sittlichen Verbindlichkeit. Düsseldorf: Patmos 1973. 186 S. Kart. 32,–.

Die vorliegende Arbeit wurde als Dissertation bei Prof. Schüller, Bochum, angefertigt. Sie knüpft in breitem Ausmaß an die Arbeiten englischer Sprachanalytiker an und setzt sich von da her mit der Argumentationsweise der traditionellen scholastischen Moraltheologie auseinander. Die methodische Reflexion steht dabei so stark im Vordergrund, daß das eigentliche Thema, Versprechen und Geloben, fast nur als ein Beispiel erscheint, das durch beliebige andere weitgehend ersetzt werden könnte. Es geht also nicht darum, die spezifische Eigenart einer Festlegung des eigenen Lebens auf Zukunft hin gegenüber anderen sittlichen Handlungen herauszustellen. Die Ergebnisse der Untersuchung sind vielmehr allgemeiner Natur und zeigen, daß und warum mit den Vollzügen des Versprechens und Gelobens sittliche Verpflichtungen verbunden sind.

Es ist offensichtlich, daß der sprachanalytische Ansatz sehr wichtige Fragen, z. B. psychologischer und anthropologischer Art, von vornherein ausklammert. Für eine konkrete Entscheidung und für eine konkrete Moral scheint uns die Berücksichtigung dieser weiteren Aspekte unverzichtbar zu sein. Ebenso klar ist aber auch, daß die hier angewandte Methode gerade wegen ihrer rigorosen Einschränkung der Fragestellung ihre Berechtigung und ihren spezifischen Nutzen hat. Es geht ihr vor allem darum, logische Fehler zu vermeiden und zu einer tragfähigen ethischen Normierungstheorie zu gelangen.

H. Rotter SJ

Literatur

STÖCKLEIN, Paul: *Literatur als Vergnügen und Erkenntnis.* Essays zur Wissenschaft von der Sprache und Literatur. Heidelberg: Quelle & Meyer 1974. 168 S. Kart. 19,80.

Der Frankfurter Germanist Paul Stöcklein, bekannt vor allem durch seine in breiten Leserkreisen geschätzten Bücher über den späten Goethe und über Eichendorff, legt mit diesem Band insgesamt 16 Essays vor, die aus der Zeit von 1951 bis 1973 stammen und – wie könnte es anders sein – von Goethe bis zu den Hessischen Rahmenrichtlinien für den Deutschunterricht reichen. Was ihm dabei besonders am Herzen liegt, ist die Vermittlung zwischen Dichterzunft und Professorenzunft, deren Realisation Stöcklein mit den Kategorien des Vergnügens einerseits und der Erkenntnis anderseits zu umschreiben versucht: „Wir genießen zuerst; später ‚denken' wir" (10). Doch Stöckleins engagiertes Plädoyer für den sinnlichen Genuß von literarischen Texten, für das Aufspüren der „vis superba formae" läßt ihn die ästhetische Verlockung nicht übersehen, daß man vor lauter musischer Kunstnähe das historische Moment aus dem Blick verlieren könnte: „Wir müssen das Gedicht mit dem Ohr seines Jahrhunderts hören ... Nur wenn wir Hörer am Tische des Dichters sind, hören wir richtig" (18). Zwischen dem Biographismus auf der einen und der Faszination der Form auf der andern Seite geht Stöcklein gleichsam mit traumwandlerischer Sicherheit den Weg eines klug abwägenden, einfühlsamen Interpreten, bei dem man nicht weiß, was mehr zu bewundern ist: sein literarischer Scharfsinn oder seine Leidenschaft für

die Dichtung. Was er jedem Interpreten ins Herz geschrieben wissen möchte, dürfte vornehmlich seine eigene Forscher- und Interpretationstätigkeit geleitet haben: „Es gilt die Antinomie *auszuhalten:* 1. Das Dichtwerk ist Kunst (also etwas Ziseliertes); 2. das Dichtwerk ist Hauch (also etwas Unmittelbares)" (24). Wo aber ist der Hauch des Unmittelbaren erfahrbar? „Die Ursituation wäre es, am Tisch mit dem Dichter zu sitzen, der uns seine Geschichten erzählt und mit dem wir in ein lebendiges Gespräch geraten. Und deshalb ist es schlimm, daß Dichter und Forscher so lange Zeit miteinander nicht recht haben sprechen wollen" (28).

Bei allen Essays, die hier Stöcklein vorlegt, hat man das Empfinden, als säße man mit ihm an einem Tisch und hörte den erfahrenen Forscher plaudern und berichten von seiner Art, auch noch so entlegene und sperrige Texte zu erschließen. Vergnüglich und lehrreich ist es zu lesen, wie er sich gegen die moderne „artistische Verkennung" ausspricht und die Grenzen des „arte factum" absteckt; die Unterschätzung der sprachlichen Eigenlebendigkeit oder aber die Überschätzung ihrer Eigenkraft enthüllt; auf das Gleichgewicht zwischen Ausdrucksstruktur und Kunststruktur in einem gelungenen Gedicht hinweist; Käte Hamburgers „Logik der Dichtung" mit dem Wörtchen „Spiel" relativiert und feinsinnig ergänzt; die literatursoziologische Allentlarvung als einen zuwenig reflektierten Drang durchschaut; die „Fremdsprache" des „Faust" ins heutige Deutsch zu „übertragen" versucht; die Gattungs- und Sinnbestimmung der „Wahlverwandtschaften" als untrennbar erweist; die Leistungen von Goethes Gesprächspartnern gewissermaßen als Werke Goethes versteht, die er zwar nicht geschrieben, die er aber gelebt und durch einen anderen zur Sprache gebracht hat; Jakob Wassermann als einen Meister im kritisch-essayistischen Fach profiliert und den späten Werfel sowohl der Romantik wie dem Barock zuzuordnen versucht; Ernst Beutlers, Goethes Statthalter auf Erden, gedenkt und Golo Mann ein Dankblatt widmet; Dietrich von Hildebrands Buch „Über das Herz" mit einem „giftigsten Haß-Buch" kontrastiert; schließlich aus der persönlichen Sicht und Erfahrung eines Sprach- und Literaturwissenschaftlers die Jahre der Verführbarkeit von 1968/69, die ja noch anhalten, beschreibt und kommentiert, um dann, gewissermaßen das Bild abrundend, an Hand von Spracherfahrungen die Machterfahrungen von 1973 bloßzulegen, zunächst mit einem interessanten Text des niedersächsischen Kultusministers Peter von Oertzen: „... man kann nun einmal nicht einfach eine ganze Lehrergeneration ausrotten und durch neue ersetzen ..." (156). Es ist hilfreich, vielleicht gerade für Lehrer, die Gegenwartssprache aufmerksamer zu analysieren, etwa in der Art und Weise wie Paul Stöcklein es tut, weil ein Blick durch die Sprachgitter und Risse oft erhellend und belustigend wirkt, Vergnügen und Erkenntnis verschafft – und beides haben wir heute bitter nötig.

Stöckleins Buch ist eines von den – in unseren Tagen leider allzu raren – Büchern, die man nicht nur vergnügt und belehrt aus der Hand legt, sondern nach denen man immer wieder greift, um sich von neuem Vergnügen und Erkenntnis zu bescheren. Und dabei trug sich Stöcklein, wie er selbst versichert, lediglich mit dem schlichten Gedanken: „Ich will zeigen, wofür da Literaturwissenschaft gut sein kann. Und wohl auch die verwandte Sprachkritik" (127). *E. J. Krzywon*

Der farbige Ploetz. Illustrierte Weltgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart. Würzburg: Ploetz KG 1973. 728 S. Lw. 49,50.

Als Karl Ploetz, Lehrer am Französischen Gymnasium in Berlin, im Jahr 1863 für seine Schüler den „Auszug aus der Geschichte" veröffentlichte, konnte man den Erfolg des Buchs kaum voraussehen. Inzwischen hat der „Auszug aus der Geschichte" die 27. Auflage erreicht. Es lag nahe, diesen Erfolg in unserem „optisch orientierten Zeitalter" (Vorwort) durch eine illustrierte Ausgabe auszunützen und weiterzuführen. Das Ergebnis ist respektabel: 82 Farbtafeln und etwa 500 einfarbige Abbildungen, grafische Darstellungen, Karten und Tabellen illustrieren, dokumentieren und

vermitteln zusätzliche Informationen. Der Text des „Auszugs aus der Geschichte" wurde dafür zusammengefaßt und gestrafft. Aufgrund der Kürzungen und des größeren Buchformats ist das Ganze übersichtlicher geworden. Das Nachschlagen erfordert weniger Zeit – wenn man nicht bei den Bildern hängenbleibt. Die neueste Geschichte ist bis in die ersten Monate des Jahrs 1973 weitergeführt.

W. Seibel SJ

ZU DIESEM HEFT

Das Gesetz zur Änderung des Abtreibungsverbots stellt Ärzte, Krankenpfleger und auch Krankenhausträger, die die Fristenregelung aus Gewissensgründen ablehnen, vor schwierige Probleme. JOHANNES GRÜNDEL, Professor für Moraltheologie an der Universität München, formuliert Grundsätze zum Ethos des Arztes und des Pflegepersonals in den Konfliktsituationen, die das neue Gesetz ohne Zweifel bringen wird.

In der Heiligen Schrift finden sich drei grundlegende Arten von Sprache: Es wird ein Problem erörtert (argumentativ), der Hörer wird direkt angesprochen (appellativ) oder es wird ein Geschehen mitgeteilt (narrativ). GERHARD LOHFINK weist nach, daß die urchristliche Botschaft als Bekenntnis zu den Heilstaten Gottes in Jesus Christus von Anfang an narrativen Charakter hatte.

Im August 1973 begann in der Volksrepublik China eine Kampagne gegen Konfuzius. Sie entwickelt sich offensichtlich zu entscheidenden Auseinandersetzung zwischen der Tradition und Mao Tse-tungs Konzept eines „Neuen Menschen" in einer „Neuen Gesellschaft". NORBERT SOMMER schildert die Hintergründe der Kampagne, ihre Vorgeschichte, ihren Ablauf und ihre Bedeutung für das China Mao Tse-tungs.

HEINRICH FRIES, Professor für Fundamentaltheologie und Vorstand des Ökumenischen Instituts an der Universität München, würdigt ausführlich Karl Rahners Buch „Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis". Fries, einer der Verfasser des Memorandums der deutschen ökumenischen Universitätsinstitute über Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter, sieht in Rahners Arbeit eine bestätigende Weiterführung dieses Anliegens und ein Zeichen für die Annäherung der Kirchen.

Der Aufsatz von HERBERT SCHADE bietet den ersten Teil eines Vortrags vom 22. April dieses Jahres bei einem Colloquium zum Thema „Überlieferung und Neuerung. Historischer Kirchenbau und heutiger Gottesdienst" im Zentralinstitut für Kunstgeschichte in München. Er legt die Einstellung der vergangenen Kultur zur Welt dar: Sie sah in dem Vorhandenen nicht nur den Nutzwert, sondern eine Mitteilung. Die so verstandene Welt ermöglicht Freiheit, begründet Gesellschaft und verleiht der alten Kunst ihren sinngebenden Charakter.

Der in dem Beitrag von WOLFGANG SEIBEL zitierte Forschungsbericht wurde von Helmut Hild unter dem Titel „Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung" herausgegeben (Gelnhausen: Burckhardthaus-Verlag 1974. 385 S.).

Die sogenannte Säkularisierung

„Eine die heutige Weltgestalt in besonderer Weise prägende Erscheinung ist die sogenannte Säkularisierung, d. h. das Auseinandertreten der im Glauben erfaßten Wirklichkeit einerseits und der mit der menschlichen Vernunft erfaßten Wirklichkeit andererseits." Mit diesem programmatischen Satz charakterisiert die Deutsche Bischofskonferenz in ihrer Stellungnahme für die Bischofssynode die Situation, vor der die Kirche heute weltweit steht. Die Bischofssynode, die im September in Rom zu ihrer nächsten Sitzung zusammentritt, solle deswegen ihr Thema „Evangelisierung der heutigen Welt" unter dem Gesichtspunkt der Säkularisierung angehen. Wenn man dieses Phänomen nicht ernst nehme und es nicht positiv bewältige, werde die Glaubensverkündigung wirkungslos bleiben. Es komme darauf an, die Säkularisierung nicht allein als Gefahr, sondern auch als Chance für die Kirche zu sehen.

Mit dieser differenzierten Einstellung zum Säkularisierungsproblem folgen die deutschen Bischöfe einer Meinung, die sich seit einigen Jahren in der Theorie mehr und mehr durchgesetzt hat. Diese Entwicklung versteht sich nicht von selbst, wenn man die Geschichte des Begriffs betrachtet. Die ersten, die „Säkularisierung" im geschichtsphilosophischen und kulturpolitischen Sinn benutzten, mit diesem Begriff also nicht mehr die Enteignung kirchlichen Besitzes, sondern die Loslösung der modernen Kultur von Religion und Christentum bezeichneten, waren selbst Parteigänger dieses Prozesses. Sie wollten nicht zuerst einen Zustand beschreiben, sondern die „Emanzipation" der modernen Welt von Kirche, Christentum und Religion vorantreiben.

Erst die neuere Religionssoziologie neutralisierte den Begriff. Damit schuf sie die Voraussetzung, daß „Säkularisierung" heute als beschreibende Kategorie und nicht mehr als Kampfparole verwendet wird – obwohl man nicht übersehen darf, daß der Ruf nach der völligen Trennung der modernen Welt von Christentum und Kirche und nach der Beseitigung aller Reste der christlichen Vergangenheit in den letzten Jahren lauter wird.

Die Säkularisierung hat wesentliche Wurzeln im christlichen Weltverständnis, und zahlreiche christliche Ideen sind gemeinsames Gut der modernen Welt geworden. Das Papier der deutschen Bischöfe spricht von Prozessen der „Entmagisierung, Entmythisierung und Entzauberung", die das Christentum erstmals in Gang gebracht hat; dort sei der „fundamentale Ansatz zu einem rechtverstandenen Säkularisierungsprozeß" zu suchen. Von den „säkularisierten" christlichen Ideen nennt es die Würde der menschlichen Person und ihre Rechte, die menschliche Freiheit, die fundamentale Gleichheit aller Menschen, die Bedeutsamkeit von Gerechtigkeit und Liebe, das Bemühen um Frieden und Solidarität.

Desungeachtet ist in der modernen Welt die Tendenz zu beobachten, Mensch, Gesell-

schaft und Welt nicht mehr von Gott, sondern aus sich selbst, autonom, zu verstehen. Ist dies Abfall vom Glauben, Absage an jede transzendente Bindung des Menschen, Verlust der sinngebenden Mitte, „Selbstauflösung des christlichen Glaubens" in die Welt hinein, wie Ernst Troeltsch diagnostizierte? Oder ist die Säkularisierung „notwendige und legitime Folge des christlichen Glaubens" (Gogarten), „Prozeß der Reifung und der Übernahme von Verantwortung" (Cox), „nicht gegen, sondern durch das Christentum entstanden" und deswegen „ursprünglich ein christliches Ereignis" (Metz), Freigabe der innerweltlichen Sachbereiche im Sinn einer „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten", von der das Zweite Vatikanum spricht?

Solche Fragen lassen sich nur beantworten, wenn man die Ergebnisse der Entwicklung der modernen Welt ins Auge faßt. Die Hoffnungen, die der Mensch der Neuzeit in seine Vernunft und seine Autonomie setzte, haben sich weithin als trügerisch erwiesen. Die Frage nach dem Glück, nach dem Frieden, nach dem Sinn des menschlichen Lebens fand auf dem Boden der säkularisierten Welt keine Antwort. An die Stelle der Bindung an Christentum und Kirche sind Zwänge und Ideologien ganz anderer Art getreten. Rationalisierung und Verwissenschaftlichung prägen nach wie vor nur Segmente unserer Welt, ja haben neue irrationale, emotionale Bedürfnisse geweckt, die viele für überwunden hielten: der Wunsch nach Bewußtseinserweiterung und Kreativität, das Entstehen neuer religiöser Bewegungen ist mit der Parole von der „weltlichen Welt" nicht verstehbar. Auch die Erwartung, mit der „Entzauberung der Welt" (Max Weber) ließen sich alle Dinge berechnen und beherrschen, ist spätestens seit dem Bewußtwerden der Umweltkrise widerlegt.

Nicht nur das Säkularisierungsprogramm ist in die Krise geraten, auch die Säkularisierungsthese läßt zahlreiche Fragen offen. Der Begriff unterstellt, daß die sinkende Teilnahme am kirchlichen Leben auch einen Rückgang christlicher Gesinnungen und Haltungen des einzelnen, ja der Religiosität überhaupt bedeutet, was nicht erwiesen ist, vielleicht gar nicht erwiesen werden kann. Die empirische Grundlage ist auch insofern fragwürdig, weil man die Situation vor der Epoche der Säkularisierung nicht so genau kennt, daß man den für den Erweis der Säkularisierungsthese notwendigen Vergleich anstellen könnte. Es besteht auch die Gefahr, daß „Säkularisierung" nur das Zurücktreten einer bestimmten, eng umgrenzten Form von Religion bedeutet und daß man sich dadurch der Möglichkeit begibt, neue Formen von Religiosität und Christlichkeit wahrzunehmen.

Das bedeutet nicht, daß man sich über die mit dem Wort „Säkularisierung" bezeichneten Vorgänge einfach hinwegsetzen könnte. Aber der Begriff beschreibt nur eine Seite der modernen Welt und darf deswegen nicht als alleiniges Kennzeichen unserer Zeit verwendet werden.

Wolfgang Seibel SJ

Bernhard Grom SJ

Wunder zwischen Wahn und Glaube

Irrationale und rational-gläubige Einstellungen zum Außergewöhnlichen

Jeder, der Altötting, Kevelaer oder Lourdes besucht, kann bei sich selbst und bei seinen Begleitern beobachten, daß man auf den Anspruch solcher Orte gewöhnlich mit heftiger Ablehnung oder mit ebenso heftiger Zustimmung reagiert. Angesichts von Votivtafeln und Krücken von Geheilten und inmitten einer gläubigen Beterschar fällt es schwer, neutral und sachlich zu bleiben. Genau darin liegt die Grundschwierigkeit der meisten modernen Menschen in ihrem Verhältnis zum Außergewöhnlichen und Wunderbaren: Sie schwanken zwischen sehnlicher Erwartung (auch wenn sie zu Neugier und Sensationshunger verkümmert ist) und erregter Ablehnung, zwischen Wundersucht und Wunderangst. Sie schwanken zwischen zwei Einstellungen, die in erster Linie nicht von Einsicht, sondern von starken Ängsten oder Wünschen bestimmt, irrational sind.

Es wäre naiv zu meinen, man habe von Natur aus jene rationale, der kritischen Realitätskontrolle verpflichtete und im theologischen Sinn gläubige, also zugleich wunderkritische und wunderoffene Einstellung, die der Erfahrung des Wunderbaren angemessen ist. Was wir von Natur aus haben, ist eher eine der genannten irrationalen Vorentscheidungen (oder beide zugleich); die realitätsoffene Einstellung muß gewöhnlich immer wieder neu erworben werden. Dies gelingt um so sicherer, je besser wir unsere irrationalen Antriebe kennen.

Irrationale Ablehnung von Wundern

Schon vor Jahrzehnten schrieb der Berliner Philosoph Friedrich Paulsen: „Aber seit dem Durchdringen naturwissenschaftlicher Denkweise ... sind Wunder und magische Wirkungen Dinge geworden, die für den Verstand *etwas sehr Abstoßendes* haben."[1] Aus einer solchen Äußerung – sie ist vergleichsweise noch ausgewogen formuliert – spricht nicht nur kritische Vorsicht, sondern auch ein gehöriges Maß an *Affekt*. „Etwas sehr Abstoßendes" – das geht einem nicht nur gegen den Verstand, sondern auch gegen das Gefühl.

Diesen Anti-Wunder-Affekt kann man heute in allen Schichten der Bevölkerung finden, nicht nur bei Intellektuellen. Denn die Aufklärungswelle hat die entsprechende

[1] F. Paulsen, System der Ethik (Stuttgart 1921) Bd. 1, 439.

Mentalität weit verbreitet. Ja, als Tendenz ist diese Einstellung in jedem wirksam. Dafür gibt es verschiedene Gründe.

1. Oft wirkt die Erfahrung der modernen Naturwissenschaften nach, daß die christliche Tradition und der Volksglaube viele Erscheinungen, die man nach und nach natürlich erklären konnte, lange für Wunder gehalten und die wissenschaftliche Erforschung behindert hat, so daß die Meinung entsteht, jeder, der mit Wundern rechne, wolle einem das Denken verbieten.

2. Es wird leicht als demütigend empfunden, im Wunder eine Wahrheit über Gott entgegennehmen zu müssen, die nicht durch eigenes Experimentieren oder Nachdenken jederzeit verfügbar werden kann, sondern aus einer geschichtlichen Tatsache gewonnen werden muß.

3. Zweifel am Wunder können leicht grundsätzlich und willentlich werden. Jeder denkende Mensch kennt die Versuchung, mit Hilfe wissenschaftlicher Argumente nicht nur Wirklichkeit zu erforschen, sondern auch fast magisch über die Wirklichkeit zu verfügen. „Wenn ich meinen Beweis etwas anders baue und wenn ich das logische Geschoß dieser magischen Rationalität etwas anders richte, dann habe ich den lieben Gott aus der Welt geräumt, dann ist er tot. Und ich, der Mensch, der Professor, bleibe übrig als der höchste Intellekt im Kosmos, als der Herr der Welt."[2]

4. Es scheint Menschen zu geben, die jeden Bericht über Ereignisse, die nicht rational beherrschbar sind, als Bedrohung empfinden. Alles Okkulte und alle Wunderberichte wirken auf sie wie die Versuchung, in die nur schwer überwundene Welt ihres frühkindlichen magischen Allmachts- und Weltgefühls zurückzufallen und so die mühsam erworbene Anpassung an die Wirklichkeit wieder zu verlieren[3]. Aus Angst und Unsicherheit kann man also nicht nur irrational wundersüchtig und magisch, sondern auch irrational rationalistisch und wunderängstlich werden.

Irrationale Erwartung von Wundern

Neben dieser Tendenz zu irrationaler Ablehnung von Wundern gibt es aber auch die Neigung zu irrationaler Erwartung von Wundern. Sie kann verschiedene Formen annehmen und in verschiedenen Motiven wurzeln. Ich möchte einmal etwas grob und schematisch drei Richtungen unterscheiden: 1. die Erwartung von Naturwundern draußen im Kosmos, 2. die Erwartung von himmlischen Botschaften durch die Vermittlung von Visionären und 3. die Erwartung von Heilungswundern.

Um Mißverständnisse zu vermeiden, sei sofort angemerkt, daß hier *Tendenzen* be-

[2] A. Görres, An den Grenzen der Psychoanalyse (München 1968) 109.

[3] Diese Hypothese entwickelte der Psychoanalytiker und Parapsychologe E. Servadio für die „Ungläubigkeitsreaktion" gegenüber paranormalen Phänomenen. Sie dürfte auch für die Einstellung zu Wundern gelten. Vgl. E. Servadio, Parapsychologie und „Ungläubigkeitsreaktion", in: Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie 2/3 (1958/59) 1–9.

schrieben werden sollen. In der konkreten Einstellung eines Menschen wirken meistens verschiedene Motive und Tendenzen zusammen: ebenso wie irrationale Ablehnung oft kaum von offen-kritischer Haltung zu unterscheiden ist, sind irrationale und rationale, vernünftig-gläubige Erwartung oft miteinander vermischt.

1. Irrationale Erwartung von Naturwundern

Im Oktober 1968 sah sich das Ordinariat Eisenstadt (Burgenland) veranlaßt, Wallfahrten zu verbieten, die Österreicher, Deutsche und Schweizer zum sogenannten *Rasenkreuz* unternahmen, das sich auf einer Wiese der Seherin Aloisia Lex gebildet hatte. Die Kommission konnte keine Gründe für einen übernatürlichen Ursprung finden.

Nachdem der fromme Landwirt Gebhard Bareth aus Meggen bei Wangen (Allgäu) mehrmals dorthin gepilgert war, bildete sich im Juli 1972 auch auf seiner Kuhweide ein Graskreuz: auf einer kreuzförmigen Fläche von 3,30 m Länge und 1,60 m Breite wuchs kein Gras mehr. Die kirchliche Behörde ließ Bodenproben entnehmen und chemisch untersuchen. Ergebnis: der Wachstumsausfall war auf übermäßige Düngung zurückzuführen.

Der Landwirt umgab den Ort nach Eisenstädter Vorbild mit einem hohen Zaun. Und nachdem eine Zeitung darüber berichtet hatte, wurde die Weide zu einer Art Wallfahrtsstätte, zu der an manchen Sonntagen über 1000 Besucher aus Deutschland, Vorarlberg und der Schweiz pilgern. Einer erklärte: „Vielleicht ist es das letzte Zeichen der Liebe und Barmherzigkeit." Eine Bäuerin: „Da wird Feuer vom Himmel fallen, und der Russa wird reinkomme, aber der wird nicht siega und wird au' erledigt werde."[4]

In die gleiche geographische und psychologische Landschaft gehört das *Blutwunder*, das sich im Sommer 1970 in der Kapelle von Stich bei Nesselwang (Allgäu) ereignet haben soll. Dort sollen sich während der Messe zweimal zwischen Wandlung und Kommunion auf dem Korporale schwarze und graugelbliche Flecken gebildet haben. Ein – nicht namentlich genannter – Laborchef einer Züricher Klinik meinte, so verbreitet eine Broschüre[5], „daß es sich ziemlich sicher um Blut eines sterbenden Mannes handelt". Ein paranormal begabter Allgäuer aber, der sogenannte „Allerseelenmayer", erklärte: „Die Allmacht Gottes hat es gemacht, weil viele Priester nicht mehr an die hl. Eucharistie glauben und das hl. Blut verunehren!" Indes ergab eine vom Ordinariat Rottenburg angeordnete Untersuchung, daß der Meßwein durch einen Haarriß der Kelchkuppe gedrungen und über eine verrostete Schraubenmutter im Innern des Schaftes auf das Korporale geflossen war. – Natürlich sind nicht alle „Blutwunder",

[4] Stuttgarter Zeitung vom 12. 10. 1972, S. 33.

[5] Blutwunder im 20. Jahrhundert?, herausgegeben vom R.-Mäder-Sekretariat (CH-8965 Berikon).

beispielsweise das mehrmals untersuchte Aufwallen von Reliquien-Blut am Januariusfest in Neapel, auf diese einfache Weise zu erklären[6]. Doch geht es in diesem Beitrag vor allem um die Einstellung und Reaktion angesichts solcher Phänomene.

Einen lehrreichen Einblick in diese Psychologie bietet auch die Wallfahrt nach *San Damiano* in Oberitalien zu „Mama Rosa". Rosa Quattrini, eine arme Bäuerin, war angeblich während einer Marienerscheinung von einer jahrelang offenen Operationswunde geheilt worden. Nach diesem Ereignis häuften sich die Erscheinungen von Maria, vom Erzengel Michael und anderen himmlischen Personen, die ähnliche Warn- und Ermahnungsbotschaften ausrichten ließen, wie sie die erwähnten Wundergläubigen im Allgäu spontan und ohne Berufung auf eine Vision aussprachen[7]. Im Oktober 1964 sah Mama Rosa angeblich „am Himmel eine Wolke von Silber und Gold, umgeben von zahlreichen Sternen und verschiedenfarbigen Rosen. Aus der Wolke löst sich etwas, das einer roten Kugel gleicht, die sich auf einem kleinen Birnbaum niederläßt, ganz in der Nähe des Hauses. Daraus tritt die Allerheiligste Jungfrau hervor, umgeben von hellem Licht. Mama Rosa erzählt folgendes: ‚Sie hat zu mir gesagt: Meine Tochter, ich komme von weit her. Verkünde der Welt, daß alle beten sollen, denn Jesus kann das Kreuz nicht mehr tragen. Ich will, daß ihr gerettet werdet . . . alle, Gute und Böse. Ich bin die Mutter aller, und ihr, ihr seid meine Kinder. Deshalb will ich, daß ihr alle gerettet werdet. Auch bin ich gekommen, um die Welt zum Gebet aufzurufen, denn die Strafen sind nahe. Ich werde an jedem Freitag wiederkommen und dir Botschaften bringen, die du der Welt verkünden wirst" (S. di Maria, 20f.). Als Mama Rosa einwandte, man werde ihr nicht glauben, versprach ihr Maria, ein Zeichen zurückzulassen: der Birnbaum, über dem sie erschienen war, werde blühen. Das geschah denn auch noch am selben Tag.

Baumblüten zu dieser ungewohnten Zeit, so erklärten Fachleute, seien unter ähnlichen Bedingungen in dieser Gegend keineswegs ungewöhnlich. Für Mama Rosa und für Tausende von Pilgern aber, die in den folgenden Wochen kamen, war es ein Wunder. Die Tatsache, daß die Erscheinungen von nun an jeden Freitag geschehen sollten, brachte auch noch etwas anderes zum Blühen: das Geschäft der Omnibusunternehmer, Zimmervermieter und Devotionalienhändler.

San Damiano hat anderen Wallfahrtsorten vieles voraus: eine Seherin, die praktisch jeden Freitag Erscheinungen hat, die sich manchmal auch auf die Anwesenden übertragen; den berühmten Birnbaum; daneben ein Brunnen, der auf Geheiß Marias gegraben wurde und aus dem Mama Rosas Gemahl wundertätiges Wasser schöpft, das

[6] Vgl. H. Bender, Das Blutwunder des hl. Januarius in Neapel, in: Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie 8 (1965) 176–195. Bender beschreibt, ohne eine endgültige Erklärung geben zu wollen, die Ähnlichkeiten dieses Phänomens mit dem ortsgebundenen Spuk, zumal die in beiden Fällen zu beobachtende Abhängigkeit vom „affektiven Feld" (das hier durch die Betenden gegeben ist), die auf Psychokinese hinweisen könnte.

[7] Vgl. die Broschüre von S. di Maria, Die Muttergottes in San Damiano (CH-1630 Bulle, Postfach 143, Parvis-Verlag) und den Bericht von W. Christian, Das Geheimnis der Mama Rosa, in der bildpost, 30. 7. 1972, S. 6.

angeblich viele Heilungen verursacht haben soll; und schließlich Zeichen an der Sonne, deren Brechungen durch die Atmosphäre von manchen Besuchern als ein Drehen um sich selbst, als Verfärbung, als Hostie mit kreuzförmigen Strahlen ausgelegt werden. Wenn Mama Rosa oder Pilger darauf hinweisen, gibt es bald „Anschlußgläubige", die das gleiche sehen und unter Umständen in Tränen ausbrechen.

2. Irrationale Erwartungen von himmlischen Botschaften

Als Beispiel für die Erwartung von himmlischen Botschaften in kirchlichem Milieu kann das Interesse gelten, das die *Weissagungen und Marienerscheinungen von Amsterdam* gefunden haben. Zwischen 1944 und 1957 soll eine Frau in Amsterdam Erscheinungen erlebt haben, in denen die „Frau aller Völker" in 56 Botschaften Warnkatastrophen wie Hunger, Währungsverfall, Boykott, politisches und wirtschaftliches Chaos und Kriegsgefahr, aber auch Letztzeitkatastrophen ankündigte, damit sich Kirche und Menschheit vom „großen Abfall" bekehren. Die Heftreihe, in der der Nürnberger Studienrat Hans Baum die Verbindung zwischen diesen Amsterdamer Weissagungen einerseits und Fatima bzw. der Apokalypse andererseits aufzeigte, hat 1968 eine Auflage von 35 000 erreicht; von dem daraus gebildeten Buch wurden bis 1971 mehr als 10 000 Exemplare verkauft[8]. Vermutlich können gerade jene Jahrgänge, deren Lebensgefühl von den Ängsten der vierziger und fünfziger Jahre geprägt ist, in dieser Lektüre ihre eigenen Befürchtungen bestätigt finden.

Interesse an himmlischen Botschaften finden wir aber auch in modernerem, technischerem Gewand, beispielsweise in der sogenannten *UFO-Religion.* UFOs sind unbekannte fliegende Objekte (*U*nknown *F*lying Objects) oder volkstümlicher: fliegende Untertassen. Gewiß ist über die Erklärung dieser Erscheinungen das letzte Wort noch nicht gesprochen. Es wäre also normal, die Existenz von Flugkörpern mit einer Besatzung von fernen Planeten mehr oder weniger gleichgültig für möglich zu halten, wie es 52 Prozent der Amerikaner tun. Aber es gibt auch hier eine Gruppe von heftigen Gegnern und eine beachtliche Zahl fanatischer Befürworter. Letztere haben eine quasireligiöse Bewegung mit vielen Klubs und eigenen Zeitschriften ins Leben gerufen[9].

Ihr Glaube enthält *Weltuntergangsangst* und *kosmische Heilserwartung.* Höchstes Ziel der UFO-Forscher ist es, Kontakte mit „Planetariern", d. h. mit den uns geistig und moralisch überlegenen Wesen auf fernen Planeten herzustellen. Manche behaupten, wie zum Beispiel der Konstruktionszeichner Horst Raps, sie seien tatsächlich mit den Außerirdischen zu einem Planeten geflogen. Andere erklären, sie hätten deren Botschaften auf medialem Weg, etwa während einer Spiritistensitzung, erhalten.

[8] H. Baum, Die apokalyptische Frau aller Völker. Kommentare zu den Amsterdamer Erscheinungen und Prophezeiungen (Aschaffenburg und Stein am Rhein, 4. Auflage 1971).

[9] Siehe E. Benz, Neue Religionen (Stuttgart 1971) 113–124; H. Bender, Zur Psychologie der UFO-Phänomene, in: Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie 3 (1959) 32–57.

Der Inhalt dieser Botschaften ist indes fast immer gleich. Was die regenbogenfarbig gekleideten Planetarier Horst Raps in deutscher Sprache sagten, klingt ähnlich wie die Warnungen an Mama Rosa und an die Seherin von Amsterdam: „Wir sind gekommen, um mit euch in Verbindung zu treten und euch vor großen Gefahren zu warnen . . ." Viele Gruppen meldeten Botschaften, die das Eingreifen überirdischer Wesen zur Rettung des vom Atomtod bedrohten Planeten Erde ankündigten. Ein englischer Spiritisten- und UFO-Kreis übermittelt die Mahnungen des Oberbefehlshabers der Raumschiff-Flotte, Ashtar-Sheran, abzurüsten und Frieden zu schließen, regelmäßig an Politiker und öffentliche Gremien.

Bei den Nordamerikanern George Adamski und Desmond Leslie („Fliegende Untertassen sind gelandet") wird die Ufologie auch mit biblischer Endzeiterwartung verbunden. Weil die atomare Technik die gesamte Menschheit zu zerstören drohe, sei der verheißene Weltuntergang unmittelbar zu erwarten. Die Planetarier greifen nun aus zwei Gründen ein. 1. Sie umgeben die Erde mit einem Strahlengürtel, um zu verhindern, daß die zu erwartende Atomexplosion auch anderen Gestirnen schadet. 2. Sie sollen die Menschheit warnen und eine auserwählte Gemeinde sammeln, die in einer interplanetarischen Arche Noah auf einen heilen Stern gerettet wird. Die Parallelen zur Lehre der Zeugen Jehovas sind kaum zu übersehen.

Ein soziologisches Institut hat untersucht, wie eine UFO-Gruppe mit der Tatsache fertig wird, daß eine genau vorhergesagte Katastrophe nicht eintrifft[10]. Als die Flut, die am 21. 12. 1954 die Stadt Lake City überfluten sollte, nicht eintrat und die rettende Untertasse auch ausblieb, wurde der Glaube der Gruppe kaum erschüttert. Denn sie erhielt die Botschaft, der Weltuntergang sei verschoben worden, weil Gott noch einmal Gnade habe walten lassen, und nun müsse die Botschaft der UFOs erst noch weiter verbreitet werden.

Wenn *Erich von Däniken* in einer Weltauflage von über 9 Millionen Büchern verbreitet, die Menschheit sei durch überlegene Astronauten fremder Sterne höherentwickelt worden, so fasziniert er damit die Phantasie und bietet zugleich vielen Verängstigten eine Hoffnung auf Lösung der Welträtsel an. In allen Krisenzeiten wurden Zeichen am Himmel gesehen. C. G. Jung deutete darum die UFO-Religion als Antwort auf die Angst vor der technischen Zivilisation und damit als einen uralten Mythos in moderner Gestalt, nämlich als Mythos vom Eingriff himmlischer Mächte in schwerer Zeit[11].

Rasenkreuz, Blutwunder, Zeichen an der Sonne, Erscheinungen und Warnungen von Maria, Engeln und Heiligen, Besuche und Botschaften von Weltraumbewohnern – warum werden Menschen immer wieder von diesen Dingen angezogen? Auch wenn wir keine exakten Befragungen über die Einstellungen von Pilgern und Ufologen haben, können wir doch davon ausgehen, daß folgende *Motive* im Vordergrund stehen.

[10] Siehe L. Festinger u. a., When Prophecy Fails (Minneapolis 1956).

[11] C. G. Jung, Ein moderner Mythus. Von Dingen, die am Himmel gesehen werden (Zürich, Stuttgart 1958).

1. *Das Bedürfnis nach dem Schauder des „Übersinnlichen".* Über das Blutwunder von Stich schrieb eine Augenzeugin: „Alle Gläubigen waren zutiefst betroffen. Mich selbst hat es tief erschüttert, es ist für mich ein Hinweis und ein Auftrag." Das ist noch nüchtern und vernünftig gesagt, brauchbar für eine Werbebroschüre, die keinen Anstoß erregen soll. In San Damiano brechen manche Pilger vor Erregung in Tränen aus. Und man muß annehmen, daß sie auch deswegen hinfahren. Sie suchen diese Erregung, diesen Schauder des Übersinnlichen, das in die bekannte, durchschaubare, banale Welt einbricht als das große Unbekannte und Überwältigende: sinnlich wahrnehmbar und doch über das hinausgehend, was unsere Sinne sonst erfassen – eben „übersinnlich". Das Übersinnliche vermittelt einem jene zugleich erschrockene und faszinierte Erschütterung, die R. Otto im religiösen Erleben der Primitiven nachgewiesen und etwas einseitig als Wesenszug allen echten religiösen Erlebens dargestellt hat. Es ist eine Erregung, die einen über den banalen Alltag und das kleine Ich hinaushebt. Es ist eine Spannung, die durch die suggestive Erwartung der Menge noch gesteigert wird. Insofern ist Wundersucht eine Technik zur *„Daseinssteigerung"* und zur Befriedigung des *Erlebnishungers.*

2. *Das Bedürfnis, dabeigewesen und eingeweiht zu sein.* Damit wird natürlich auch das Bedürfnis, bei einem außerordentlichen Geschehen dabeigewesen zu sein, befriedigt. Mehr noch, man kann sich der Vorstellung hingeben, zusammen mit dem Seher in die Geheimnisse des Weltenlaufs eingeweiht zu sein, und zwar von einer höheren Instanz. Nun gehört man – und das befriedigt das *Geltungsbedürfnis* und hilft, wie die Sektenforschung nachgewiesen hat, gerade Menschen, die im gesellschaftlichen Leben keine Rolle spielen können – zur Elite der Wissenden und hat der Welt eine Botschaft weiterzugeben, d. h. etwas zu sagen. Man hat – wie Paranoiker, die die Quadratur des Kreises oder die Zahlensymbolik des Weltgeschehens entdeckt zu haben meinen [12] – eine Lebensaufgabe, einen Lebenssinn: man kann Traktätchen verteilen, werben oder das Gefühl pflegen, mit seinen Gebeten eine Weltkatastrophe zu verhindern.

3. *Das Bedürfnis nach Angstbeschwichtigung.* Angesichts des Rasenkreuzes in Meggen sprach die Allgäuer Bäuerin von der drohenden Russeninvasion. Die Seherin von Amsterdam sprach von Krieg und Währungsverfall, Mama Rosa dunkel vom Tag der Angst und der Tränen. Die Ufologen sprachen vom Atomkrieg. Frühere Zeiten sahen in den außergewöhnlichen Zeichen am Himmel Vorboten von Pest und Krieg. Es fällt auf, wie schnell durch kosmische Wunder jeweils die zeitbedingten Ängste wachgerufen werden. Nun ist das Potential an Lebensangst auch in stabilen Zeiten in fast allen Schichten der Bevölkerung sehr groß. In den fünfziger Jahren (1956) hielt fast jeder vierte Erwachsene in der Bundesrepublik einen Atomkrieg in den nächsten 25 Jahren für „wahrscheinlich". In den letzten Jahren hat der Hinweis auf die drohende Umweltzerstörung und den Raubbau der Rohstoffe viele in eine latente Weltuntergangshysterie getrieben.

Diese Lebensangst wird in den erwähnten Warnbotschaften zunächst bewußtgemacht,

[12] Vgl. Karl Jaspers, Allgemeine Psychopathologie (Berlin 1953) 343.

um dann beruhigt zu werden – ähnlich wie vom Horoskop, das auf diese Weise Lebenshilfe und Sicherheit gibt, und zwar mit Berufung auf die Autorität der Gestirne[13]. Vermutlich könnte man bei den Pilgern nach San Damiano die gleichen Persönlichkeitsmerkmale nachweisen wie bei Personen, die paranormale Erlebnisse berichten und zur Zukunftsvoraussage durch Kartenlegen, Pendeln, Traumdeutung und Astrologie neigen. Diese Personen unterscheiden sich von Menschen ohne diese Neigung und diese Erlebnisse durch allgemeine Verunsicherung und Störbarkeit, durch das Gefühl des Ausgeliefertseins an dämonische Mächte, Unzufriedenheit mit der Realität, Ichschwäche, Schutzbedürfnis und Projektionsbereitschaft[14].

Bei all dem darf nicht ausgeschlossen werden, daß auch echte Glaubenshaltung beteiligt ist. Aber beherrschend sind wohl die irrationalen Bedürfnisse. – Dieses Verhältnis: etwas Glaubenshaltung und viel Irrationalität dürfte bei der Erwartung von Heilungswundern nicht immer in gleicher Weise gegeben sein.

3. Irrationale Erwartung von Heilungswundern

Der Wunsch, sofort, total, dauerhaft und auf unerklärliche Weise (das sind die wichtigsten Kriterien für die Anerkennung von Wundern in Lourdes) von einer Krankheit geheilt zu werden, ist eine der spontansten und natürlichsten Regungen des Menschen. Doch diese Erwartung kann je nach der Persönlichkeitsstruktur, der seelischen Einstellung und weltanschaulichen Deutung des Kranken verschieden geartet sein[15]. Da solche Erwartungen immer auch mit den eigenen Heilungskräften zu tun haben, sind bei ihnen meistens auch alle Varianten der Fremdsuggestion (wenn ein Heiler beteiligt ist) und der Autosuggestion möglich, die wir aus der Suggestivtherapie, aus dem autogenen Training und den ihm verwandten Meditationsformen kennen. Theologie und Pastoral sollten diese Verschiedenheit deutlicher sehen, als es gewöhnlich geschieht.

Wenn der Angehörige eines primitiven Stammes einen Medizinmann rufen läßt, ist seine Erwartung meistens an den Glauben gebunden, daß dieser Medizinmann mit *irdisch-überirdischer Mana-Kraft* geladen ist und sie ihm durch Gegenstände, die er an seinem Leib getragen hat, vermitteln kann. Ähnliche Erwartungen richteten sich auch auf Jesus und Paulus (Mk 5, 25–34; Apg 19, 11). In Frankreich mußten die Kö-

[13] Vgl. T. W. Adorno, Aberglaube aus zweiter Hand. Zur Sozialpsychologie der Zeitungshoroskope, in: Psyche 12 (1958) 561 ff.

[14] Siehe G. Sannwald, Beziehungen zwischen parapsychischen Erlebnissen und Persönlichkeitsmerkmalen, in: Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie, Teil I: 5 (1961/62) 81–119; Teil II: 6 (1962/63) 28–71.

[15] Vgl. zum Folgenden W. Tenhaeff, Außergewöhnliche Heilkräfte (Olten 1957); G. R. Heyer, Der Organismus der Seele (München o. J.); W. Bitter, Die medizinische Psychologie und die „geistigen" Heilungen, in: W. Bitter (Hrsg.), Magie und Wunder in der Heilkunde (Stuttgart 1959) 10–28; A. Allwohn, Magie und Suggestion in der Heilpraxis, ebd. 29–50; H. Bender, Glaubensheilung und Parapsychologie, ebd. 140–159.

nige noch im 17. Jahrhundert an hohen Festtagen Kranken im Namen Gottes die Hände auflegen, um sie zu heilen (W. Tenhaeff, 237 f.).

Bereits hier zeigt sich die ganze Vieldeutigkeit dieser Einstellung und Praxis. Gewiß können solche Kranke und die herbeigerufenen Mana-Träger magisch-irrational der Tendenz zum (mehr oder weniger frühkindlichen) Allmachtsgefühl und zum Bemächtigungsdrang verfallen sein, was die christliche Theologie immer scharf erkannt hat. Es gibt sogar Versuche einer „negativen Gesundbeterei", wo man Mana-Kraft (wohl telepathische Suggestion) zu destruktiven Zwecken, nämlich zum Totbeten von Feinden eingesetzt hat: schwarze Magie im Gegensatz zu der auf das Gute ausgerichteten weißen Magie. Aber andererseits können Kranke und Mana-Träger auch erklären, die magischen Praktiken hätten das Werk Gottes zu vermitteln, das sie in Vertrauen und Demut erhoffen (A. Allwohn, 43). Man kann dieser Einstellung weder Allmachtsillusion noch Bemächtigungsdrang vorwerfen. Das Problematische und Irrationale ist eigentlich nur noch auf die Neigung beschränkt, *Gegenwart und Wirkung Gottes zu stark mit den eigenen suggestiv geweckten Heilungskräften zu vermengen* und als vitale, zugleich geistige und physische Energie (Mana) zu deuten. Das Überphysische, Transzendente und Personale der Wirklichkeit „Gott" wird nicht klar genug gesehen – wie am anderen Pol, in der modernen Theologie, die psychosomatischen Wirkungen des Glaubens zu wenig erkannt wurden.

So wie es in der Religionsgeschichte und im Alten Testament neben unreligiöser oder dämonischer auch religionskonforme Magie gab, finden wir auch im zeitgenössischen Christentum verschiedene Verbindungen von suggestiven Erwartungen und religiösen Einstellungen und damit unterschiedlich irrationale Haltungen.

Bei den folgenden Beispielen werden zwei grundlegende Wirkungsarten unterschieden: I. *Suggestive Heilungen.* Suggestion kann dabei als Fremd- oder Selbstbeeinflussung auftreten, und die eingeflößten Vorstellungen können die unbewußten Kräfte auf verschiedenen Wegen erreichen: (1) im Wachbewußtsein, wobei aber die kritische Aufmerksamkeit abgelenkt wird (gewöhnliche Suggestion); (2) im Wachbewußtsein, wobei direkt an die rationale Einsicht appelliert wird, was dem Einfluß auf die unbewußte Schicht eine eigene Autorität verleihen kann (Persuasion, die beim Therapeuten wie beim Patienten echte Überzeugung voraussetzt, wo also auch religiöse Einsichten eine Rolle spielen können); (3) in einem schlafähnlichen Zustand, wo das Bewußtsein gegen äußere Wahrnehmung und gegen kritische Kontrolle abgeschirmt ist und sich ganz auf eine Vorstellung konzentrieren kann (Hypnose, „Suggestion im Superlativ"). II. *Paranormale Heilungen.* Die bei Selbst- und Fremdheilungen beteiligten paranormalen Kräfte scheinen der Telepathie (Wahrnehmung von Gefühl und Wissen eines anderen und Übertragung auf ihn), dem Hellsehen (Wahrnehmung eines auch anderen unbekannten Sachverhalts, z. B. in einer medialen Diagnose) und der Psychokinese (direkter Einfluß des Bewußtseins auf belebte oder unbelebte Körper) zuzuordnen zu sein. Sie sind der Suggestion nah verwandt, gehen aber über deren Wirkungen hinaus. Nach J. Gebser, G. R. Heyer u. a. wurzeln diese Kräfte in einer „magischen Struktur" mit den oben erwähnten Grundzügen. Eine Struktur, die der Primitive noch mit Hilfe der Priesterärzte, Schamanen und Medizinmänner aktivieren kann, die im Westen aber nur noch selten zu finden ist, an der wir aber durch unsere Fähigkeit zur Suggestion, dieser „defizienten Magie", noch teilhaben (G. R. Heyer, 76, 175; W. Tenhaeff, 185 f.).

Einstellungen, die zugleich suggestiv-paranormal und religiös sind

In der vor rund 100 Jahren in den USA entstandenen Heilungssekte *„Christian Science"*, die in der Bundesrepublik mit Westberlin 114 Kirchen und Vereinigungen zählt (1965), sind suggestive und religiöse Elemente miteinander vermischt[16]. Der Vorläufer dieser Bewegung war keineswegs religiös ausgerichtet. Phineas Quimby, der Lehrer der Christian-Science-Gründerin Mary Baker-Eddy, erhielt die Anregung zu seiner Tätigkeit und Theorie vom *Heilmagnetismus,* wie ihn der deutsche Arzt Franz Anton Mesmer (gest. 1815) vertrat. Nach dem „Mesmerismus" gibt es ein magnetisches Fluidum, das das ganze All durchströmt und feiner ist als die bekannten Kräfte des Mineralmagnetismus, so daß es nur von Tieren (darum Tiermagnetismus) und besonders veranlagten Menschen aufgefangen und gespeichert werden kann. Diese Personen können durch die ausgestreckte Hand oder durch Wille und Blick den Strom wieder aussenden und auf andere einwirken. Wenn der magnetische Kreislauf im Körper gestaut wird, erkrankt der Mensch. Ein bestimmtes Bestreichen durch einen Magnetiseur kann ihn wieder heilen.

Das war eine physikalische Erklärung für jene Wirkungen, die sich, wie Quimby und andere bald erkannten, durch Fremd- und Selbsthypnose oder auch durch Suggestion im Wachzustand erzielen ließen. Quimby meinte sogar, die Medikamente heilten nicht aus eigener Kraft, sondern durch den Glauben und die Erwartung des Patienten.

Damit war die Bedeutung der „Glaubenskraft" im Heilungsprozeß erkannt. M. Baker-Eddy, die durch Quimby innerhalb von acht Tagen von einer langjährigen schweren „Rückgratentzündung" geheilt worden war und sich später noch einmal durch ihren Glauben von den Folgen eines Sturzes auf vereister Straße heilte, deutete diese Glaubenskraft idealistisch und religiös-christlich: Nicht eine vom Heiler übertragene Magnet-, Willens- oder Suggestivkraft heilt, sondern allein der göttliche Geist, für den der Heiler den Patienten nur aufschließen kann. Ja, eigentlich sind wir nur krank, weil wir dem Irrtum unserer Sinne erliegen und meinen, die Materie könne uns zum Leiden zwingen. Im Grunde „gibt es keine Materie". Die Macht der Materie und des Bösen sind Einbildungen und Irrtümer, die durch die „Christliche Wissenschaft" korrigiert werden müssen. „Alles ist unendliches Gemüt und seine unendliche Offenbarwerdung, denn Gott ist Alles-in-allem . . . Geist ist das Wirkliche und Ewige; Materie ist das Unwirkliche und Zeitliche. Geist ist Gott, und der Mensch ist sein Bild und Gleichnis. Folglich ist der Mensch nicht materiell; er ist geistig" (S. 37).

Ruft ein Kranker einen Ausüber der Christian Science, so liest ihm dieser eindringlich solche Sätze aus Baker-Eddys Lehrbuch „Wissenschaft und Gesundheit" vor. Durch die gläubige Vergegenwärtigung des idealen Vollkommen- und Heilseins soll er geheilt werden. Es ist klar, daß diese „Wissenschaft" mit persuasiven Mitteln arbeitet. Sie ist

[16] Vgl. zum Folgenden H.-D. Reimer, Metaphysisches Heilen (Stuttgart 1966).

eigentlich ein ins Metaphysische gesteigerter Appell, an die Allmacht des gewünschten Guten zu glauben und das Unvollkommene bis zur totalen Leugnung zu ignorieren. Diese suggestive Selbstbejahung wird aber mit dem Glauben an die Allmacht des guten, in allem wirkenden Gottes begründet, woraus auch die Forderung nach einem Leben im Geist des Evangeliums abgeleitet wird.

Viele Menschen werden durch diesen Appell nicht geheilt. Viele erfahren durch den Zuspruch eine kurzfristige Besserung, die aber bald mit einem Rückfall und mit tiefer Erschöpfung bezahlt wird. Manche werden aber auf erstaunliche Weise geheilt.

In ähnlicher Einstellung, wenn auch nicht mit der gleichen theoretischen Deutung, ermuntern andere Sekten und Einzelheiler zum „geistigen Heilen". Bei manchen, beispielsweise bei dem auch in Deutschland bekannten Harold Sherman („Gebet – heilende, helfende Macht", „Wundervolle Kräfte in Dir", „Außersinnliche Kräfte"), wird die *„Heilkraft des Gebets"* so zweckhaft um der Heilung willen und ohne ethisch-religiöse Bedingungen (Zweifler und Ungläubige können andere beten lassen) angepriesen, daß sie wie eine im Grund physisch-elektrische Energiequelle erscheint, an die der kranke Körper durch das Gebet angeschlossen wird. Manche Heiler arbeiten auch mit den Mitteln der Massensuggestion: mit emotionsgeladenen Reden, Kino-Orgel, Halleluja-Rufen aus der Menge. Sie empfehlen sich durch Scheinheilungen, die nur vorübergehender Euphorie entspringen und später nie mehr geprüft werden.

Dr. Kurt Trampler, der in den fünfziger Jahren durch sein Buch „Lebens-Erneuerung aus dem Geist" (München 1956) und durch seine Vorträge und Sprechstunden Zehntausende zu geistiger Heilung ermutigt hat, weckte bei seinen Patienten eine zugleich suggestiv-persuasive, paranormale und religiöse Einstellung. Vorsichtiger als Baker-Eddy, erklärte er dem Kranken, die Heilung müsse auch von einem Arzt kontrolliert werden und sei nicht als Wunder jenseits der Naturgesetze zu verstehen, sondern durch die eigene, überzeugte „innere Umstimmung auf die metaphysischen Kräfte" zu suchen. Diese Umstimmung hebe die „Ionen-Starre" des kranken Organismus auf und fördere den natürlichen Heilungsprozeß. Er selbst, ohne Zweifel telepathisch begabt und fähig, auch über große Entfernung auf ihm unbekannte Angehörige von Besuchern einzuwirken, verspürte beim Heilen einen Verlust an körperlicher und geistiger Energie, den er durch Nachschöpfen in den „unbegrenzten Lebenskräften im All, in der göttlichen Gnade" ausgleiche (S. 34 f.).

In seiner theoretischen Deutung findet sich trotz des Bemühens um eine biblische Ausrichtung die bei Paranormalen häufige Gleichsetzung von suggestiv-paranormalen Heilungskräften mit dem Wirken Gottes sowie ein deutlicher *Panpsychismus.* Daß er unter Milliarden Lebewesen und auf große Entfernung den Menschen finde und heile, um dessen Gesundung jemand bittet, diese „Kraft X" könne nur von einem höheren Bewußtsein kommen, das allwissend, allgegenwärtig und allmächtig sei. Trampler merkt hier nicht, wie er den christlichen Glauben an einen überphysischen und personalen Gott mit der panpsychistischen Auffassung verwechselt, alle Menschen seien Elemente einer Überseele (S. 70). An anderer Stelle sagt er, das Gebet bewirke nicht von sich aus

das Eingreifen metaphysischer Kräfte, sondern mache nur dafür empfänglich. Daß sein Vertrauen auf Gott ihn zu überräumlich-telepathischem Wirken befähigt, wie es auch von Padre Pio berichtet wird, ist wohl die ursprüngliche Erfahrung von Trampler. Daß dieses Wirken unmittelbar der halbphysischen, weltseelenhaften Allgegenwart Gottes entspringt, dürfte nachträgliche Deutung und Antrieb zur Persuasion sein: ein auf Kosten der Transzendenz Gottes christianisierter Mesmerismus, nur nicht so extrem idealistisch wie die Christian Science.

Eine eigene Note hat die Erwartung, die die naiv-gläubige Baptistenpredigerin und Heilerin *Kathryn Kuhlmann,* die über die USA hinaus bekannt wurde und von Arthritis, Lähmungen, multipler Sklerose und sogar Krebs geheilt haben soll, bei ihren Hörern weckt[17]. Wer die „Gabe des Vertrauens" habe, möge ein Wunder erbitten; die anderen sollen zum Arzt gehen, rät sie. Vielleicht meint hier „Gabe des Vertrauens" auch: die Voraussetzungen, daß das religiöse Vertrauen in Gott auch psychosomatisch wirkt. Wichtiger noch ist aber ihr Hinweis, man dürfe nicht krampfhaft auf sich selbst konzentriert um den heilenden Glauben bitten. Vielmehr gelte der Grundsatz: „Suchen Sie den Herrn, und der Glaube wird kommen" (S. 170).

Für Kuhlmann ist der heilende Glaube einerseits „Kraft, durch welche aus den Dingen, die wir wünschen, Dinge werden, die wir besitzen" (S. 168), also das typisch magische Vertrauen in die „Allmacht der (mehr oder weniger eigenen bzw. göttlichen) Gedanken". Er ist andererseits aber auch Blick auf Christus, der die Welt nicht magisch verändert hat, sondern am Kreuz gestorben ist. Auch wenn bei K. Kuhlmann dieses kreuzestheologische Element nicht eigens erwähnt wird, ist sie doch dafür offener als Baker-Eddy und K. Trampler, die das Kreuz nur als Durchgang zur Offenbarung der heilenden Allmacht Gottes sehen oder überhaupt nicht in ihr System einbeziehen.

Bereitschaft zum Kreuz – die stärkste Entmagisierung

Die Bereitschaft zum Kreuztragen in der Nachfolge Christi begründet eine Heilserwartung, die die Teilnahme an der Herrlichkeit Gottes nicht mehr halbphysisch, vitalistisch und magisch sehen kann. Die religiöse Einstellung der Christian Science und anderer wirkt vor allem den beiden erstgenannten Tendenzen magischer Erwartung entgegen: dem Drang zu Allmachtsgefühlen und zur Bemächtigung. Das *kreuzestheologische Element* verstärkt diese Entmagisierung und wirkt darüber hinaus vor allem der dritten Gefahr entgegen: daß das Wirken Gottes mit den suggestiven, seelischen und physischen Kräften im Menschen gleichgesetzt wird.

Nach allem, was Pilgerbegleiter und Seelsorger berichten, läßt sich diese Wirkung vor allem bei vielen Kranken beobachten, die nach *Lourdes* wallfahren. Diese Pilgerfahrten sind gewöhnlich nicht überwiegend oder gar ausschließlich auf die Heilungserwartung

[17] K. Kuhlmann, Ich glaube an Wunder (Schorndorf 1971).

ausgerichtet, sondern wollen auch ausdrücklich um die Kraft bitten, die Krankheit mutiger zu tragen. Gerade dadurch richtet sich die Erwartungshaltung nicht mehr ausschließlich auf eine unbewußt-magisch, durch die eigenen Wünsche oder durch mana-artige Kräfte zu bewirkende Veränderung. Wer um die Kraft bittet, trotz seiner Not und Ohnmacht einen Sinn im Leben zu sehen, der anerkennt bereits, daß dieser Sinn nicht von seiner körperlichen Unversehrtheit oder der Länge seines irdischen Lebens abhängt. Er bekennt sich bereits zu einer Wirklichkeit, die höher, geistiger und personaler ist als die autosuggestiv erweckte und numinos erlebte Macht der eigenen unbewußten Kräfte, als seelisch-biologische Mana-Kraft oder kosmische Naturgewalt. Solcher Glaube setzt die alles in allem wirkende ewige Güte nicht mehr stillschweigend mit körperlicher Vitalität gleich. Er anerkennt vielmehr, um mit V. E. Frankl zu sprechen: Entweder hat das Leben einen Sinn oder nicht. Wenn es einen Sinn hat, dann behält es ihn trotz Krankheit und frühem Tod. Wenn nicht, dann wird es durch Wohlbefinden und längere Lebensdauer auch nicht sinnvoller. Das ist mehr als ein logischer Schluß: ein transzendierender Akt der Sinnbejahung. Er enthält eine Leidensbereitschaft, die keineswegs resigniert, die aber auch nicht (mehr) in ein frühkindliches, illusionäres Allmachtsgefühl zurückfällt.

Adolf Allwohn (a. a. O. 37–40) sagt wohl mit Recht, Jesus habe bei seinen Heilungswundern an die magischen Erwartungen der Kranken angeknüpft und magisch-suggestive Praktiken angewandt, wenn er dem Taubstummen die Finger in die Ohren legte und seine Zunge mit Speichel berührte (Mk 7,33) oder die Augen des Blinden mit einem Brei aus Erde und Speichel berührte und ihm die Hände auflegte (Mk 8,23; Joh 9,6). Erde, Speichel und Hände galten als mana-geladen. Aber Jesus habe nicht nur magisch-suggestiv auf das Unbewußte gewirkt, sondern auch zu bewußter und personaler Entscheidung aufgerufen. Er habe beispielsweise die numinose Furcht der blutflüssigen Frau vor ihm als dem Mana-Träger zu einer Erfahrung der personalen Zuwendung Gottes, der Gnade weitergeführt (Mk 5,32 ff.).

Von daher wäre an alle pastorale Betreuung der Wundererwartung die Aufgabe zu stellen, daß sie sich bemüht, im Sinn Jesu das spontane Magische in eine personale, freie, bewußte Glaubenshaltung zu integrieren, es also weder einfach zu bekämpfen noch einfach zu bestätigen. Die Heilungssekten und einzelne evangelische Theologen beklagen den „Verfall der Glaubensheilung" in den Kirchen[18]. Sie erinnern daran, daß der Missionsbefehl bei Mk 16,18 auch die Heilung von Kranken und die Befreiung von Dämonen und nicht nur die Verkündigung des Wortes umfasse (siehe auch Mt 10,8). Aufklärung und Antipietismus hätten dieses Element verdrängt. – Das mag stimmen, doch

[18] Siehe dazu A. Köberle, Heilung und Hilfe (Darmstadt 1968) 130 f.; B. Martin, Die Heilung der Kranken als Dienst der Kirche (Basel 1954); E. Spranger, Magie der Seele (Tübingen 1947); M. T. Kelsey, Healing and Christianity (New York 1973); L. Steiner, Glaube und Heilung, in: W. J. Hollenweger (Hrsg.), Die Pfingstkirchen (Stuttgart 1971) 206–219; H. Doebert, Das Charisma der Krankenheilung. Eine biblisch-theologische Untersuchung über eine vergessene Grundfunktion der Kirche (Hamburg 1960); G. Bennett, Das Wunder von Crowhurst oder der Heilungsauftrag Jesu (Trier 1972).

muß man auch dieses Element immer in der Sicht des ganzen Evangeliums und der Hinführung des Magischen zu einer bewußten Glaubenshaltung sehen. Kann man da noch wie Allwohn empfehlen, christliche Heilssymbole wie Kreuz, Schlange am Kreuz, Fisch usw. meditieren zu lassen, damit die Kranken dadurch „die Nähe des Heilenden erfahren"?

Kann religiöser Glaube suggestiv-paranormale Einstellungen fördern?

Religiöser Glaube, zumal wenn er das kreuzestheologische Element deutlich bewußtmacht, wirkt zwar entmagisierend. Aber viele Beispiele lassen vermuten, daß er – mehr oder weniger frei von den obengenannten Vieldeutigkeiten – auf bewußtem (persuasivem) und unbewußtem Weg außergewöhnliche suggestiv-paranormale Kräfte aktivieren kann. Alle Heilungsbewegungen scheinen eine optimistische Weltanschauung zu brauchen, gleichgültig, ob sie mehr theosophisch im Glauben an eine Reinkarnation oder in der christlichen Hoffnung auf Auferstehung enthalten ist (vgl. W. Tenhaeff, 71).

Die evangelischen und katholischen *Charismatiker* berichten oft, sie würden sich nach der sogenannten Geisttaufe seelisch und körperlich wohler fühlen. Vermutlich ermutigt sie dieses Kraftgefühl auch zu dem Versuch, durch Gebet und Handauflegung Kranke zu heilen und Dämonen auszutreiben, also jene Tätigkeiten auszuüben, die Paulus neben dem Sprachenreden als „Gaben des Geistes" betrachtet (aber auch gegenüber der Liebe relativiert) hat. Von *Padre Pio* (gest. 1968) wurde berichtet, er habe die Krankheiten, Gedanken und Sünden anderer erkennen können, was auf telepathische und hellseherische Fähigkeiten hinweist (H. Bender, 155 f.).

Telepathische und vielleicht auch hellseherische und psychokinetische Kräfte aus einem trance-artigen Versenkungszustand heraus scheint auch *K. Kuhlmann* zu erfahren: „Oft ist die Kraft des Heiligen Geistes so gegenwärtig in meinem Leib, daß ich Mühe habe, mich aufrecht zu halten. Oft heilte seine bloße Gegenwart kranke Leiber vor meinen Augen; meine Seele ist dann dem Geist Gottes so völlig ausgeliefert, daß ich genau weiß, welche Körper gerade geheilt werden; ich weiß die Krankheit, die Schmerzen und in einigen Fällen auch die wirkliche Sünde in ihrem Leben. Und doch könnte ich mir nicht anmaßen, etwas über das Warum oder das Wie zu sagen" (a. a. O. 167).

Daß bei den Wallfahrten nach *Lourdes* eine ähnliche Aktivierung unbewußter Kräfte eine Rolle spielt, ist kaum zu bestreiten[19]. Der mythische Ruf dieses Ortes, das Einssein mit Hunderten, das Rosenkranzgebet und die Litaneien mit ihren das Bewußtsein fixierenden Wiederholungen – all das ermöglicht den Übergang vom alltäglichen Wachbewußtsein zu einer bewußtseinsschwachen, traumartigen, hypnoiden Bewußtseinslage. Die Grotte als Symbol der Geborgenheit, Maria als schützende und „Große Mutter" und schließlich die Quelle als Symbol des Lebens können auf außergewöhnliche

[19] Siehe dazu J. Gebser, Ursprung und Gegenwart, Bd. 1 (Stuttgart 1949) 256 ff.

Weise das Gefühl des Einsseins mit dem heilmachenden Ganzen und Unendlichen wekken und in der unbewußten Schicht des Menschen Kräfte der Selbstheilung aktivieren.

So wie starke Angstspannung telepathisches Mitfühlen mit der Not eines vertrauten Menschen oder sogar Voraussehen von Unglück auslösen kann, vermag vermutlich das vertrauende Beten an einem Wallfahrtsort außerordentliche, autosuggestiv oder auch psychokinetisch wirkende Heilungskräfte zu mobilisieren. Daß zu „geistigen Heilungen" ein Vertrauen nötig ist, das die routinemäßige Suggestion übersteigen muß, wurde durch die Untersuchung erwiesen, die man an Patienten durchführte, die durch eine fiktive Fernbehandlung durch Dr. K. Trampler von starken Schmerzen, Bauchwassersucht u. a. befreit worden waren[20]: Patienten, die sich die geistige Heilung mehr rational-kritisch, durch Suggestion erklärten, erfuhren die geringste Besserung, während Kranke, die naiv-objektiv an Heilung durch „Strahlen" glaubten, die stärkste Besserung aufwiesen.

Dr. Trampler ermunterte bei seinen geistigen Heilungen zum Vertrauen auf Gott. Allerdings gab er den Patienten auch magisch-suggestive Hilfen an die Hand: Aluminiumfolien, die er zuvor mit seiner Hand und im Gebet „durchströmt" hatte. Hier zeigt sich die stets drohende Gefahr, sich das Wirken Gottes nach dem Modell elektromagnetischer Wellen vorzustellen und den Glauben auf einen medizinischen Heilsmaterialismus einzuengen. Aber andererseits lehrt die Erfahrung mit Lourdes-Pilgern und anderen auch, daß vom Vertrauen in die todüberwindende Geborgenheit in Gott außergewöhnliche Impulse der Selbstbejahung und des Lebenswillens ausgehen können. Bei Menschen mit suggestibler und psychosomatischer Empfänglichkeit können sie auch beachtliche körperliche Wirkungen auslösen – auch ohne daß Gott weltseelenhaft und quasi-physisch aufgefaßt wird. Suggestibilität ist ja nicht einfach Anfälligkeit für Einbildungen und Hysterie, sondern kann auch helfen, eine zuvor im Wachbewußtsein kontrollierte Einsicht oder Zielsetzung (Geborgenheit, Ruhe, Mut) im Bereich der unbewußten Tiefenkräfte seelisch-körperlich wirksamer werden zu lassen.

Unerwartete Spontanheilungen (von schweren Augenentzündungen, Sehnervenatrophie und Altersstar) wurden auch außerhalb von Wallfahrtsorten und geistigen Heilungsversuchen beobachtet – bei Gläubigen und Ungläubigen (W. Bitter, 27). So sind vermutlich viele Heilungen in Lourdes, bei Padre Pio usw. an die an sich neutrale Fähigkeit gebunden, seinen körperlichen Zustand vom Psychischen her zu beeinflussen, auch wenn diese Beeinflussung von einer religiösen Einstellung (mit)getragen (und entmagisiert) ist. Werden diese Heilungen damit *zu natürlichen Geschehnissen nivelliert?*

Diese Frage enthält erkenntnistheoretische und theologische Voraussetzungen, die im Rahmen dieser psychologischen Ausführungen nicht behandelt werden können[21]. Es sei nur auf folgendes hingewiesen. Sofern eine Heilung wirklich in religiöser Einstel-

[20] Vgl. I. Strauch, Zur Frage der „Geistigen Heilungen", in: Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie 2 (1958/59) 41–63; 4 (1960) 24–54.

[21] Vgl. dazu B. Weissmahr, Gottes Wirken in der Welt (Frankfurt 1973).

lung wurzelt, ist sie ebenso eine „Frucht des Geistes" wie selbstlose Güte, tiefe Freude, Geduld. Sind diese „moralischen" Wunder weniger Gott zu verdanken, weil sie offensichtlicher durch menschliche Kräfte vermittelt, an seelische Dispositionen gebunden und von ähnlichen menschlichen Leistungen ohne religiöse Ausrichtung schwerer zu unterscheiden sind? Gibt es überhaupt das Wunder, das ohne solche Vieldeutigkeit wie eine offenbare Schöpfung aus dem Nichts auf seinen göttlichen Ursprung verweist?

Außerdem ist durchaus damit zu rechnen – wenn es auch kaum nachprüfbar sein dürfte –, daß nicht alle 60 vom Ärztebüro in Lourdes als eigentliche Wunder anerkannten Fälle zum beschriebenen suggestiv-paranormalen Typ von Heilungen gehören, sondern einem anderen Typ von Heilungen zuzuordnen sind, wo die transzendente Ursache unmittelbarer in Erscheinung tritt.

Die irrationale Wunderangst und Wundersucht überwinden

Wir wissen wenig über die Wege, auf denen irrationale Wunderangst überwunden werden kann. In der Bewältigung von Wundersucht wurde mehr Erfahrung gesammelt. Im Grund handelt es sich um eine psychohygienische und glaubenserzieherische Aufgabe. Psychologisch gesehen führen die erwähnten Motive für Wundersucht zu der einen Frage: Wie können die pseudoreligiösen Wege zur Daseinssteigerung, Sinnerfüllung, Angstverarbeitung, Selbstbejahung und Wunscherfüllung ersetzt und überflüssig gemacht werden durch ein transzendenzbewußtes, personales und bindungsbereites (ethisches) „Ergriffensein in der Tiefe" (P. Tillich), das in allen Grundbedürfnissen eine Orientierung und Lösung bietet?

Konkret und erzieherisch bedeutet das: Wie läßt sich die Erfahrung eines umfassenden, religiösen Lebenssinns so vital vermitteln, daß sie als wirkliche Lebenserfüllung erlebt werden kann, als Lebensaufgabe, als Hoffnung und Geborgenheit trotz Krankheit, Unsicherheit und Tod? Noch immer können viele Menschen erst dann „religiös" ergriffen sein, wenn sie wunderbarerweise einen Unfall überlebt oder ein Zeichen am Himmel gesehen haben. Können nur dann ruhig schlafen, wenn ihnen ein Seher oder Astrologe etwas Tröstliches über ihre Zukunft gesagt hat. Können sich erst dann zu einer Lebensaufgabe berufen fühlen, wenn sie meinen, durch Gebete oder Propagandaarbeit wie ein UN-Generalsekretär Weltkatastrophen verhindern zu müssen. Ein Gebet von ganzem Herzen und „aus allen Kräften" gelingt vielen erst dann, wenn ihnen das Wasser bis zum Hals steht. In einer solchen Mentalität sind irrationale und pseudoreligiöse Erwartungen geradezu notwendig. Sie können nicht durch reine Aufklärung überwunden werden, sondern nur durch eine Pastoral, die den Glauben als vitale Erfahrung und Orientierung für alle Kreise der Bevölkerung erschließt.

Heinrich Sudmann

Reform der Jugendhilfe

Das neue Jugendhilferecht im Konflikt zwischen Leistungsverwaltung und Freiheit

Das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland sichert in Artikel 2 allen Menschen in seinem Einflußbereich ein Recht auf freie Entfaltung ihrer Persönlichkeit zu. Damit der einzelne in den Genuß dieses Rechts kommen kann, werden vom Staat zunehmend und differenziert Hilfestellungen der öffentlichen Daseinsvorsorge erwartet. Längst wird es weitgehend für selbstverständlich gehalten, daß der Staat nicht nur bei Arbeitslosigkeit, Krankheit oder Invalidität verbindliche gesetzliche Grundlagen für Hilfen vorsieht, sondern auch jedem einzelnen Ausbildung und Studium sowie Fort- und Weiterbildung durch Schaffung der entsprechenden Einrichtungen und Angebote sowie durch finanzielle Beihilfen ermöglicht. Auch die Jugendhilfe, um die es in diesem Aufsatz geht, kann aus dieser Entwicklung nicht herausgehalten werden. Die an sie in einer modernen Leistungs- und Industriegesellschaft gestellten Erwartungen können ohne verbindliche gesetzliche Grundlagen und ohne starkes finanzielles Engagement des Staats nicht mehr erfüllt werden. Insgesamt ist zu beachten, daß es bei der angedeuteten Entwicklung immer schwieriger wird, die Grenze zwischen einer notwendigen Ermöglichung von Entfaltung jedes einzelnen und der Lähmung von Eigeninitiative und Verantwortlichkeit durch Gleichmacherei, gesetzlich vorgegebene Zielvorstellungen und bezahlte Vorprogrammierung zu bestimmen – ein Konflikt, der insbesondere dann nicht übersehen werden darf, wenn es, wie bei der Reform der Jugendhilfe, um die Erziehung und Bildung des jungen Menschen geht.

Vom Jugendwohlfahrtsgesetz zur Neuordnung des Jugendhilferechts

Die Jugendhilfe – vielen bekannter unter den Schwerpunkten Jugendpflege und Jugendfürsorge – hat vielfach nicht die Beachtung gefunden, die ihr als einem eigenständigen Erziehungs- und Bildungsbereich neben Elternhaus, Schule und Berufsausbildung zukommen muß. Die Bedeutung der Jugendhilfe für die Entwicklung der jungen Menschen zu eigenständigen Persönlichkeiten und das Hineinwachsen in die Gesellschaft ist lange Zeit nicht genügend beachtet worden. Den Politikern erschien und erscheint Jugendhilfe häufig als ein unbedeutendes Randgebiet, dem man – wohl auch aufgrund der fehlenden organisierten Interessenvertreter – nur wenig Aufmerksamkeit schenken mußte. So blieb das Jugendwohlfahrtsgesetz (JWG), das bis auf wenige No-

vellierungen dem 1922 verabschiedeten Reichsjugendwohlfahrtsgesetz (RJWG) entspricht, bis heute die gesetzliche Grundlage für die Jugendhilfe in der Bundesrepublik Deutschland.

Unter dem Gesichtspunkt, daß das Recht auf freie Entfaltung auch für den jungen Menschen gilt und ihm entsprechende Möglichkeiten eröffnet werden müssen, liegt der Mangel dieses Gesetzes vor allem darin, daß es eine verbindliche Hilfe für den jungen Menschen nur dann schafft, wenn bereits ein Fehlverhalten oder Erziehungsnotstand vorliegt, dort aber völlig unverbindlich bleibt, wo es um die Förderung von Bildung und Gesellung, um gesellschaftliches Engagement und Interessenvertretung für junge Menschen geht. Die Beseitigung dieses und anderer Defizite wurde von der Reform des Jugendhilferechts erwartet, die bald nach der Bildung der sozial-liberalen Koalition angekündigt wurde.

Im Juli 1970 tat die damalige Bundesministerin für Jugend, Familie und Gesundheit, Frau Käte Strobel, mit der Berufung einer Sachverständigenkommission den ersten Schritt zu einer völligen Neuordnung der Jugendhilfe. Als Ergebnis der Kommissionsberatung veröffentlichte das Ministerium im März 1973 den Diskussionsentwurf eines Jugendhilfegesetzes. Der Aufforderung zur Stellungnahme kamen die überwiegende Zahl der Fachorganisationen und der betroffenen Verbände nach. Im April 1974 folgte dann der Referentenentwurf eines Jugendhilfegesetzes, zu dem wiederum Stellungnahmen bis zum 7. Juni 1974 abgegeben werden konnten. Der nächste Schritt ist die Vorlage des Regierungsentwurfs. Das erklärte Ziel der Bundesregierung ist es, noch in dieser Legislaturperiode ein neues Jugendhilfegesetz zu verabschieden.

Jugendhilfe als staatliche Fürsorge?

In ihrer Stellungnahme zum Dritten Jugendbericht, der 1972 veröffentlicht wurde, nennt die Bundesregierung u. a. folgende Reformvorstellungen für das neue Jugendhilferecht: „die Einführung eines konkretisierten Leistungskatalogs für alle Bereiche der Jugendhilfe, Ausgestaltung der Jugendhilfe zu einem selbständigen, die Erziehung und Bildung in Elternhaus, Schule und Beruf unterstützenden Erziehungsträger, stärkere Befähigung der Jugendämter zur verantwortlichen Planung und zur Zusammenarbeit mit den freien Trägern der Jugendhilfe."

Mißt man den Referentenentwurf eines Jugendhilfegesetzes an diesen Zielvorstellungen, ist eine erhebliche Diskrepanz zwischen Wunsch und Realisierung unverkennbar: Nach wie vor sind die unterschiedlichen Bereiche der Jugendhilfe nicht gleichgewichtig behandelt. Durch im einzelnen einklagbare Rechtsansprüche wird der Bereich der Erziehungshilfe verbindlicher gestaltet; der Bereich der Jugendarbeit bleibt trotz einer ausführlicheren Aufzählung der zu ihr gehörenden Angebote eine Aufgabe, die nur dann gefördert wird, wenn nach der Erfüllung der Rechtsansprüche in den Etats der Städte und Landkreise noch Geld zur Verfügung steht.

Die Ausgestaltung der Jugendhilfe ist in den bisherigen Vorlagen fast ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Erfüllung von Rechtsansprüchen gegen den öffentlichen Träger der Jugendhilfe gesehen worden. Jugendhilfe soll in Form von Verwaltungsakten und Leistungen des Jugendamts unter Mitwirkungsmöglichkeiten freier Träger gewährt werden. Das bestätigt die Begründung zum Referentenentwurf mit folgender Feststellung: „Ein neues Jugendhilfegesetz muß aus der Sicht der Praxis seinem Inhalt nach ein modernes Erziehungsgesetz und seiner Form nach ein Gesetz der helfenden Leistungsverwaltung für junge Menschen sein, in dem Erziehungsansprüche durch erzieherische Hilfen begründet, gesichert und durchgesetzt werden."

Mit dieser Zielperspektive wird die Jugendhilfe insgesamt zur staatlichen Fürsorge. Damit wird ein einseitiger und falscher Akzent gesetzt. Der Anspruch des jungen Menschen auf freie Entfaltung seiner Persönlichkeit bedingt, daß Jugendhilfe nicht nur Ausfallbürge für Erziehungsnotstände sein kann, sondern jedem jungen Menschen ein seinen Bedürfnissen entsprechendes Erziehungs-, Bildungs- und Förderungsangebot bereitstellen muß. Solange der Staat nur bereitsteht, um „in den Brunnen gefallene" Kinder und Jugendliche wieder in die Gesellschaft zu integrieren, kann von einem eigenständigen Bildungs- und Erziehungsbereich Jugendhilfe nicht gesprochen werden.

Jugendhilfe in Subsidiarität

Das heute noch gültige Jugendwohlfahrtsgesetz geht davon aus, daß Jugendhilfe als öffentliche Aufgabe gemeinsam von behördlichen und freien Trägern durchgeführt wird. Demgegenüber legt der Referentenentwurf eines Jugendhilfegesetzes fest: „Jugendhilfe wird von örtlichen und überörtlichen Trägern gewährt." Den freien Trägern, die als „Vereinigungen für Jugendhilfe" bezeichnet werden, wird – wenn sie anerkannt sind – ein eigenständiges Recht auf Betätigung in der Jugendhilfe bescheinigt. Ihnen soll unbenommen bleiben, die „von ihnen geleistete Erziehungs- und Bildungshilfe . . . Jugendhilfe zu nennen" (Begründung zum Referentenentwurf). Hier deutet sich an, daß eine totale öffentliche Leistungs- und Durchführungsverantwortung des Staats für die Jugendhilfe eingeführt werden soll.

Voll wirksam werden kann diese Verantwortung des Staats erst, wenn die Jugendämter entsprechend ausgestattet sind. Welche Aufgaben und Arbeitsprozesse das Jugendamt zukünftig leisten soll, faßt der Dritte Jugendbericht folgendermaßen zusammen:

„Eine Institution, deren generelles Aufgabenfeld sich auf die skizzierten Problemlagen erstreckt und der es aufgegeben ist, den Anspruch der Kinder und Jugendlichen auf Erziehung zu sichern, muß also in der Lage sein, folgende Arbeitsprozesse zu bewältigen:

Erstens Prozesse der Diagnose und Analyse. Hierbei kommt es darauf an, diejenigen Informationen zu sammeln und auszuwerten, die für die Sozialisationsproblematik wichtig sind. Ergebnisse der sozialwissenschaftlichen Forschung müssen aufgenommen und zusammen mit

Beobachtungen und Erfahrungen systematisch unter Gesichtspunkten, die sich aus den einzelnen Problemlagen ergeben, verarbeitet werden. Jugendhilfesituationen sind hinsichtlich ihrer politischen, wirtschaftlichen und sonstigen Aspekte zu analysieren.

Zweitens Prozesse der Beurteilung und Bewertung. Hierbei ist es notwendig, die Ergebnisse der Informationssammlung und der verschiedenen Analysen mit gesellschafts- und erziehungspolitischen Zielsetzungen zu konfrontieren.

Drittens Prozesse der Umsetzung in Handlungsstrategien. Hierbei gilt es, auf der Basis von Analyse und Zielvorstellung praktische Maßnahmen einzuleiten und die organisatorischen, verwaltungsmäßigen und sonstigen Voraussetzungen für deren Durchführung zu schaffen.

Viertens Prozesse der Planung. Hierbei ist erforderlich, aus Erfahrungen und wissenschaftlichen Ableitungen kurz-, mittel- und langfristige Strategien zur Durchsetzung spezifischer Ziele zu entwickeln" (Dritter Jugendbericht, S. 102).

Trotz allem hält aber auch der Referentenentwurf an der Forderung einer partnerschaftlichen Zusammenarbeit zwischen freien und öffentlichen Trägern der Jugendhilfe fest. Die Realisierung dieser Partnerschaft wird aber dadurch erschwert, daß zwei wesentliche Bestimmungen des Jugendwohlfahrtsgesetzes für die Zusammenarbeit freier und öffentlicher Träger abgeschafft werden sollen: die „Zweigliedrigkeit" des Jugendamts und die Verankerung des Subsidiaritätsprinzips im Jugendhilferecht.

Nach dem Jugendwohlfahrtsgesetz besteht das Jugendamt aus dem Jugendwohlfahrtsausschuß und der Verwaltung des Jugendamts. Zukünftig sollen die Jugendämter Teil der Verwaltung der Gebietskörperschaften sein, bei denen sie errichtet sind. Damit ist die Durchführung der Aufgaben der Jugendhilfe vorrangig eine Aufgabe der Behörde und nicht, wie im Jugendwohlfahrtsgesetz, gemeinsame Aufgabe von Verwaltung und Jugendwohlfahrtsausschuß. Vor allem aus organisatorischen und praktischen Gründen wird damit eine Form der verbindlichen Zusammenarbeit zwischen einer staatlichen Behörde und gesellschaftlichen Kräften wieder aufgegeben, die für viele ein Modell für die Verwirklichung von Demokratie über ein enges und formales Verständnis von Parlamentarismus hinaus war.

Der Subsidiaritätsgrundsatz ist in § 5 Abs. 3 JWG folgendermaßen formuliert: „Soweit geeignete Einrichtungen und Veranstaltungen der Träger der freien Jugendhilfe vorhanden sind, erweitert oder geschaffen werden, ist von eigenen Veranstaltungen des Jugendamtes abzusehen." Gegen diese Regelung wird vor allem geltend gemacht, daß sie eine „Funktionssperre" oder ein „Konkurrenzverbot" für den öffentlichen Träger der Jugendhilfe darstelle, zumindest aber sich in der Praxis so ausgewirkt habe. Gegen eine solche Auffassung macht der Bundesvorstand des Bundes der deutschen katholischen Jugend (BDKJ) in seiner Stellungnahme zum Referentenentwurf geltend: „Falsche und einseitige Handhabung und mögliche Fehlinterpretationen des Grundsatzes der Subsidiarität rechtfertigen nicht seine Mißachtung."

Mit der Aufgabe der bisherigen Struktur des Jugendamts und der eindeutigen Bestimmung über die Berücksichtigung freier Träger in der Jugendhilfe ist die Frage nach dem Wo und Wie partnerschaftlicher Zusammenarbeit nicht mehr beantwortet. Was dazu an Vorstellungen im Referentenentwurf angeboten wird, ist äußerst unbefriedi-

gend: es bleibt bei einer Deklamation der Notwendigkeit; da, wo sie konkret werden könnte, wird jeweils die besondere Verantwortung des öffentlichen Trägers eindeutig herausgestellt. Warum das so ist, verdeutlicht ein Zitat von Frau Dr. Focke, Bundesministerin für Jugend, Familie und Gesundheit. In einer Rede anläßlich der 50-Jahr-Feier der Bank für Sozialwirtschaft sagte sie am 18. September 1973 in Köln unter anderem: „Autonomie freier Träger und Pluralität von Einrichtungen und Diensten sind aber nur Teilaspekte (im Hinblick auf das Verhältnis freier und öffentlicher Träger der Jugendhilfe; d. Verf.). Die gleichmäßige Versorgung von Stadt und Land, das Durchsetzen neuer soziologischer, pädagogischer, medizinischer und psychologischer Erkenntnisse sind andere Gesichtspunkte." Nach Frau Dr. Focke sind Staat und Parlament als Organe der Gesamtgesellschaft berechtigt und verpflichtet, „auch solche Fragen zu regeln und sie gegenüber Autonomie und Pluralität abzuwägen". Mit anderen Worten: das Jugendhilferecht soll die Stellung des Staats in der Jugendhilfe stärken, damit neue Erkenntnisse in der Jugendhilfe zum Tragen kommen können. Welche sollen das sein?

Zielprojektion der Jugendhilfe

Der Gesetzestext des Referentenentwurfs selbst gibt auf diese Frage zunächst eine formale Antwort: „Jugendhilfe ist auf der Grundlage wissenschaftlicher Erkenntnisse und gesicherter Methoden, insbesondere der Sozialpädagogik und Sozialarbeit zu leisten" (§ 15 RE). Die inhaltliche Füllung dieser Fachlichkeit ist Aufgabe der Träger und Fachkräfte in der Jugendhilfe. Die freien Träger der Jugendhilfe werden dabei im Referentenentwurf in vielfältiger Weise vom öffentlichen Träger abhängig gemacht:

Ein eigenständiges Recht auf Betätigung in der Jugendhilfe wird ihnen nur zugestanden, wenn sie anerkannt sind (§ 8 RE);

Voraussetzung für die Anerkennung ist u. a., daß sie fachlich qualifizierte Arbeit leisten (§ 9 RE);

ein Anspruch auf Förderung durch den öffentlichen Träger der Jugendhilfe besteht nur, „soweit sie die Rechte des jungen Menschen, der Eltern und anderer Erziehungsberechtigter nach den §§ 1 und 2 erfüllen, ein Bedarf besteht und sie im Rahmen der Planung nach § 16 (Jugendhilfepläne; d. Verf.) entsprechende Einrichtungen, Dienste, Veranstaltungen und Fachkräfte zur Verfügung stellen" (§ 13 RE).

Ein schwerwiegender Nachteil für eine qualifizierte Arbeit freier Träger entsteht darüber hinaus durch die Verlagerung der Förderung der Jugendhilfe auf die kommunale Ebene. So stellt die Arbeitsgemeinschaft katholisch-sozialer Bildungswerke (aksb) in ihrer Stellungnahme zum Referentenentwurf fest:

„Die Förderung von Jugendarbeit kann nicht ausschließlich auf die kommunale Ebene verlagert werden. Als gesellschaftlicher Gestaltungsbereich ist die Jugendarbeit auf Organisation und Zusammenarbeit auf Bundes- und Landesebene angewiesen. Die Profilierung der Ansätze der Arbeit des jeweiligen Trägers ist auf Bundes- und Landesebene so zu fördern, daß die Trä-

ger in der Lage sind, die Aus- und Fortbildung der Mitarbeiter eigenständig wahrzunehmen, die Grundlagen ihrer Arbeit weiterzuentwickeln, eigene Forschungsvorhaben durchzuführen, ihre Interessenvertretung wahrzunehmen."

Diese Hinweise verdeutlichen die starke Abhängigkeit der gesamten Jugendhilfe von den Vorstellungen der einzelnen Jugendämter. Dem Jugendamt werden weitgehende Kompetenzen und Möglichkeiten eingeräumt, Ziele, Schwerpunkte und Inhalte der Jugendhilfe zu bestimmen. Als Teil der öffentlichen Verwaltung sind sie dabei neben der Bindung an gesetzliche Vorschriften insbesondere auch von den jeweiligen politischen Mehrheiten im zuständigen parlamentarischen Gremium abhängig. Damit ist bei entsprechender Handhabung der geplanten gesetzlichen Vorschriften die Gefahr einer einseitigen Politisierung der Jugendhilfe nicht von der Hand zu weisen.

Nicht übersehen werden kann auch die Tendenz, die Ansprüche der Jugendhilfe gegenüber den gemäß Artikel 6 des Grundgesetzes vorgegebenen Rechten und Pflichten der Eltern deutlicher herauszustellen. Mit der im Referentenentwurf negativ abgrenzenden Formulierung, wonach die Jugendhilfe „unbeschadet der Pflichten und Rechte der Eltern" ein Recht auf Erziehung gewährleistet, wird die elterliche Erziehungsverantwortung nicht deutlich genug herausgestellt (vgl. Stellungnahme des Kommissariats der deutschen Bischöfe, des Bundes der deutschen katholischen Jugend und des Deutschen Caritasverbands zum Referentenentwurf eines Jugendhilfegesetzes).

Wenn schon jetzt ein Fazit der bisherigen Überlegungen gezogen werden kann, so ist festzustellen, daß von dem weitgesteckten Anspruch der sozial-liberalen Koalition, jedem jungen Menschen ein Recht auf Erziehung und Bildung umfassend gewährleisten zu wollen, im wesentlichen die Erfüllung von Rechtsansprüchen bei Erziehungshilfen übriggeblieben ist. Die Schaffung dieses Rechtsanspruchs, der nur gegenüber dem Staat geltend gemacht werden kann, bedingt aber, daß die Stellung freier Träger in der Jugendhilfe verändert wird: bei der Erfüllung von Rechtsansprüchen können sie nur tätig werden, wenn ihnen diese Aufgabe vom Staat übertragen wird, sie werden also zu Erfüllungsgehilfen des Staats in der Jugendhilfe.

Soweit Jugendhilfe nicht durch Rechtsansprüche abgesichert ist, hängt es weitgehend von der Initiative und Planung des einzelnen Kreis- oder Stadtjugendamts und von der finanziellen Ausstattung der Jugendhilfepläne ab, welche Einrichtungen, Dienste und Veranstaltungen der Jugendhilfe jeweils zur Verfügung stehen. Inwieweit die Erfahrungen und Leistungen freier Träger dabei Berücksichtigung finden und inwieweit sie die Möglichkeit haben werden, ihre Vorstellungen in die Planung des öffentlichen Trägers einzubringen, ist bis heute noch ungeklärt.

Bereiche der Jugendhilfe, wie z. B. die Jugendarbeit, die sich aufgrund ihres Selbstverständnisses und ihrer Kriterien nicht in Rechtsansprüche fassen lassen, passen nicht in die Struktur der bisherigen Gesetzesüberlegungen, die insgesamt vom Gesichtspunkt der Erfüllung von Rechtsansprüchen her gestaltet ist. Es bleibt ungeklärt, wie sich Jugendarbeit innerhalb des Verwaltungsdenkens eines neuen Jugendhilferechts behaupten soll.

Mit den vom Bundesministerium für Jugend, Familie und Gesundheit vorgelegten

Vorstellungen für eine Reform der Jugendhilfe in der Bundesrepublik Deutschland ist auch die Frage aufgeworfen, inwieweit Jugendhilfe überhaupt gesetzlich geregelt werden kann. Können Erziehungsziele und -inhalte so weit verbindlich bestimmt werden, daß sie Gegenstand gesetzlicher Regelung oder sich darauf berufender Verwaltungsvorschriften sein können, oder muß sich der Gesetzgeber darauf beschränken, im wesentlichen aufgrund bestimmter Kriterien Erziehungs- und Bildungsangebote gesellschaftlicher Gruppen zu fördern?

Pluralität und Freiheit

Bei der Beantwortung dieser Frage ist zu berücksichtigen, daß bei den Hilfen zur Selbstentfaltung des jungen Menschen und zu seiner eigenständigen Mitgestaltung in der Gesellschaft nicht nur alters- und rollenspezifische Merkmale der Situation junger Menschen in unserer Gesellschaft zu beachten sind, sondern in gleicher Weise die Unterschiede junger Menschen und Gruppen junger Menschen untereinander berücksichtigt werden müssen. Wenn Jugendhilfe dazu beitragen soll, jungen Menschen ihre Situation in der Gesellschaft bewußter zu machen und sie zu zielgerichtetem und verantwortlichem Handeln zu befähigen, darf das nicht nur von *einem* wissenschaftlichen Ansatz oder von *einer* politischen Auffassung her geschehen. Es widerspricht der Freiheit und Pluralität in unserer Gesellschaft, durch Berufung auf wissenschaftliche Ergebnisse oder durch politische Mehrheitsentscheidungen verbindlich festzulegen, was Ziele und Inhalte der Jugendhilfe sein sollen. Deshalb muß die Jugendhilfe in ihren Inhalten und in ihrer Struktur unterschiedliche Wertentscheidungen und unterschiedliche Interessen berücksichtigen sowie unterschiedliche Zielvorstellungen und unterschiedliches politisches Engagement junger Menschen verwirklichen können. Das kann sie nicht, wenn sie nur von einer Stelle aus verwaltet wird. Deshalb sollte der Gesetzgeber sich auch im neuen Jugendhilferecht für Pluralität und Freiheit in der Jugendhilfe entscheiden.

Franz Everschor

Amerikas Kino lebt

Neue Trends und Wirkungen des Filmschaffens in den USA

Für die amerikanische Filmindustrie war das letzte Jahrzehnt eine Zeit der großen Krisen. Die „Major Companies", eingeschworen auf die mehr oder weniger ambitionierte, technisch immer perfekte Traumfabrik, hatten kommerzielle Mißerfolge am laufenden Band zu verzeichnen. Ihre Versuche, aus den Unterhaltungsklischees von einst auszubrechen, waren hilflos. Ihr Bestreben, von Außenseiter-Erfolgen zu profitieren, brachte sie erst recht an den Rand des Bankrotts. Die großen Unternehmer im Filmgeschäft, die jahrzehntelang den Markt beherrscht hatten, begriffen die Welt nicht mehr, weil sie den Kontakt zur Welt längst verloren hatten. Wer meinte, mit einer Millionenproduktion der Liebesabenteuer Cleopatras seine marode Firma sanieren zu können, sah sich rasch enttäuscht. Die Centfox konnte sich nur vor dem totalen Zusammenbruch retten, indem sie den größten Teil ihrer Atelier- und Freigelände für einen heute lächerlich wirkenden Betrag verkaufte. Auf dem Terrain steht heute eines der florierendsten Büro-Viertel von Los Angeles, im Andenken an den ehemaligen Eigentümer Century City genannt. Die Metro-Goldwyn-Mayer verschleuderte nach dem Bankrott ihren gesamten Fundus, zu dem viele echte, wertvolle Stücke gehörten. Die Columbia zog aus ihren Büros und Ateliers in Hollywood aus, die bis heute vergeblich zum Verkauf stehen, und vereinigte sich mit der finanziell nicht ganz so schwachen Warner Brothers zu der Ateliergemeinschaft „The Burbank Studios". Die Universal hatte das Glück, in die Hände der geschäftstüchtigen MCA-Manager zu geraten, die rechtzeitig das Geschäft mit dem Fernsehen ankurbelten und aus dem großen Ateliergelände ein kleines Disneyland machten, das sich zu einer lukrativen Nebeneinnahme gemausert hat.

Die großen Zeiten des amerikanischen Kinos schienen endgültig vorbei zu sein. Zahlreiche Jahre belanglos steriler Konsumware und billig nach Schema produzierter Fernsehfilme erstickten die Hoffnung auf eine Selbstbesinnung der Filmproduzenten in den USA. Autoren und Regisseure, die in der Lage gewesen wären, neue Wege zu erproben, gab es genug. Aber es gab keine Produzenten, die aus dem Niedergang der größten Unterhaltungsindustrie der Welt die richtigen Lehren gezogen hätten.

Seit etwa zwei Jahren bereitet sich jedoch ein Umschwung vor. Erste Anzeichen dafür waren die kommerziellen Erfolge der Filme von Friedkin und Bogdanovich: „The French Connection", „The Last Picture Show" und „What's Up, Doc?". Beide Regisseure brachten Voraussetzungen mit, die der Branche neue Möglichkeiten wiesen,

eine profunde Kenntnis der Erfolgsmechanismen des großen amerikanischen Kinos der Ford, Hawks und Hitchcock und ein Gespür für die Interessen des jungen Publikums, das auch in Amerika die Hauptschicht potentieller Kinobesucher stellt. Die „Major Companies" ließen sich mit den Plänen junger Filmemacher ein, einzelne begannen sogar, ihnen nahestehende, noch unbekannte Talente systematisch zu fördern. In einigen Firmen hat das Management auch personell gründlich aufgeräumt. So sind zum Beispiel bei Columbia und Universal sehr junge Leute in entscheidende Positionen gerückt und haben binnen kurzem das Produktionsprofil dieser Gesellschaften verändert. In diesem Jahr zeigen sich die ersten Ergebnisse der gewandelten Situation. Die amerikanischen Kinos haben weit mehr interessante Filme anzubieten als irgendwann im letzten Jahrzehnt. Und das Festival in Cannes machte als erstes auch dem europäischen Publikum klar, daß mit dem amerikanischen Film wieder zu rechnen ist. Francis Ford Coppolas „The Conversation" errang an der Croisette die „Goldene Palme", und ein gutes halbes Dutzend beachtlicher Filme sorgten dafür, die amerikanische Produktion in ein gutes Licht zu setzen.

Nostalgische Anleihen an die Vergangenheit

Zwei Gruppen von Filmen heben sich besonders vom Gros der Durchschnittsware ab: Filme, die sich mit der sozialen Situation oder den historischen Ursachen relevanter Entwicklungen im amerikanischen Gesellschaftsgefüge beschäftigen, und Filme, die sich mit den Mythen des amerikanischen Kinos auseinandersetzen. Bezeichnend ist dabei, daß auch die Fernsehfilme von der neuen Situation profitieren. Es hat noch kein Jahr in der amerikanischen TV-Geschichte gegeben, in dem so viele unbequeme Themen auf dem Bildschirm abgehandelt wurden wie 1973/74. Das liegt mit daran, daß die amerikanischen Networks zum größten Teil von Auftragsproduktionen leben, Filme und Serien für ihr Programm also nicht selbst produziert, sondern von den großen Filmgesellschaften hergestellt werden.

Zur Zeit der immer noch nicht abflauenden Nostalgie-Welle ist es nicht verwunderlich, daß die größten kommerziellen Erfolge jenen Filmen beschieden sind, die – äußerlich attraktiv, spannend und humorvoll – Bilder aus der amerikanischen Vergangenheit beschwören. Gleich sieben der begehrten „Oscars" für George Roy Hills *„The Sting" (Der Clou)* sind bezeichnend für den Trend. Wer nach diesem Preisregen hinter „The Sting" einen künstlerisch bedeutenden, richtungweisenden Film vermutet, wird enttäuscht sein. Es ist eine kleine Gangstergeschichte in Kostümen, handwerklich sauber gemachte Unterhaltung mit einigen hübschen Pointen der erzählten Story und bemerkenswert relaxten Schauspielern. Ein ordentliches Kinostück also, dessen Besuch man nicht bereut, aber kein Film, der die Tradition aus den Angeln heben will.

Die Tradition sogar imitieren will ein anderer Film, der (ähnlich wie „The Sting") inzwischen auch in deutschen Kinos zu einem Erfolg geworden ist: Peter Bogdanovichs *„Paper Moon"*. Bogdanovichs Verehrung der Altmeister des amerikanischen Kinos ist

bekannt, sein Talent zur filmischen Nachvollziehung der Vorbilder auch. Ließ er sich in „What's Up, Doc?" (Is' was, Doc?) mit dem Komödienstil des Howard Hawks ein, so erinnert er in „Paper Moon" an den jüngst verstorbenen John Ford. Er erzählt die Geschichte des kleinen, pfiffigen Mädchens, das mit einem liebenswürdigen Miniaturganoven über Land zieht, um ahnungslosen Witwen Bibeln zu Überpreisen anzudrehen, im balladesken, phantasiereichen Stil der Gründerfilme aus den dreißiger Jahren. Augenzwinkerndes Einverständnis mit der listigen Mentalität der harmlosen kleinen Gauner und eine fast an den Rand der Verklärung grenzende Detailmalerei der tristen Milieus und der bescheidenen Vergnügungen jener Zeit sicherten dem reizvoll derivativen Film sein Publikum.

Auch George Lucas' *„American Graffiti"* profitiert von der Nostalgie. Ganz kräftig sogar, weil er sich an eine Generation wendet, die noch jung ist und einen Großteil des Kinopublikums in den Staaten stellt. Er weckt die Erinnerung an die Zeit des Rock 'n' Roll. Seine bescheidene Story von den alltäglichen Abenteuern und Rivalitäten einiger Kleinstadtjungen aus Kalifornien beutet das Repertoire der alten Rock-Musik, die monströsen, barocken Autos der fünfziger Jahre, die Hochblüte des Coca-Cola, des Popcorn und des Petting nach immer neuen Reizwirkungen aus. Der Erfolg von „Paper Moon" und „American Graffiti" war in den USA so durchschlagend, daß aus den Stoffen jetzt zwei Fernsehserien entstehen, deren Laufzeit in den Networks noch nicht abzusehen ist.

Sehr viel konkreter als all diese Filme befaßt sich Lamont Johnsons *„The Last American Hero"* mit einem wesentlichen Element der amerikanischen Geschichte. Er ist ein Porträt des typisch amerikanischen Konflikts zwischen Fortschritt und dessen moralischer Rechtfertigung. Auch dies eine Story aus dem Small-Town-America, auch dies der Versuch, Realität abzubilden. Diesmal in Form der Jugenderlebnisse des Stock-Car-Rennfahrers Junior Johnson, dessen Name im Film nur wenig in Junior Jackson verändert wird. Ein Junge, der aus ärmlichsten Verhältnissen North Carolinas kommt: Der Vater hat heimlich Schnaps gebrannt, und während er hinter Gittern saß, erdachte Junior neue Varianten, das illegale Geschäft lukrativer zu machen. Seine Vorliebe für Autos brachte ihn zum Stock-Car-Rennen. Dort bahnte er sich den Weg nach oben. Im Moment seines ersten Siegs endet der Film. Nicht als eine Apologie auf den Pioniergeist, der wieder einmal zum Erfolg geführt hat, sondern – wie den ganzen Film über – mit der Formulierung der Frage, wieweit dieser Pioniergeist als Rechtfertigung für eine unbekümmerte Ellbogentaktik vorgebracht werden kann oder nicht. „The Last American Hero" rührt an eine empfindliche Stelle in der amerikanischen Seele; denn er stellt genau jene Ideologie in Frage, die für die ganze amerikanische Geschichte als einzige Rechtfertigung gelten könnte. Daß ein solcher Film von einem Regisseur stammt, der zuvor zwar viel, aber nur Mittelmäßiges abgeliefert hat, umreißt gleichzeitig die Situation des letzten Jahrzehnts, in dem mancher begabte Filmemacher zum puren Handwerker degradiert wurde, weil er keine Gelegenheit bekam, einen halbwegs interessanten Stoff zu verfilmen.

Western ohne heldische Verklärung

Es kann nicht ausbleiben, daß zu einer Zeit, in der das amerikanische Kino beginnt, seine Wurzeln kritisch zu reflektieren, auch die Gründerzeit der Western einer neuen unkonventionellen Betrachtung unterzogen wird. Drei Filme müssen in diesem Zusammenhang erwähnt werden: „Dirty Little Billy" von Stan Dragoti, „Kid Blue" von James Frawley und „Thieves Like Us" von Robert Altman. *„Dirty Little Billy"* ist die schon dutzendemal verfilmte Jugendgeschichte von Billy the Kid. Doch dies ist die erste Verfilmung, der jede Spur von Romantisierung und Legendenbildung fehlt. Wie schon der Titel signalisiert, ist es vielmehr die Beschreibung des Schmutzes, der Erbärmlichkeit der Gründerjahre. Das kleine Kaff, in dem Billy mit seinen Eltern landet, hat zwar eine Bahnstation, aber der Wohlstand ist an ihm vorbeigegangen. Es kennt seit langem keine saftigen Weiden und vor Gesundheit strotzenden Rinderherden mehr. Geblieben ist nur der Morast in den Straßen, die Fron der Arbeit auf den Feldern, die kaum genug zum Leben abwerfen. Es ist ein Leben kurz vor dem Ende, in dem das Unrecht, das sich nimmt, was es kriegen kann, für Billy zum einzigen Ausweg wird. So unbeschönigt, so jeder Verklärung abhold hat noch keiner bisher die Tage des „Wilden Westens" beschrieben. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dieser Film meine mehr als nur die Tage der Gründerzeit. In seiner zutiefst pessimistischen Weltsicht spiegelt sich eine größere Abneigung als die nur gegenüber der weit zurückliegenden Vergangenheit. Hier manifestiert sich der Abscheu und der Zorn einer jungen Generation, die freilich auch für sich kein lohnendes Ziel und keinen Ausweg mehr sieht.

Weit weniger deprimierende Züge zeigt James Frawleys *„Kid Blue"*. Er geht die Zeit des ausgehenden 19. Jahrhunderts mehr mit ironischer Schärfe an. Dennis Hopper spielt einen jener typischen Verlierer, die sich an ihrer Umgebung reiben und diese sich an ihnen. Es ist die Ära der beginnenden Industrialisierung. Und aus dem Zusammenprall der Vorboten unseres industrialisierten Zeitalters mit den Traditionen des Westens bezieht der Film seinen Konfliktstoff. Einen Ausweg für den Einzelgänger hat Frawley nicht anzubieten. So läßt er den Film denn schließlich ins Märchenhafte umkippen. Nur die Kraft der Phantasie findet eine Lösung des Konflikts.

Robert Altmans *„Thieves Like Us"* schlägt wieder mehr den pessimistischen Ton von „Dirty Little Billy" an. Es ist nicht mehr der Westen der Gründerzeit, sondern der dreißiger Jahre. Also ein anderes Trauma der Amerikaner: die Depressionszeit. Was seit zwei Jahren im amerikanischen (und demnächst auch im deutschen) Fernsehen in der Erfolgsserie Nr. 1 „The Waltons" allwöchentlich spießbürgerlich verharmlost wird, stellt sich in Altmans Film in aller Schärfe dar: eine Zeit wirtschaftlicher Schwierigkeiten, die die Existenz so mancher Familie zu zerstören drohten. Viele kamen mit dem Gesetz in Konflikt, weil sie außerhalb der Legalität den Weg zu einem besseren Leben suchten. „Thieves Like Us" ist keine Gangstergeschichte im herkömmlichen Sinn, sondern Altman beschreibt die drei jungen Leute, als gehörten sie selbstverständlich zu der

Gesellschaft, in der sie leben. Sie sind ihre Produkte und verdienen nicht weniger Sympathie und Unvoreingenommenheit wie die Gesellschaft selbst. Altman versucht, in der Beschreibung des Verhaltens und seiner Ursachen den Verantwortlichkeiten auf die Spur zu kommen. Und seine härteste Anklage trifft die, die sich berufen fühlen, im Namen von Recht und Gesetz eine Gesellschaft zu verteidigen, die unfähig ist, das Übel an der Wurzel – und das hieße, bei sich selbst – auszurotten. Daß die Existenz außerhalb des Gesetzes nicht gut enden kann, ahnt man von Anfang an; aber die Rigorosität, mit der Altman das Schicksal der jungen Leute besiegelt, fordert auch den hartgesottensten Zuschauer heraus, über die moralische Legitimität solchen Verhaltens nachzudenken.

Moralisches Action-Kino

Eine Parallele in der Gegenwart findet Altmans Film in „*The Sugarland Express*", dem ersten Kinofilm des jungen Regisseurs Steven Spielberg. Auch hier die Frage, inwieweit das Verhalten der Gesellschaft Menschen erst zu Außenseitern macht, die mit dem Gesetz in Konflikt kommen. Spielberg, der schon in seinem Fernsehfilm „Duel" (in Deutschland als „Duell" im Kino gelaufen) ein Minimum an Handlung zu einer Ereigniskette von fataler Zwangsläufigkeit ausweitete, begnügt sich auch in „The Sugarland Express" mit ein paar mageren Fakten als Ausgangsmaterial. Der Wettlauf eines aus der Haft geflohenen jungen Mannes und seiner Frau, um vor der Polizei zu ihrem kleinen Kind zu kommen, das amtlicherseits der alleingebliebenen Mutter weggenommen und in Pflege gegeben wurde, wächst sich zu einer Jagd zwischen Polizei und Verfolgten aus, deren fast zufällig heraufbeschworene Dimensionen eines Al Capone würdig wären. Man hat Spielbergs Film zum Vorwurf gemacht, er betreibe das gigantische Verfolgungsspektakel ausschließlich aus spekulativen Gründen. Unbestreitbar hat das Publikum sein Vergnügen an der technisch brillant realisierten Demolierung dutzender Polizeifahrzeuge; doch hinter dem Riesenverschleiß an Material (und auch an Menschen) erinnert man sich immer wieder des beinah banalen Anlasses. Die allmähliche Konsequenz, mit der Spielberg das Crescendo der Verfolgungsjagd inszeniert, fördert jenseits aller äußerlichen Effekte im Zuschauer die Furcht vor dem Apparat zutage, der durch einen nichtigen Anlaß in Bewegung gebracht wird und sich nicht mehr anhalten läßt. Der Fall selbst, der Mensch wird immer unwichtiger, die einmal rotierende Maschinerie muß sich selbst genügen. Die Frage nach der Verhältnismäßigkeit von Ursache und Wirkung bei der heutigen hochperfektionierten, am Modellfall eingedrillten Verbrechensbekämpfung hat noch niemand so augenfällig aufgebracht wie dieser Film.

Mit einem anderen, nicht nur typisch amerikanischen Aspekt der Verbrechensbekämpfung befaßt sich der in Cannes ausgezeichnete Film „*The Conversation*" von Francis Ford Coppola. In ihm geht es um das Eindringen in die privateste Sphäre mit Hilfe von Abhöranlagen. Coppola macht einen Spezialisten für Abhöranlagen zur

Zentralfigur seines Films, einen Mann, der, absolut unschlagbar auf seinem Gebiet, gleich den Romanhelden Graham Greenes mit seinem Gewissen in Konflikt gerät und dessen beginnende Skrupel gleichzeitig der erste Schritt zu seiner moralischen Selbstzerstörung sind. Im Gefolge eines komplizierten Auftrags kommt er einem Mordplan auf die Spur, dessen letztes Opfer er schließlich selbst wird. Zwar wird er nicht getötet, doch gibt es für ihn keinen Augenblick mehr, der nicht Überwachung und Bedrohung bedeutet. Das Schlußbild des Films, in dem Gene Hackman schweißgebadet in seiner total zerstörten Wohnung hockt, die er selbst auf der Suche nach Mikrophonen ergebnislos demoliert hat, ist ein Schreckbild unserer immer mehr entprivatisierten Welt. „The Conversation" ist ein leiser, langsamer Film, dessen Spannung und Dramatik nicht aus Aktionen resultiert, sondern aus der immer stärker verdichteten, schließlich fast alptraumhaft belastenden Erkenntnis der Subtilität, mit der Menschen unter dem Deckmantel des Schutzes der Allgemeinheit Menschen ihrer letzten Intimität berauben. Die Foltern der Neuzeit sind lautlos, aber nicht minder barbarisch.

Fernsehfilme als Bewältigung amerikanischer Traumata

Die Einwirkung des Kinofilms auf den amerikanischen Fernsehfilm konnte kaum ausbleiben, zumal beide in vielen Fällen aus denselben Produktionsstätten kommen. Zweifellos hat es der Fernsehfilm keinesfalls leichter als der Kinofilm; denn er ist in Amerika von der Verkäuflichkeit an einen Sponsor abhängig, dessen Werbeeinschaltungen die Networks erst finanzieren. Doch hat sich offenbar in den letzten Jahren auch hier eine größere Toleranz unbequemen, kritischen Stoffen gegenüber aufgetan, die einige Filme ermöglichte, deren Qualität den besten Kinofilmen nicht nachsteht. So hat sich zum Beispiel auch auf diesem Sektor der Regisseur Lamont Johnson (siehe oben: „The Last American Hero") mit einem kritischen Film über die Todesstrafe hervorgetan. *„The Execution of Private Slovik"* beschreibt den einzigen Fall, in dem seit dem Civil War ein amerikanischer Soldat wegen Fahnenflucht hingerichtet wurde. John Korty drehte fürs Fernsehen *„The Autobiography of Miss Jane Pittman"*, das Interview mit einer über hundertjährigen Negerin, die noch die Sklaverei erlebt hat und ihre Eindrücke und Erlebnisse einem Reporter schildert, eine gelungene Mischung aus Reportage und Fiktion. Tom Gries schließlich beschäftigt sich in *„The Migrants"* mit dem menschenunwürdigen Leben, das heute noch fahrende Landarbeiter in den Südstaaten führen. All dies Themen, die man in der Kommerzlandschaft des amerikanischen Fernsehprogramms vor wenigen Jahren noch nicht für möglich gehalten hätte.

Der brisanteste Fernsehfilm des letzten Jahres aber ist Joseph Sargents *„The Marcus-Nelson Murders"*, der am 22. 9. 74 unter dem Titel *„Der Mordfall Marcus-Nelson"* auch vom Deutschen Fernsehen ausgestrahlt wird. Die Handlung des Films beruht auf einem tatsächlichen Geschehen. Am 28. August 1963, dem Tag der historischen Rede Martin Luther Kings vor dem Washingtoner Monument, wurden in ihrem Apartment

in Manhattan zwei hübsche „Career Girls", Janice Wylie und Emily Hoffert, brutal ermordet. Acht Monate lang tappten die Ermittlungsbehörden im dunkeln. Hundert Experten der Mordkommission waren nicht in der Lage, den Fall zu lösen. Die Sache wurde zu einem öffentlichen Ärgernis ersten Rangs.

Am 23. April 1964 wurde in Brooklyn Mrs. Elba Borrero auf offener Straße überfallen. Der Täter versuchte, sie zu vergewaltigen und entfloh. Wenig später meldete sich ein junger Schwarzer, George Whitmore Jr., der zur Zeit des Überfalls einen verdächtigen Mann beobachtet haben wollte. Die Polizei nahm Whitmore selbst unter dem Verdacht der versuchten Notzucht fest. In seiner Tasche fand man ein Bild: vermeintlich eines der vor acht Monaten in Manhattan umgebrachten Mädchen. Obwohl Whitmore zum Zeitpunkt der Vernehmung keine Ahnung hatte, daß die Mädchen tot waren, wurde er zu einer falschen Aussage (wie er behauptet, durch Prügel) gezwungen. Er bekannte sich des Doppelmordes schuldig und wurde unter Anklage gestellt. Erst vor Gericht stellte sich seine Unschuld heraus, der wahre Mörder wurde gefaßt, aber wegen der Vergewaltigung wurde Whitmore verurteilt – aufgrund höchst vager Indizien und – wie in der Presse vielfach kommentiert wurde – als privater Racheakt der Staatsanwaltschaft.

Die Vernehmungsmethoden im Fall Whitmore führten unter anderem zu der Grundsatzentscheidung des US-Supreme Courts vom 13. Juni 1966, die als „Miranda Decision" bekannt wurde. Sie legte ein für allemal fest, daß jeder Tatverdächtige vor der Festnahme über seine Rechte, über die Beschuldigung und über das vorliegende Beweismaterial belehrt werden muß. George Whitmore hat das alles wenig genützt. Er blieb im Gefängnis.

Diesen tatsächlichen Fall, der die amerikanische Öffentlichkeit in den sechziger Jahren mehrfach beschäftigt hat und der in seinen Details ein bezeichnendes Licht auf die amerikanische Justiz wirft, hat Abby Mann für den Film bearbeitet. Die Namen wurden geändert: aus Janice Wylie und Emily Hoffert wurden Jo-Anne Marcus und Carol Nelson, aus George Whitmore wurde Lewis Humes – der Fall selbst findet sich mit reportagehafter Genauigkeit wieder. Der Zuschauer kommt nicht umhin, die am Schluß stehende Aufzählung der Beförderungen für die korrupten Beamten der Staatsanwaltschaft als Indizien einer ebenfalls korrupten Gesellschaft zu begreifen, in der es für die Whitmores gleich welcher Hautfarbe kaum noch Hoffnung gibt.

Einziger Hoffnungsschimmer ist ein Nachspiel, das der Aufführung des Films im amerikanischen Fernsehen folgte. Selwyn Raab, ein TV-Reporter und Autor des dem Film zugrunde liegenden Treatments, hat in Puerto Rico die Schwägerin der 1964 überfallenen Mrs. Borrero, eine gewisse Celeste Viruet, ausfindig gemacht und ihre bis 1969 in allen Verfahren gegen Whitmore unterschlagene mündliche Zeugenaussage, die Whitmore entlastet, als eidesstattliche Versicherung der Verteidigung zur Verfügung gestellt. Die empörte Reaktion der amerikanischen Öffentlichkeit nach der TV-Ausstrahlung des Films im März 1973 veranlaßte gleichzeitig eine Wiederaufnahme des Verfahrens. Acht Jahre nach Whitmores Verurteilung.

Ein Film der technisch organisierten Schrecken

Eine Darstellung des neuen amerikanischen Films, wie er sich im letzten Jahr in der Öffentlichkeit vorstellt, kann nicht beendet werden ohne Erwähnung des kommerziell größten Erfolgs, des Films „*The Exorcist*" von William Friedkin, eines sehr zweifelhaften Stücks, das im Herbst dieses Jahres auch in die deutschen Kinos kommen wird. Der Film und das ihm zugrunde liegende Buch von William Peter Blatty berufen sich auf einen tatsächlichen, nachprüfbaren Fall, der nicht sehr viel anders verlaufen sein soll, als es der Film am Beispiel eines 12jährigen Mädchens schildert.

William Peter Blatty hatte während seines Studiums an der Jesuiten-Universität in Georgetown vom Fall eines 14jährigen Jungen aus Mt. Rainier, Maryland, erfahren, der 1949 unter merkwürdigsten Krankheitserscheinungen litt, die schließlich als Besessenheit interpretiert wurden. Es gab keine medizinischen Erklärungen für die Symptome, die das Krankheitsbild des Jungen zeigte. Die Eltern, die der lutherischen Konfession angehörten, gingen zum Pfarrer. Der verwies sie an einen Jesuiten. Der Junge wurde in einer zwei Monate dauernden Prozedur exorziert und lebt heute ein völlig normales Leben.

Der Film, den William Friedkin, der Regisseur der berühmt gewordenen „French Connection", nach Blattys Roman gedreht hat, klammert die religiös-wissenschaftliche Diskussion des Phänomens weitgehend aus. Das allein wird man ihm nicht zum Vorwurf machen können; denn das Kino ist nicht der Ort, solche Diskussionen auszutragen. Er gibt aber auch keine sachlich-nüchterne Darstellung der Ereignisse, die dem Zuschauer gestatten würde, über die zweifellos rätselhaften Aspekte des Falles zu reflektieren. Der Film beutet vielmehr die Geschichte nach Art eines sensationellen Schockers aus, der sein Publikum in Angst und Schrecken versetzen möchte.

William Friedkin ist einer der begabtesten jungen Regisseure Amerikas. Er ging bei der Inszenierung des „Exorcist" mit ungeheurer Sorgfalt und akribischer Genauigkeit zu Werk. Das Ergebnis ist ein künstlerisch und technisch perfekter Film, dessen Perfektion um so gefährlicher ist, als sie vielen Zuschauern die Möglichkeit der Distanzierung und der Abschirmung raubt. Die Story entwickelt sich langsam, steigert sich in ausgeklügelt kleinen Schritten, fängt das Publikum allmählich ein, indem es in die Atmosphäre, in den „Teufelskreis" der Ereignisse gezogen wird. Alltägliche Dinge, wie medizinische Untersuchungen zum Beispiel, werden kaum merklich durch geschickte Einstellungswechsel und raffinierte Tonbehandlung dämonisiert. Der zunächst vielleicht noch vorhandene Widerstand des Zuschauers wird abgebaut. Emotionen werden angestachelt, die Zuschauer langsam wehrlos gemacht. Erst dann zieht Friedkin alle Register seines Arsenals technisch organisierter Schrecken.

Der Fall des „Exorcist" stellt sich jedoch noch komplexer dar. Indem nämlich der Widerstand vieler Zuschauer gegen die äußere Schreckenswirkung abgebaut wird, lähmt man gleichzeitig die Bereitschaft, die gezeigten Symptome und Ereignisse anhand eigener Überzeugung und Erfahrung einer kritischen Beurteilung zu unterziehen. Wo die

emotionale Anteilnahme so stark ist, daß sie durch keine Bremse intellektueller Reflexion mehr kontrolliert wird, ist zumindest die Wahrscheinlichkeit nicht auszuschalten, daß die behauptete Übersinnlichkeit der Ereignisse von manchem Zuschauer unkritisch akzeptiert wird. Der Produzent des Films tut sein Möglichstes, um diese Nebenwirkung aus Reklamegründen zu unterstützen. Der Teufel, so versucht er Leichtgläubigen zu suggerieren, habe auch an der Produktion des Films heftigen Anteil genommen; denn die Kulissen seien niedergebrannt, unerklärliche Doppelbelichtungen hätten Filmmaterial unbrauchbar werden lassen, nahe Angehörige zweier Hauptdarsteller seien während der Dreharbeiten gestorben, und zahlreiche Mitarbeiter hätten sich ernsthafte Verletzungen und Verstümmelungen zugezogen. Schließlich starb auch noch Jack McGowran, der im Film einen Hollywood-Regisseur spielt, wenige Tage nachdem die Szenen mit ihm abgedreht waren. Nichts an Zufällen und Unglücken, das im Zusammenhang mit „The Exorcist" nicht eilfertig als Teufelswerk interpretierbar wäre.

Man muß aber sicher auch den Umkehrschluß ziehen: daß nämlich dieser Film, für den 10 Millionen Dollar aufgewendet wurden und der schon ein Vielfaches dieser Summe eingespielt hat, nicht zuletzt ein bezeichnendes Exempel unserer eigenen Anfälligkeiten und Schwächen ist. Der Roman, von dem allein in den USA über 6 Millionen Exemplare verkauft wurden, war in Deutschland kein herausragender Erfolg. Es wird aufschlußreich sein zu verfolgen, ob der Film hierzulande die gleiche Massenhysterie auslösen kann wie in den Vereinigten Staaten.

Ludwig Volk SJ

Kardinal Mercier, der deutsche Episkopat und die Neutralitätspolitik Benedikts XV. 1914—1916

Mit der jüngsten Aktenpublikation[1], die den Bemühungen des Vatikans um die Kriegsopfer in den Jahren 1941/42 nachgeht, ist die Editionsreihe zur Haltung des Hl. Stuhls im Zweiten Weltkrieg auf acht Bände angewachsen. Schon vor dem Abschluß des auf 12–15 Bände veranschlagten Gesamtwerks ist zu erkennen, wie sehr das hier erschlossene weitläufige Quellenmaterial der Zeitgeschichtsforschung neue Impulse zu geben[2], wie sehr es die bisweilen polemische Diskussion über das Wollen und Wirken Pius' XII. in der Kriegszeit zu versachlichen vermag.

Um zu einem annähernd adäquaten Verständnis der Entscheidungen des Pacelli-Papstes vorzudringen, wird es allerdings nicht genügen, sich auf die Auswertung der Aktenstücke zwischen 1939 und 1945 zu konzentrieren. Denn das Grundproblem, daß ein Weltkonflikt die zum Orbis catholicus zählenden Völker in feindliche Lager spaltete, stellte sich ja innerhalb einer Generation bereits zum zweiten Mal. Das gilt uneingeschränkt für Eugenio Pacelli, für den persönlich 1939 in der Tat ein zweiter Weltkrieg ausbrach. Von 1912 bis 1917 im Päpstlichen Staatssekretariat tätig und dann als Nuntius von München aus für die Friedenspolitik Benedikts XV.[3] wirkend, hat Pacelli das Ringen um den von allen Seiten angefochtenen Neutralitätskurs des Hl. Stuhls[4] an verantwortlicher Stelle miterlebt und mitgetragen. Ganz ohne Zweifel haben die Lehrjahre als Unterstaatssekretär an der Seite Kardinal Gasparris[5] jene Leitvorstellungen, an denen sich Pius XII. während des Zweiten Weltkriegs zu orientieren suchte, entscheidend vorgeprägt. Von daher gesehen erscheint es als ein ebenso legitimes wie aktuelles Forschungsanliegen, einen Geschichtsabschnitt aus dem Pontifikat Benedikts XV., in dem sein zweiter Nachfolger bestimmende Grundeinsichten erworben hat, gründlicher zu beleuchten. Dafür ist kaum ein anderes Thema so instruktiv wie die mit der Besetzung Belgiens zwischen 1914 und 1916 aufgeworfenen Probleme[6].

[1] Vgl. Actes et documents du Saint Siège à la Seconde Guerre Mondiale, Vol. 8: Le Saint Siège et les victimes de la guerre, Janvier 1941–Décembre 1942 (Città del Vaticano 1974).

[2] Vgl. dazu die einfühlende und durch Präzision der Fragestellung ausgezeichnete Studie J. Beckers, Der Vatikan und der II. Weltkrieg, in: Geschichte in der Gegenwart, Festschrift für Kurt Kluxen (Paderborn 1972) 301–317.

[3] Benedikt XV. (1854–1922), 1914–1922 Papst.

[4] Vgl. dazu die auf Akten Kardinal Hartmanns fußende Darstellung von R. Leiber, Die Unparteilichkeit Papst Benedikts XV. im Weltkriege, in dieser Zschr. 100 (1920) 81–99.

[5] Pietro Gasparri (1852–1934), 1907 Kardinal, 1914–1930 Kardinalstaatssekretär.

[6] Die Politik des Generalgouverneurs und der Reichsleitung gegenüber dem Primas von Belgien schildert

Nach dem vertragswidrigen Einfall der deutschen Armeen, von Reichskanzler Bethmann Hollweg als Notwehrhandlung verteidigt, war Belgien im August und September 1914 fast zur Gänze erobert und seine Verwaltung einem dem Kaiser unmittelbar verantwortlichen Generalgouverneur übertragen worden. Mit Generaloberst Frhr. von Bissing[7] rückte Anfang Dezember 1914 ein Militär auf diesen Posten, der die Besatzungspolitik bis zu seinem Tod im April 1917 mit der Unumschränktheit eines Vizekönigs bestimmte. Nach dem Abzug des belgischen Königs und Kabinetts war der Erzbischof von Mecheln, Kardinal Mercier[8], als höchste autochthone Autorität im Land verblieben, und Bissing begriff sogleich, wieviel von der Einstellung des Primas von Belgien für das Gelingen der ihm gestellten Aufgaben abhängen würde. Eine geistig überragende Erscheinung und eindrucksvolle Priestergestalt, hatte sich Mercier in der kirchlichen Wissenschaft einen Namen gemacht, bevor er 1906 mit der Erhebung zum Erzbischof von Mecheln das einflußreichste Kirchenamt ergriff, das in Belgien zu vergeben war, als Gründer des Instituts für scholastische Philosophie in Löwen und als Verfasser weitverbreiteter Lehrbücher zu den wichtigsten philosophischen Disziplinen.

Fühlungnahme und erster Zusammenstoß

Den Weg zum ersten Kennenlernen ebnete dem Generalgouverneur ein Empfehlungsschreiben[9] Kardinal Hartmanns[10] von Köln, der Bissing durch gemeinsam in Münster verbrachte Jahre verbunden war. Der Auftakt schien günstig. Denn Bissing berichtete Ende Dezember 1914 nach Köln, daß er „schon mehrere mich besonders befriedigende Unterredungen mit diesem mir so entgegenkommenden und einsichtigen Kirchenfürsten gehabt" habe[11]. Offensichtlich war aber dem General das unausgesprochene Widerstreben seines Gesprächspartners entgangen, sich auf die Rolle des unpolitischen Seelsorgers festlegen zu lassen, indem er gerade den Kontroversthemen wie der Neutra-

detailliert anhand der deutschen Regierungsakten H. Lademacher, Kardinal Mercier, das deutsche Generalgouvernement und die Politik des Hl. Stuhls, in: Landschaft und Geschichte, Festschrift für Franz Petri (Bonn 1970) 325–358. Eine weitere Untersuchung über die Haltung Kardinal Merciers im Ersten Weltkrieg wird von I. Haubold vorbereitet.

[7] Moritz Ferdinand Frhr. von Bissing (1844–1917), Generaloberst, 1901–1907 Kommandierender General des VII. Armeekorps in Münster, 1914 Generalgouverneur in Belgien. – Zu Bissings Werdegang und Amtsauffassung sowie zum Verwaltungsaufbau des Generalgouvernements vgl. F. Wende, Die belgische Frage in der deutschen Politik des Ersten Weltkriegs (Hamburg 1969) 33–37.

[8] Desirée Mercier (1851–1926), 1906 Erzbischof von Mecheln, 1907 Kardinal.

[9] Vgl. Hartmann an Mercier, 6. Dezember 1914. Druck: F. Mayence, La correspondance de S. E. le Cardinal Mercier avec le Gouvernement Général allemand pendant l'occupation 1914–1918 (Brüssel, Paris 1919) 4 f.

[10] Felix von Hartmann (1851–1919), 1905 Generalvikar, 1911 Bischof von Münster, 1912 Erzbischof von Köln, 1914 Vorsitzender der Fuldaer Bischofskonferenz, Kardinal. – Zu Hartmanns Berufung nach Köln vgl. N. Trippen, Das Domkapitel und die Erzbischofswahlen in Köln 1821–1929 (Köln, Wien 1972) 414–463.

[11] Vgl. Bissing an Hartmann, 28. Dezember 1914. GVA (= Generalvikariatsarchiv) Köln.

litätsmißachtung und den Repressalien gegen die belgische Zivilbevölkerung in den ersten Kriegswochen ausgewichen war. So traf es den Generalgouverneur wie ein Blitz aus heiterem Himmel, als in den Gottesdiensten am Neujahrstag 1915 ein Hirtenbrief[12] des Kardinals von Mecheln verlesen wurde, der das katholische Belgien zu „Patriotisme et Endurance" aufrief und Passagen enthielt, die Bissings Erwartung, mit der moralischen Unterstützung Merciers „die Pazifizierung Belgiens mit der Zeit erreichen" zu können[13], jählings zerstörten.

Nicht nur in Bissings Ohren klang das Hirtenwort wie ein „Trompetenstoß". Auch wenn man es nicht gleich wie der Generalgouverneur als „ein wahres Programm der Feindseligkeit gegen die deutsche Okkupation" wertete, so war die Besorgnis, daß es damit um die Haltung „verständiger Fügsamkeit" seitens der Zivilbevölkerung nun geschehen sei, nicht unbegründet[14]. Erbittert war Bissing nicht nur über die der Autorität des Generalgouverneurs kaum förderliche Unterscheidung zwischen einer inneren gewissensgebundenen Loyalität, die die Belgier ihrem König schuldeten, und einer äußeren De-facto-Loyalität, zu der sie die Besatzungsmacht nötige. Noch schwerer trafen ihn die Anklagen des Erzbischofs gegen die deutsche Invasionsmacht. Da wurde unnachsichtig beleuchtet, worüber man deutscherseits lieber den Schleier des Vergessens gebreitet hätte: Der Bruch der belgischen Neutralität durch Waffengewalt, das Wüten mancher Truppenteile gegen die Zivilbevölkerung unter der Franktireurspsychose der ersten Kriegswochen[15], die Verschleppung tausender Verdächtiger ohne gerichtliche Untersuchung nach Deutschland.

Zum Durchgreifen entschlossen, hätte Bissing mit der Verhaftung Merciers einen schweren Eklat heraufbeschworen, wäre nicht der Leiter seiner Politischen Abteilung, von der Lancken, von der Ausführungsorder abgewichen. Doch beugte sich der Generalgouverneur schließlich ebenfalls der Einsicht, daß Zwangsmaßnahmen gegen einen geistlichen Würdenträger im Rang Merciers den Schaden nur vergrößern würden. Damit aber war der pointiert politische Vorstoß des Kardinals für Bissing keineswegs abgetan. Da staatliche Machtmittel ausschieden, setzte man im Großen Hauptquartier seine Hoffnungen auf eine kirchliche Intervention. Zu diesem Zweck wurde der Kardi-

[12] Druck: F. Mayence 448–467.

[13] Vgl. Anm. 11.

[14] Vgl. Denkschrift Bissings, Mitte November 1915. GVA Köln.

[15] Militärischen Gegenmaßnahmen auf vermeintliche Franktireursangriffe aus dem Hinterhalt sind in Belgien während der ersten Kriegswochen insgesamt etwa 6000 Zivilpersonen zum Opfer gefallen. Die deutscherseits vertretene und in der Nachkriegszeit weiterhin verteidigte These vom belgischen Volkskrieg hat unvoreingenommener Nachprüfung nicht standgehalten. So wenig isolierte Fälle des Waffengebrauchs bei belgischen Zivilisten mit absoluter Gewißheit auszuschließen sind, so wenig konnten „schlüssige Beweise für solche Einzelfälle" erbracht werden, „geschweige denn für ein massenhaftes Auftreten von Freischärlern"; vgl. F. Petri-P. Schöller, Zur Bereinigung des Franktireurproblems vom August 1914, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 9 (1961) 234–248, hier 248. – Zu den anfechtbaren Methoden der Zeugenvernehmung und Beweisführung im Weißbuch vom 10. Mai 1915, das die deutsche Version der Vorgänge untermauern sollte, vgl. P. Schöller, Der Fall Löwen und das Weißbuch. Eine kritische Untersuchung der deutschen Dokumentation über die Vorgänge in Löwen vom 25. bis 28. August 1914 (Köln, Graz 1958).

nal von Köln durch einen Sonderkurier davon unterrichtet, daß die Reichsleitung von einer Überführung Merciers nach Deutschland zunächst nur abgesehen habe, um das Eingreifen des Papstes zu erbitten. Von der im Regierungslager herrschenden Erregung nicht unbeeindruckt, wandte sich daraufhin Hartmann sogleich an seinen Vertrauensmann im Vatikan, den holländischen Kurienkardinal van Rossum[16]. Dabei beschränkte sich der Kölner Erzbischof nicht auf eine Schilderung der durch den Neujahrshirtenbrief in Belgien entstandenen Krise, sondern entwickelte zu ihrer Beilegung gleich den konkreten Vorschlag, der Hl. Vater möge den exponierten Erzbischof von Mecheln an den Vatikan berufen. Wenn allerdings Hartmann zur Beschwichtigung der Öffentlichkeit das Argument bereitlegte, „daß der Hl. Vater den Kardinal auf diese Weise vor Repressalien seitens der deutschen Regierung schützen wolle", so bewies er für die Implikationen eines so brisanten Vorhabens einen bedenklich engen Blick. Gleichwohl fand auch er es besser, „wenn der Cardinal aus freien Stücken nach Rom ginge, was ihm ja nahegelegt werden könnte". Gelinge aber die Intervention des Papstes nicht, so sei die Verhaftung Merciers, wie er fürchte, unvermeidlich.

Den vatikanischen Beobachtern entging nun keineswegs die Bruchstelle dieser angeblich zwingenden Alternative, von der Dramatisierung der Situation und der von der Kurie erwarteten Willfährigkeit einmal ganz abgesehen. Bis zu Merciers Romreise Anfang 1916 gaben sie denn auch in immer neuen Variationen zu bedenken[17], daß der Kardinal von Mecheln im Gewand des Märtyrers der deutschen Besatzungsmacht in Belgien noch ungleich schwierigere Probleme aufgeben würde. Das kritische Echo der Weltmeinung auf die Falschmeldung von einer Verhaftung Merciers[18], wie sie im Gefolge des Neujahrshirtenbriefs im Januar 1915 auftauchte, war ein ernst zu nehmender Test und geradezu ein Beweis für die Richtigkeit der vatikanischen Warnungen.

Wenig später umschrieb Benedikt XV. in der Konsistorialallokution vom 22. Januar 1915 programmatisch und fundamental die Neutralitätshaltung des Hl. Stuhls. Dabei führte er aus, daß der Träger des Petrusamtes wesensgemäß zu keiner Partei halten könne, da er als Vater der katholischen Christenheit allen Erlösten in gleicher Liebe zugetan sei und über alle trennenden Einzelinteressen hinweg die Einheit des Glaubensbandes hüten müsse[19]. Um den Verdacht der Parteilichkeit abzuwehren und die Vermittlungsfähigkeit für Friedensgespräche intakt zu erhalten, zwang sich der Papst bei der Verurteilung konkreter Rechtsbrüche zur Zurückhaltung, wo die Betroffenen unmißverständliche Eindeutigkeit forderten. Erst Mitte 1915 war die Kurie, durch eine journalistische Intrige[20] zum Offenbarungseid genötigt, zu einer Bewertung des deutschen Einfalls in Belgien zu bewegen, wobei sie allerdings nur das Unrechtsbekenntnis des

[16] Vgl. Hartmann an Rossum, 5. Januar 1915. GVA Köln.
[17] Vgl. etwa Rossum an Hartmann, 9. November 1915. GVA Köln.
[18] Zu Einzelheiten vgl. H. Lademacher 329.
[19] Vgl. J. Schmidlin, Papstgeschichte der neuesten Zeit III (München 1936) 199 f.
[20] Zur „Affäre Latapie" vgl. R. Leiber 89–91; H. Lademacher 334 f.

Reichskanzlers[21] zu Kriegsbeginn zu wiederholen brauchte. Dagegen versagte sich Benedikt in der Kontroverse über den Heckenschützenkrieg und die deutschen Greuel jede Stellungnahme, bevor nicht die Wahrheit einer der beiden widerstreitenden Versionen mit „mathematischer Genauigkeit" erwiesen sei[22]. Ebensowenig hinderte die teilnahmsvolle Erwähnung des Primas von Belgien in der genannten Ansprache den Papst, die Konfrontation zwischen Kardinal und Generalgouverneur mit kritischer Besorgnis zu verfolgen.

Umkämpfte Überparteilichkeit

Ungeachtet aller Neutralitätsproklamationen des Hl. Stuhls sparten die Kriegführenden beider Lager nicht mit Anstrengungen, die moralische Großmacht des Papsttums für ihre Zwecke einzuspannen. Dadurch wurde der Vatikan immer mehr zum Zielpunkt intensiver diplomatischer Bemühungen. An der Kurie selbst waren die Mittelmächte unterrepräsentiert, nachdem auf den Kriegseintritt Italiens hin Ende Mai 1915 neben Österreich auch Preußen und Bayern ihre Vatikangesandtschaften vorübergehend in die Schweiz verlegt hatten. Da der Quirinal zunächst nur mit der Donaumonarchie gebrochen hatte und die Kriegserklärung an Deutschland noch bis August 1916 auf sich warten ließ, erwies sich die Evakuierung der deutschen Missionen zumindest als verfrüht. Das schwächte nicht nur die Position der Zentralmächte an der Kurie, sondern erschwerte auch dieser selbst die Wahrung des für ihren Neutralitätskurs konstitutiven Kräftegleichgewichts. Den preußischen Gesandten Mühlberg, im fernen Lugano auf briefliche Kontakte mit Rom beschränkt, ängstigte unterdessen das Gespenst kurialer Entente-Freundlichkeit. So weckte nach dem Abzug der Regierungsvertreter Mühlbergs Anregung, den Rückgang des deutschen Einflusses im Vatikan durch Romreisen katholischer Oberhirten wenigstens in etwa auszugleichen, bei der Reichsleitung ein positives Echo. Zunächst gelang es dem preußischen Gesandten im Oktober 1915, in dem Churer Bischof Schmid von Grüneck einen deutschfreundlichen Schweizer Kirchenmann für den diplomatisch-propagandistischen Ersatzdienst zugunsten des Kaiserreichs zu gewinnen. Doch zeigte sich vor allem an der Reaktion Gasparris, daß die Betrauung eines Neutralen mit einem politischen Nebenauftrag im Vatikan nicht unbedingt Vertrauen wecken mußte.

Nachdem im gleichen Monat wie der Churer auch der Erzbischof von Paris, Kardinal

[21] Theobald von Bethmann Hollweg (1856–1921), 1909–1917 Reichskanzler.

[22] Vgl. J. Schmidlin 272. – Die Grundeinstellung Benedikts spiegelt anschaulich folgende, von Erzberger überlieferte Episode wider: Von einer Besucherin gedrängt, in der belgischen Frage zu entscheiden, wer recht und wer unrecht habe, erwiderte der Papst: „Was würden Sie, liebe Gräfin, tun, wenn zwei Ihrer Kinder sich zanken oder schlagen? Sie würden nicht fragen, wer recht und wer unrecht hat, sondern beide auseinanderreißen, um Frieden zu stiften. So fasse ich auch meine Aufgabe gegenüber Deutschland und Belgien auf"; vgl. K. Epstein, Matthias Erzberger und das Dilemma der deutschen Demokratie (Berlin 1962) 171.

Amette, an der Kurie vorgesprochen hatte, lag es nahe, deutscherseits ebenfalls den prominentesten Vertreter des Episkopats aufzubieten, Kardinal Hartmann von Köln. Noch Monate vorher hätte der Vorsitzende der Fuldaer Bischofskonferenz das Ansinnen einer nicht ausschließlich pastoral motivierten Mission wahrscheinlich weit von sich gewiesen. Inzwischen jedoch hatte ihn der Gang der Ereignisse zum Umdenken genötigt.

Zu seiner zunächst noch etwas zögernden Bereitschaft, im Vatikan als Interpret des Regierungsstandpunkts aufzutreten, mochte die Erkenntnis beigetragen haben, die Mühlberg mit Blick auf die kriegspolitische Reserviertheit des deutschen Episkopats in die Worte gefaßt hatte, es genüge angesichts des patriotischen Eifers vieler Entente-Bischöfe nicht, „sich in die stoische Toga des Gleichmuts zu hüllen und auf sein gutes Gewissen zu pochen“ [23]. Den Anstoß aber zu dem Sinneswandel des Kölner Kardinals hatte eine im Mai 1915 publizierte Kampfschrift [24] gegeben, in der eine Reihe französischer Katholiken unter dem Patronat auch mehrerer Bischöfe wie des Kardinals Amette versuchten, den kriegerischen Zwiespalt in den Bereich des Religiösen zu tragen, indem sie den deutschen Katholizismus mangelnder Rechtgläubigkeit beschuldigten. Daraufhin hatte in Deutschland nicht nur Bischof Faulhaber [25] von Speyer gefordert, daß „die Oberhirten als Wächter des Glaubens und der Glaubensehre protestieren“ müßten, „da die Ehre der deutschen Katholiken schwerer als je in den Zeiten des Integralismus angegriffen“ werde [26]. Zunächst jedoch wurde von Kardinal Hartmann jede Entgegnung kategorisch abgelehnt, weil die Bischöfe „der Weltgeschichte nicht das Schauspiel bieten“ dürften, „daß der Episkopat des Landes gegen den Episkopat des Nachbarlandes ins Feld rücke“ [27]. Das entsprach ganz einer Willensäußerung des Papstes, die der Zentrumsabgeordnete Erzberger Anfang April 1915 aus dem Vatikan überbracht hatte.

Da nun aber der unmißverständliche Wunsch Benedikts XV. Kardinal Amette keineswegs von einer Förderung der antideutschen Schmähschrift abgehalten hatte, konnte er schwerlich den angegriffenen deutschen Bischöfen weiterhin den Mund verschließen. Dieses Argument machte die Bahn frei für ein Telegramm [28] der Kardinäle Hartmann und Bettinger [29] an den Kaiser, worin die beiden Konferenzvorsitzenden im Namen

[23] Vgl. Mühlberg an Bethmann Hollweg, 3. September 1915. PA (= Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes) Bonn. Päpstlicher Stuhl 15/5.

[24] Vgl. A. Baudrillart (Hrsg.), La Guerre Allemande et le Catholicisme (Paris 1915).

[25] Michael von Faulhaber (1869–1952), 1910 Bischof von Speyer, 1917 Erzbischof von München und Freising, 1921 Kardinal.

[26] Vgl. Faulhaber an Bettinger, 17. Juni 1915. Nachlaß Faulhaber.

[27] Vgl. Faulhaber an Mausbach, 6. Juni 1915. Nachlaß Faulhaber.

[28] Druck: „Kölnische Volkszeitung“ Nr. 497 vom 21. Juni 1915.

[29] Franciscus von Bettinger (1850–1917), 1895 Domkapitular in Speyer, 1909 Erzbischof von München und Freising, 1914 Kardinal. – Als Erzbischof von München war Bettinger zugleich Vorsitzender der Freisinger Bischofskonferenz, während die Leitung des Fuldaer Gremiums zwischen Köln und Breslau wechselte. Seit dem Beginn des Kulturkampfs in Preußen waren die beiden Bischofsgemeinschaften getrennt aufgetreten und hatten auch nach dessen Beilegung nicht wieder zusammengefunden. Erst von 1920 ab nahmen die Vorsitzenden auch jeweils an den Tagungen der Schwesterkonferenz teil, ehe ab 1933 die bayerischen Bischöfe geschlossen und regelmäßig den jährlichen Plenarkonferenzen in Fulda beiwohnten.

des Gesamtepiskopats ihre „schmerzliche Entrüstung" zum Ausdruck brachten. Ebenso verwahrte sich zwei Monate später die Fuldaer Bischofskonferenz in ihrem traditionellen Huldigungsschreiben[30] an den Papst gegen die Anwürfe des französischen Pamphlets. In seiner Erwiderung[31] gab Benedikt zu verstehen, wie sehr er jede Diffamierung durch Glaubensbrüder mißbillige.

Während die Attacke aus Frankreich nationalistischer Überhitzung entsprang, war in Merciers Aufbegehren das ethische Moment nicht zu übersehen. Trotzdem konnte auch der Hl. Stuhl das prekäre Verhältnis des Primas von Belgien zur Besatzungsmacht, das sich immer mehr zu einer Dauerfehde auswuchs, nicht sich selbst überlassen, sollten die Beziehungen zwischen Kurie und Kaiserreich nicht ernstlich gestört werden. Bei aller Sympathie für Merciers Grundanliegen war eben doch nicht zu leugnen, daß sein Engagement für die Sache Belgiens monomanische Züge trug. Die Wiederherstellung von Belgiens moralischer und staatlicher Integrität bildete für den Papst gewiß einen undiskutablen und eminent wichtigen Programmpunkt, den Primat jedoch hatten seine Bemühungen um die Wiedergewinnung des Weltfriedens, ein Ziel, dem sich noch so legitime Teilinteressen unterzuordnen hatten.

Den Anlaß, sich mit seinem eigenwilligen Rollenverständnis kritisch auseinanderzusetzen, lieferte Mercier selbst durch eine neue aufsehenerregende Kundgebung. In einem Hirtenwort[32] zum Michaelsfest – zu verlesen am 26. September 1915 – illustrierte der Kardinal von Mecheln an der Gestalt dieses Erzengels das heilsgeschichtliche Ringen zwischen Licht und Finsternis, Gut und Böse, Liebe und Haß, um zu der Gewißheit zu führen, daß dieser ewige Kampf allem Hin- und Herwogen zum Trotz mit dem Sieg Michaels und nicht Luzifers enden werde. Um die apokalyptische Einkleidung aufs Zeitgeschehen zu projizieren, bedurfte es keiner besonderen Anleitung, und die Sinnspitze der Anspielungen wurde vom Verfasser des Pastorales auch gar nicht geleugnet. Überdies ließ sich an der Resonanz ablesen, wie das Hirtenwort zu deuten war. Bissing, in seinen schlimmsten Ahnungen bestätigt, sah in dem Pastorale einen neuen Akt der Auflehnung gegen die Okkupationsmacht und sann empört auf Mittel und Wege, wie er sich seines gefährlichsten und durch sein Kirchenamt unangreifbaren Gegenspielers wenigstens zeitweise entledigen könne.

Zu einer Entkrampfung der Situation wollte offensichtlich auch der Papst beitragen, indem er den Erzbischof von Mecheln zu Konsultationen über eine Neuverteilung der Kompetenzen vatikanischer Kongregationen nach Rom bestellte. Indessen hatte Bissing zu früh aufgeatmet. Denn Mercier benützte das Reisevorhaben sogleich zu einem taktischen Manöver im Nervenkrieg gegen den Generalgouverneur. Am vereinbarten Reisetag, dem 12. November 1915, ließ er Bissing eröffnen, daß er die Fahrt nach Rom verschoben habe. Der Kurie gegenüber begründete der Kardinal den Aufschub mit der

[30] Vgl. Grußadresse der Fuldaer Bischofskonferenz an Benedikt XV., 17. August 1915. Protokoll der Fuldaer Bischofskonferenz vom 17. bis 19. August 1915 (Als Manuskript gedruckt) 15 f.
[31] Vgl. „Kölnische Volkszeitung" Nr. 788 vom 26. September 1915.
[32] Druck: F. Mayence 468–473.

Prahlerei eines hohen preußischen Offiziers, der in einem Brüsseler Salon offen ausgesprochen habe, „der Cardinal sei nicht bloß wegen der Congregatio Studiorum, sondern ad audiendum verbum nach Rom berufen worden“ [33].

Die Romreise Kardinal Hartmanns

Immerhin fiel einem anderen der Akteure auf die Kunde von Merciers Umdisposition ein Stein vom Herzen. Inzwischen war nämlich der Reichskanzler schon an Kardinal Hartmann mit der Bitte herangetreten, „im Interesse des Vaterlandes und der Kirche das Opfer zu bringen, sich nach Rom zu begeben und als Wortführer des deutschen Episkopats seiner Heiligkeit eine objektive, eingehende Darlegung über die Zustände in Deutschland zu geben“. Sei doch der Episkopat „augenblicklich in höherem Maße wie die Staatsgewalt in der Lage, eine direkte Einwirkung auf die Kurie auszuüben und der Minierarbeit unserer Gegner entgegenzutreten“ [34]. Grundsätzlich, „wenngleich schweren Herzens“ [35] zur Übernahme dieser Aufgabe bereit, machte der Kölner Kardinal den Aufbruch von Rom jedenfalls vor dem Konsistorium vom 6. Dezember 1915 zu einer Vorbedingung seiner Zusage, offensichtlich „wegen der Möglichkeit einer Begegnung mit Mercier und den daraus erwachsenden Schwierigkeiten“ [36]. Dem in seiner Anklägerrolle aufgehenden belgischen Amtsbruder auf schonungslose Vorwürfe persönlich Rede und Antwort stehen zu sollen, war eine Perspektive, vor der Hartmann graute.

Noch weniger Selbstvertrauen sprach aus dem zweiten Verlangen des Kölner Erzbischofs an den Reichskanzler [37], sich nämlich zur Begründung seiner Romfahrt auf einen Wunsch des Kaisers berufen zu dürfen. Hier regte sich bereits ein Absicherungsbedürfnis, das den Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz in der bevorstehenden Auseinandersetzung mit einer Initiative des belgischen Episkopats mit einem schweren Handikap belasten sollte. Vor der Abreise des Kardinals begab sich der Generalgouverneur am 19. November 1915 persönlich nach Köln, um Hartmann für die Darlegung des Falles Mercier in Rom eigens zu instruieren. Bissing zögerte auch nicht, sich selbst als den Anreger der Kardinalsmission zu erkennen zu geben und dem Erzbischof ebenso freimütig zu eröffnen, daß er „für Mercier zwar die Erlaubnis zur Rückreise nach Belgien unterschreiben werde, aber bestimmt erwarte, daß er in Rom bleibe“ [38]. Weitere Informationen von Regierungsseite erhielt Hartmann, als er drei Tage später Bethmann

[33] Diese Darstellung gab der Kardinalstaatssekretär bei Hartmanns Rombesuch; vgl. Aufzeichnung Hartmanns, 2. Dezember 1915. GVA Köln.
[34] Vgl. Bethmann Hollweg an Hartmann, 6. November 1915. PA Bonn. Wk 17/3.
[35] Vgl. Hartmann an Bethmann Hollweg, 9. November 1915. PA Bonn. Wk 17/3.
[36] Vgl. Bissing an Bethmann Hollweg, 23. November 1915. PA Bonn. Wk 17/3.
[37] Vgl. Anm. 35.
[38] Vgl. Anm. 36.

Hollweg in Berlin aufsuchte[39], um von dort über die Schweiz[40] nach Italien weiterzureisen. Im Vatikan wurde der Besucher aus Deutschland am 27. und 28. November 1915 von Benedikt XV. in Privataudienz empfangen[41]. Da der Papst nicht verhehlte, „wie schwer er unter dem Fall Cardinal Mercier leide", gestand auch Hartmann, daß er „vor allem deshalb nach Rom gekommen sei". Sodann schilderte er im einzelnen, welche Zwangsmaßnahmen seitens der Besatzungsbehörden zu gewärtigen seien, wenn der Erzbischof von Mecheln fortfahre, „das Volk aufzuhetzen". Auf das Risiko einer Ausweisung aus Belgien anspielend, bat der Kardinal den Papst, „alles aufzubieten, damit eine solche Katastrophe vermieden werde". Demgegenüber empfahl Benedikt der Reichsregierung „die größte Geduld". Da deren Ziel die Befriedung Belgiens sei, ein gewaltsames Einschreiten gegen den Primas jedoch das Land in eine bislang ungekannte Erregung versetzen werde, wäre der Effekt „das gerade Gegenteil" des von ihr Erstrebten. Der Vorschlag des Kölners, öffentliche Kundgebungen Merciers einer päpstlichen Vorzensur zu unterwerfen, verhallte ohne Kommentar. Mehr als das von Hartmann auftragsgemäß bekundete Vertrauen in die Stärke der deutschen Wehr- und Wirtschaftskraft beschäftigte den Papst die Aussicht, über seinen Besucher bei Wilhelm II. für die Anbahnung eines Sonderfriedens zwischen Italien und Österreich werben zu können, wodurch man „ein gutes Stück weiter auf dem Weg zum Weltfrieden komme".

In den Unterredungen mit Kardinalstaatssekretär Gasparri, mit dem Hartmann am 27. November und 2. Dezember 1915 zusammentraf, kamen vor allem gewisse Modalitäten von Merciers Romreise zur Sprache. Auf die Beschwerde Gasparris hin, daß Berlin auf ein viermaliges Ersuchen um eine Rückreisegarantie für den belgischen Kardinal überhaupt nicht reagiert habe, telegrafierte Hartmann an die Reichsregierung, daß ohne eine solche Zusage „in Sachen des Cardinals Mercier nichts zu machen" sei[42]. Diese lief dann auch am 5. Dezember bei der Kurie ein, allerdings nicht ohne die Zusatzbitte Mühlbergs, den Romaufenthalt Merciers so lange wie möglich auszudehnen[43]. Hartmann selbst verließ die Ewige Stadt am 9. Dezember 1915 und machte in Lugano[44] und Berlin auf der Heimreise Zwischenstation, um zuerst Mühlberg[45] und dann Bethmann Hollweg über seine Vatikanerfahrungen zu berichten.

[39] Vgl. Hartmann an Bethmann Hollweg, 13. November 1915. PA Bonn. Wk 17/3.

[40] Nachdem der preußische Vatikangesandte, begleitet vom Churer Bischof, den Kardinal in Zürich gesprochen hatte, entwarf er folgendes, durch Wunschvorstellungen abgerundetes Bild von Hartmanns Einstellung (Mühlberg an Auswärtiges Amt, 25. November 1915. PA Bonn. Wk 17/3): „Der Kardinal, den ich unseren weltlich-politischen Wünschen viel geneigter fand als im vergangenen Jahre, wird hauptsächlich den Mercier-Fall beim Papst vertreten und darauf hinarbeiten, der in der Kurie verbreiteten Fabel von unserer schließlichen Erschöpfung den Boden zu nehmen. Kardinal Hartmann glaubt, daß Mercier unverbesserlich ist, päpstliche Vorhaltungen bei ihm nicht nachhaltig fruchten und daß wir zuletzt doch seine definitive Entfernung von Belgien ins Auge fassen müßten. Er hält sie nach dem Charakter des Kardinals für gerechtfertigt."

[41] Vgl. Aufzeichnungen Hartmanns, 27. und 28. November 1915. GVA Köln.

[42] Vgl. Aufzeichnung Hartmanns, 2. Dezember 1915. GVA Köln.

[43] Vgl. Mühlberg an Hartmann, 5. Dezember 1915. GVA Köln.

[44] Vgl. Mühlberg an Auswärtiges Amt, 11. Dezember 1915. PA Bonn. Wk 17/3.

[45] Der von Mühlberg informierte bayerische Vatikangesandte zog aus Hartmanns Vorsprache im Vatikan

Der Eklat des belgischen Kollektivschreibens

Einen Monat später, am 12. Januar 1916, trat schließlich Kardinal Mercier seine vielverhandelte und von Bissing mit Ungeduld geförderte Fahrt in Richtung Süden an. Wenn das Generalgouvernement zu Jahresanfang noch die Erwartung hegen mochte, die Kurie werde seinen Widerpart „dazu bringen, wenigstens für eine geraume Zeit Mäßigung zu bewahren“ [46], so verwirrte Mercier durch zwei planvoll inszenierte Abschiedsgesten jedes Beruhigungskonzept. Der anläßlich der Romfahrt herausgegebene Hirtenbrief enthielt zwar keine neue Kampfansage, bekundete dafür aber die Entschlossenheit des Erzbischofs, nach Erledigung der vatikanischen Aufträge in Kürze wieder an seinen Amtssitz zurückzukehren. Die belgische Öffentlichkeit war also informiert. Unruhe würde sich ihrer bemächtigen, sollte die Heimkehrabsicht des Primas durch Dritte vereitelt werden.

Ohne jedes Verzögerungsmoment wirkte dagegen Merciers zweite Initiative. Kurz vor seiner Abreise aus Mecheln begann in Belgien eine Broschüre zu zirkulieren, worin ein Kollektivschreiben [47] der belgischen Bischöfe an den Episkopat Deutschlands und Österreichs abgedruckt war. Der Bischofsbrief hatte eine längere Vorgeschichte. Er datierte vom 24. November 1915, war aber erst am 7. Januar 1916 an einen der Adressaten, nämlich in die Hände Kardinal Hartmanns gelangt, knapp drei Tage bevor er in Brüssel als Flugschrift aufgegriffen wurde [48]. Ebenso wie die Idee und Fassung des Schreibens war dessen anonyme Massenverbreitung vor der Zustellung das Werk des Kardinals von Mecheln.

In einem detaillierten historischen Rückblick auf die Geschehnisse seit Kriegsausbruch erneuerten darin die belgischen Oberhirten ihre Anklagen gegen den Einfall der deutschen Truppen in Belgien und ihre Übergriffe gegen die Zivilbevölkerung. Vor allem aber richtete sich ihr Protest gegen die Schmähung der belgischen Ehre durch die von Deutschland aufgestellte Behauptung eines völkerrechtswidrigen Franktireurskrieges, den es tatsächlich nie gegeben habe. Das Plädoyer gipfelte in dem Antrag, ein kirchliches Schiedsgericht zu konstituieren, um die Haltlosigkeit der deutschen Anschuldigungen zu erweisen. Dieses Gremium sollte sich paritätisch aus deutschen und belgischen Bischöfen zusammensetzen und ein neutraler Amtsbruder den Vorsitz führen. Noch bevor aber der Kölner Kardinal den Mitgliedern der Fuldaer und Freisinger Bischofs-

das Fazit (Ritter an Bayerisches Staatsministerium des Äußern, 12. Dezember 1915. GStA [= Geheimes Staatsarchiv] München. Gesandtschaft Päpstlicher Stuhl 934): „Der Papst mißbilligt das Benehmen des Primas von Belgien und wünscht, denselben persönlich zur Rede zu stellen.“

[46] Vgl. Lancken an Auswärtiges Amt, 3. Januar 1916. PA Bonn. Wk 17/3.

[47] Vgl. Die belgischen Bischöfe an die deutschen und österreichischen Bischöfe, 24. November 1915. Als Manuskript gedruckt (durch den Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz). Nachlaß Faulhaber. – Das Schreiben ist in der umfangreichen Briefsammlung von F. Mayence (vgl. oben Anm. 9) bezeichnenderweise nicht enthalten.

[48] Vgl. Lancken an Auswärtiges Amt, 10. Januar 1916. PA Bonn. Wk 17/3.

konferenz eine Kopie des Kollektivschreibens zugeschickt hatte[49], erschien dieses bereits am 13. Januar 1916 in der neutralen und alliierten Presse in vollem Wortlaut.

Dem Hl. Stuhl, den der Querkontakt zwischen zwei Landesepiskopaten naturgemäß ebenfalls berührte, hatte Mercier den Text des geplanten Schreibens zwar vorgelegt, doch war er von Gasparri am 18. Dezember 1915 umgehend beschieden worden, die Erörterung dieses Projekts bis zu seinem bevorstehenden Rombesuch zurückzustellen, bei welcher Gelegenheit es ihm der Kardinalstaatssekretär auszureden gedachte[50]. Dazu hatte es der Kardinal von Mecheln durch die Absendung und Vorwegpublikation des Bischofsbriefs nicht mehr kommen lassen, sehr zum schmerzlichen Erstaunen des Hl. Stuhls, wie Gasparri den Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz später wissen ließ. Während Hartmann vor Weihnachten in Rom der befürchtete Zusammenprall mit Mercier noch einmal erspart geblieben war, sah er sich dafür jetzt dessen Wortkaskaden in aller Öffentlichkeit ausgesetzt.

In Rom wurde die sensationelle Lancierung des belgischen Bischofsschreibens nicht auf die leichte Schulter genommen. Gasparri verlor keine Zeit. Um einer etwaigen Spontanreaktion zuvorzukommen, ließ der Kardinalstaatssekretär durch Nuntius Frühwirth[51] in Köln zunächst einmal an die Direktive des Papstes erinnern, nationale Streitigkeiten nicht innerhalb der Hierarchie auszutragen[52]. Ebenfalls noch vor dem Eingehen einer ersten Stellungnahme aus Deutschland konkretisierte Gasparri wenig

[49] Vgl. Hartmann an die Mitglieder der Fuldaer und Freisinger Bischofskonferenz, 17. Januar 1916. Nachlaß Faulhaber. – Für die dort gemachte Angabe, das Kollektivschreiben sei „in der neutralen ausländischen Presse publiziert worden", noch ehe es am 7. Januar 1916 in Hartmanns Hände gelangt war, gibt es keinen Beleg. Dieser selbst bezieht sich für den frühesten Zeitungsabdruck auf den Rotterdamer „Maasbode" Nr. 14 171 vom 13. Januar 1916. Von der Politischen Abteilung des Generalgouvernements, die auf alle öffentlichen Äußerungen Merciers ein wachsames Auge hatte, wurde die Broschüre mit dem Bischofsbrief, „auf den ausländische Zeitungen schon seit Tagen anspielen", erstmals am 10. Januar 1916 registriert; vgl. Aufzeichnung Lanckens, 10. Januar 1916. PA Bonn. Wk 17/3. Offensichtlich hat die Broschüre für alle Zeitungsnachdrucke als Vorlage gedient. – Nach einer Mitteilung des Rektors der katholischen deutschen Mission in Brüssel (vgl. Leyendecker an Hartmann, 1. Februar 1916. GVA Köln) hatte Mercier schon kurz vor Weihnachten versucht, das Kollektivschreiben nach Köln zu befördern, doch war es seinem Kontaktmann nicht gelungen, deutscherseits einen Boten zur Übernahme der Mission zu gewinnen. Auch Leyendecker hatte sie nach Kenntnisnahme des Briefinhalts unter Berufung auf die Zensurvorschriften abgelehnt. Im Verlauf dieser Fühlungnahme äußerte der Mittelsmann im Auftrag der Absender auch die Bitte, der Kölner Kardinal möchte die verspätete Zustellung entschuldigen. Mercier seinerseits hat von Rom aus, wo ihm die Nachrichtenverbindungen der Kurie nach Deutschland zweifellos offengestanden hätten, nichts unternommen, um an die Adressaten, die sich durch die Vorwegveröffentlichung des Kollektivschreibens zu Recht brüskiert fühlten, ein Wort der Aufklärung zu richten.

[50] Vgl. Gasparri an Frühwirth, 4. März 1916. GVA Köln.

[51] Andreas Frühwirth OP (1845–1933), 1880 Provinzial der österreichisch-ungarischen Dominikanerprovinz, 1891–1904 Generaloberer des Dominikanerordens, 1907–1916 Apostolischer Nuntius in München, 1915 Kardinal. – Theoretisch nur für das Königreich Bayern zuständig, erstreckte der Münchener Nuntius bis zur Eröffnung einer Vatikanvertretung in Berlin im Jahr 1920 praktisch seine Tätigkeit auf das gesamte Reichsgebiet.

[52] Vgl. Frühwirth an Hartmann, 15. Januar 1916, mit Gasparri an Frühwirth, 14. Januar 1916. GVA Köln.

später die vorausgegangene allgemeine Mahnung zu der Weisung, die deutschen Bischöfe sollten nicht antworten[53].

Inzwischen hatte aber schon Kardinal Hartmann gleich nach Empfang des belgischen Beschwerdebriefs einen Antwortentwurf[54] ausgearbeitet und diesen noch vor dem Eintreffen der Depeschen Gasparris am 16. Januar 1916 dem Hl. Stuhl[55] und tags darauf allen deutschen Bischöfen[56] zur Begutachtung vorgelegt. Von Rom suchte der Konferenzvorsitzende auch zu erfahren, wie sich die deutschen Bischöfe „im vorliegenden Falle verhalten sollten", da sie „gewissermaßen zu einer Antwort" gezwungen seien. Auf eine Erwiderung überhaupt zu verzichten, schien ihm nur angängig, „wenn die belgischen Bischöfe den Antrag auf gemeinsame Bildung eines Schiedsgerichts in annehmbarer Form zurückzögen".

Daß der Kölner Entwurf „ungeschickterweise"[57] und vorschnell der Kurie unterbreitet wurde, kritisierten die Bischöfe nicht so unverblümt wie der bayerische Ministerpräsident Hertling. Doch hatten auch manche von ihnen Zweifel an der Zulässigkeit des Verfahrens, die Approbation eines Textes gleichzeitig bei Papst und Bischöfen zu betreiben[58].

Gegenvorstellungen Kardinal Bettingers

Während die Mitglieder des Fuldaer Bischofsgremiums den Antwortentwurf grundsätzlich akzeptierten, obschon nicht ganz so vorbehaltlos[59], wie der Konferenzvorsitzende es darstellte, erhob sich von München aus gegen die von Hartmann empfohlene Marschroute Widerspruch. Bereits in dem Rundbrief[60] vom 27. Januar 1916, mit dem Kardinal Bettinger den Kölner Entwurf an die bayerischen Bischöfe weiterleitete, vertrat der Vorsitzende der Freisinger Konferenz den Standpunkt, nicht nur das Schiedsgericht, sondern überhaupt jede Antwort auf das belgische Ansinnen sei abzulehnen, Kardinal Mercier also lediglich von dieser Entschließung „in drei bis vier markigen Sätzen" zu unterrichten. Zwar rühmte Bettinger, wie übrigens die meisten Gutachter, an Hartmanns Ausarbeitung die „würdige Sprache", wodurch sie von dem „leiden-

[53] Vgl. Gasparri an Frühwirth, 22. Januar 1916. GVA Köln. – Zu diesem Zeitpunkt war Gasparri noch nicht im Besitz der Anfrage Hartmanns vom 16. Januar; vgl. unten Anm. 55.

[54] Vgl. Entwurf Hartmanns, undatiert. Nachlaß Faulhaber.

[55] Vgl. Hartmann an Frühwirth, 16. Januar 1916. GVA Köln.

[56] Vgl. Anm. 49.

[57] So Hertling an Ritter, 17. Februar 1916. GStA München. Gesandtschaft Päpstlicher Stuhl 940.

[58] So äußerte der Bischof von Limburg „Bedenken, ob die Sache als dem Apostolischen Stuhle unterbreitet, nicht Änderungsvorschlägen seitens der Bischöfe gänzlich entrückt sein sollte"; vgl. Kilian an Hartmann, 26. Januar 1916. GVA Köln. Im gleichen Sinn Faulhaber an Bettinger, 31. Januar 1916. Nachlaß Faulhaber.

[59] So war der Breslauer Bischof (Bertram an Hartmann, 26. Januar 1916. GVA Köln) mit dem Entwurf „im wesentlichen einverstanden", hätte jedoch „im einzelnen ... wohl teilweise andere Formulierung und namentlich Kürzung gewünscht".

[60] Vgl. Bettinger an den bayerischen Episkopat, 27. Januar 1916. Nachlaß Faulhaber.

schaftlichen Schreiben" aus Belgien vorteilhaft absteche, größer jedoch war seine Sorge, mit jedem Eingehen auf die belgischen Vorwürfe in eine unkontrollierbare Kontroverse hineinzugeraten[61], die es unbedingt zu vermeiden gelte.

Keinerlei Diskussion gab es unter den deutschen Bischöfen insgesamt über die Unrealisierbarkeit der Schiedsgerichtsidee[62]. Selbst der in Streitfragen so überaus vorsichtige Kardinalstaatssekretär nannte sie „una proposta priva di qualsiasi praticità"[63]. Bettinger lehnte es darum überhaupt ab, den Vorschlag als ernstgemeint zu betrachten, und sah darin lediglich den Vorwand für eine spektakuläre Demonstration.

Das Echo des bayerischen Episkopats war mit Ausnahme des Würzburger Bischofs Schloer ganz auf den Tenor von Bettingers Vorbehalten gestimmt, am temperamentvollsten im Votum des Speyerer Bischofs Faulhaber, der das Kollektivschreiben als „ein Meisterstück demagogischer Kunst" apostrophierte[64]. Unter Berufung auf das Umfrageergebnis bedauerte es daraufhin der Münchener Kardinal, dem Kölner Entwurf namens der Freisinger Bischofskonferenz als Mitunterzeichner nicht beitreten zu können[65]. Wie der Bischof von Speyer, so erklärte Bettinger, wünsche er entweder „eine allseitige gründliche Gegenschrift oder aber verurteilendes Schweigen, aber kein Mittelding". Auf der von Hartmann angesteuerten mittleren Linie werde der Episkopat zwischen zwei Feuer geraten. Jede nicht hundertprozentige Übernahme und Vertretung des Regierungsstandpunkts in den belgischen Angelegenheiten werde die nationalen Kreise verstimmen, weil sie in Hartmanns Entwurf „vieles schmerzlich vermissen" würden. Im feindlichen Ausland hingegen werde man den Bischöfen Drückebergerei vorwerfen, weil sie aus Furcht vor der Regierung diese „wegen des belgischen Anliegens noch nicht einmal zu befragen wagten". Weiterhin machte Bettinger geltend, daß sowohl Nuntius Frühwirth[66] wie Ministerpräsident Hertling für „völliges Schweigen" seien. So gerne

[61] Ebenso befürchtete der Augsburger Bischof (Lingg an Bettinger, 31. Januar 1916. Nachlaß Faulhaber), es „könnte die Sache sich zu einer großen Seeschlange auswachsen".

[62] Dabei wurde allerdings mancher Vorbehalt gegen die deutsche Belgien-Politik laut. So meinte der Eichstätter Bischof (Mergel an Bettinger, 30. Januar 1916. Nachlaß Faulhaber) zu der Pauschalverteidigung der deutschen Repressalien in einem Telegramm Wilhelms II. an Präsident Wilson: „Wir bedauern gewiß alle das Telegramm Sr. Majestät des Kaisers nach Amerika, wir werden auch kaum befriedigt sein mit der Aufnahme der Deponierungen im deutschen Weißbuche, doch steht solches fern von unserer Kompetenz." Distanz zur regierungsamtlichen Lesart vom „belgischen Volkskrieg" klang auch aus den Feststellungen des Bischofs von Regensburg (Henle an Bettinger, 30. Januar 1916. Nachlaß Faulhaber): „Man kann über die Greuelszenen in Belgien sich seine Gedanken machen und es mögen auch eine Reihe falscher Aussagen inzwischen [!] liegen, aber heute, nach eineinhalb Jahren, Wahrheit und Dichtung auseinanderzuhalten, dürfte ein Ding der Unmöglichkeit sein, zumal wenn man noch bedenkt, daß die höchst bedauernswerten Vorkommnisse fast alle in den Beginn des Krieges fallen, also in die Zeit der ersten furchtbarsten Aufregung, wo die Zivilbevölkerung oft ebensowenig ihrer Sinne mächtig war wie die Soldaten, die später vielfach selbst gestanden, daß sie oft trotz Abmahnung ihrer Vorgesetzten einfach blindlings dreinfuhren."

[63] Vgl. Anm. 50.

[64] Vgl. Faulhaber an Bettinger, 31. Januar 1916. Nachlaß Faulhaber.

[65] Vgl. Bettinger an Hartmann, 2. Februar 1916. Nachlaß Faulhaber.

[66] Dem Vertreter Preußens in München gegenüber (Schoen an Bethmann Hollweg, 28. Januar 1916. PA Bonn. Wk 17/3) nannte der Nuntius das Kollektivschreiben „eine tiefbedauerliche Verirrung".

sich die bayerischen Bischöfe an gemeinsamen Aktionen des deutschen Episkopats beteiligten und „um keinen Preis als Sonderlinge gelten" wollten, so könnten sie doch aus „Angst und Besorgnis hinsichtlich der Folgen der beabsichtigten Kundgebung" dieser nicht beitreten. Sollte aber unter diesen Umständen die Antwort dennoch, und zwar allein namens der Fuldaer Konferenz abgesandt werden, so bitte er vorher „dringend um eine mündliche Auseinandersetzung" unter Beiziehung des Nuntius, am besten in München.

Inzwischen hatte auch Gasparri der Kölner Bitte um Instruktionen entsprochen, allerdings nicht mit der von Hartmann gewünschten Eindeutigkeit. Daß der Nuntius die Weitergabe des römischen Bescheids auf zwei Briefe verteilte, mußte die Verständigung zusätzlich erschweren. Denn kaum hatte Hartmann zu seiner Erleichterung erfahren, „daß gegen den Entwurf Bedenken nicht bestehen"[67], als schon einen Tag später diese generelle Gutheißung durch die Einschränkung auf den Hauptinhalt („nella sostanza") nicht unerheblich modifiziert wurde[68], was gerade einem so versierten Kenner der Kurialsprache wie Frühwirth keinen Augenblick lang zweifelhaft sein konnte. Da für Hartmanns Zwecke nur bedingt brauchbar, machte Gasparris Auskunft den Kölner Erzbischof neuerdings unsicher.

Um Klarheit zu schaffen, bot er dem Nuntius den Verzicht auf jede Entgegnung an, vorausgesetzt, daß er sich dabei auf einen diesbezüglichen Wunsch des Hl. Vaters berufen dürfe[69]. Hartmanns Forderung „Wir müssen aber gedeckt sein" bildet den Schlüssel zum Verständnis seiner Haltung in dem sich komplizierenden Prozeß der Entscheidungsfindung innerhalb des deutschen Episkopats. Im Unterschied zum Kölner Kardinal hatten da Frühwirth und Bettinger entschieden weniger Mühe, die Notwendigkeit zu begreifen, daß „jede Berufung auf den Hl. Vater vermieden" werde[70]. Es klang schon sehr nach Belehrung, wenn der Münchener Erzbischof als Auffassung des Nuntius nach Köln weitergab, daß „wir als Kardinäle uns vor den Papst stellen und ihn decken müssen, aber nicht ihn als Deckung für uns benützen dürfen". Von der Unschärfe der römischen Stellungnahme enttäuscht, sah sich Hartmann noch vor dem Dreiertreffen mit Bettinger und Frühwirth in München nach einem anderen Rückhalt, und zwar diesmal im Regierungslager um, indem er wie zuerst dem Papst nun auch dem Reichskanzler den Antwortentwurf zur Begutachtung vorlegte[71]. Die Erwartung trog. Denn die Unbedenklichkeitserklärung Bethmann Hollwegs fiel ebenso gedämpft aus wie die des Kardinalstaatssekretärs[72]. Gegen den Text hatte der Kanzler lediglich „im großen und ganzen keine Bedenken", hätte jedoch gewünscht, „wenn den Anklagen in etwas positiverer Form entgegengetreten worden wäre". Das bestätigte nur Bettingers Befürchtung, daß

[67] Vgl. Frühwirth an Hartmann, 28. Januar 1916. GVA Köln.
[68] Vgl. Frühwirth an Hartmann, 29. Januar 1916. GVA Köln.
[69] Vgl. Hartmann an Frühwirth, 29. Januar 1916. GVA Köln.
[70] Vgl. Anm. 65.
[71] Vgl. Hartmann an Bethmann Hollweg, 3. Februar 1916. PA Bonn. Wk 17/4.
[72] Vgl. Bethmann Hollweg an Hartmann, 4. Februar 1916. GVA Köln.

man mit dem Antwortschreiben in der Kölner Fassung im Grund niemanden zufriedenstellen könne.

Die Lagebesprechung der beiden Konferenzvorsitzenden mit dem Nuntius, die am 5. Februar 1916 in München stattfand, endete jedoch wiederum nicht mit einem Beschluß, sondern einer neuen Rückfrage beim Hl. Stuhl[73], auf dessen Autorität der Kölner Kardinal die ihm selbst abverlangte Entscheidung nach wie vor zu stützen suchte. Sein „endgültiger Vorschlag" lautete dahin, daß der deutsche Episkopat im Einklang mit den Vorstellungen des Hl. Vaters von einer Antwort absehe, vorausgesetzt, der Kardinalstaatssekretär werde in einem Brief an die belgischen Bischöfe die Publizierung des Kollektivschreibens bedauern, den Verzicht der deutschen Oberhirten auf eine Erwiderung dagegen ausdrücklich billigen.

Wie Bettinger in richtiger Einschätzung der Gesamtsituation prophezeit hatte, reagierte die Kurie ablehnend. Hartmanns Vorschlag, so erklärte Gasparri, sei unausführbar, weil er den Hl. Stuhl zu sehr exponiere[74]. Als Konzession konnte allenfalls die Erlaubnis zur Veröffentlichung des deutschen Antwortschreibens gelten, dem dann allerdings ein vom Papst selbst redigierter Vorspann beizugeben war. Das war ein verklausuliertes Nihil obstat, kein beifälliges Imprimatur.

Ganz anders interpretierte indessen Kardinal Hartmann die vatikanische Absage. Unbeeindruckt von der Ablehnung seines Antrags verfuhr er genauso, wie wenn der Bescheid Gasparris die letzten Hemmnisse für eine Absendung des Kölner Entwurfs beseitigt hätte. In einem Akt selektiver Wahrnehmung folgerte er nicht nur, daß sich Frühwirth bei der Auslegung von Gasparris erstem Stopp-Telegramm „doch getäuscht" habe, sondern nicht minder kühn, „daß der Hl. Vater die Publikation meines Entwurfs mit Rücksicht auf die weite Verbreitung des belgischen Schreibens wünscht"[75]. So verblüffte er Bettinger und Frühwirth mit der Absicht, „den vom Hl. Vater genehmigten Entwurf abgehen zu lassen". Gegenüber völligem Schweigen oder einer Erwiderung von äußerster Knappheit überwog für ihn der aus dem Ausland zu befürchtende Vorwurf, „daß wir nichts zu antworten wissen". Auch verpflichte ihn das einhellige Fuldaer Votum zum Handeln. Falls sich der Münchener Kardinal zur Unterzeichnung „auch jetzt noch nicht entschließen" könne, so stehe es der Freisinger Konferenz ja frei, der Kundgebung später noch beizutreten.

[73] Vgl. Frühwirth an Gasparri, 7. Februar 1916. Nachlaß Faulhaber.

[74] Vgl. Gasparri an Frühwirth, 9. Februar 1916. Nachlaß Faulhaber: Proposta del Cardinale di Colonia esporrebbe troppo la Santa Sede e quindi non è attuabile. Cardinale sullodato può pubblicare nota risposta, facendola precedere da una introduzione concepita più o meno così: Vescovi Austro-Tedeschi, in omaggio al desiderio ben noto del Santo Padre, che non approva simili polemiche fra i membri dell'Episcopato delle diverse Nazioni belligeranti, non avrebbero risposto alla lettera dei Vescovi del Belgio. Però, essendo stata questa pubblicata prima ancora che pervenisse ai destinatari e diffusa largamente in ogni parte del mondo, i Vescovi Austro-Tedeschi credono che una risposta breve, calma, dignitosa sia necessaria e sperano che il Santo Padre vorrà tollerarla pe le indicate ragioni, assicurandoLe che non si presteranno ad ulteriori polemiche.

[75] Vgl. Hartmann an Bettinger, 11. Februar 1916. Nachlaß Faulhaber.

Davon wollte jedoch Bettinger, zumal er der römischen Depesche ganz anderes entnommen hatte, nichts wissen. Hätte seine Auffassung noch geschwankt, „so wäre sie gerade durch dieses letzte Telegramm bombenfest geworden. Wir kommen am leichtesten und am würdigsten aus der peinlichen Sache heraus, wenn wir schweigen." [76] Unter Aufbietung seiner vollen Überzeugungskraft warnte der Münchener Erzbischof nochmals vor dem Eintreten in eine fatale Polemik und bedauerte „als der ‚Schwächere' gegenüber dem ‚Stärkeren' das Auseinandergehen der beiden Bischofskonferenzen in dieser causa maior". Der beschwörende Ernst, mit dem Bettinger seine Gegenargumente nochmals zusammenfaßte, brachte den krampfhaft festen Entschluß des Kölner Kardinals endgültig ins Wanken. Eine kurzfristig anberaumte Aussprache Hartmanns mit den Bischöfen Schulte (Paderborn) und Poggenburg (Münster), die am 16. Februar 1916 in Paderborn stattfand, führte zu einer schnellen und definitiven Entscheidung [77]. Ihr Inhalt wurde der Öffentlichkeit in Form einer ungezeichneten offiziösen Erklärung [78] mitgeteilt, die hinter das Tauziehen um die Behandlung des Kollektivschreibens den Schlußpunkt setzte. Der Kernsatz lautete, daß der deutsche Episkopat „nicht antworten wird". Für diesen Entschluß sei „vor allem der Wunsch des Hl. Vaters maßgebend gewesen, daß derartige Polemiken unter den Bischöfen verschiedener Nationen vermieden werden".

Intervention der Reichsleitung

Weit weniger Kopfzerbrechen als dem Kölner Kardinal hatte der Bischofsbrief aus Belgien zunächst dem Generalgouverneur bereitet. Die erste Aufwallung beherrschend, hatte sich Bissing nämlich dafür entschieden, diesen Komplex als innerkirchliche Angelegenheit zu betrachten. Das erlaubte ihm anfangs, auf die effektvolle Abschiedsgeste Merciers vergleichsweise gelassen zu reagieren. Dazu kam, daß das Operationsfeld der Reichsleitung durch die dem Erzbischof von Mecheln erteilte Rückreisegarantie fühlbar eingeengt war. Je deutlicher sich jedoch im Februar 1916 das Ende von Merciers Rom-Aufenthalt abzeichnete, um so lauter wurden die Stimmen, die dem Kardinal vorwarfen, durch die Provokation mit dem Kollektivschreiben eine Lage geschaffen zu haben, die das Versprechen des Generalgouverneurs hinfällig mache. Durch eine Begegnung mit dem französischen Ministerpräsidenten Briand am 11. Februar in Rom goß Mercier selbst Öl ins Feuer. Erregt drängte Bissing auf einen diplomatischen Schritt bei der Kurie. Sich angesichts des Beschwerdematerials rein passiv zu verhalten, schien auch Bethmann Hollweg nicht angezeigt. Wenn er sich in letzter Minute und darum einigermaßen abrupt zu einer Intervention entschloß, so waren dafür wohl zwei Gründe bestimmend. Einmal, dem Generalgouverneur nach monatelangem vergeb-

[76] Vgl. Bettinger an Hartmann, 14. Februar 1916. GVA Köln.
[77] Vgl. „Kirchlicher Anzeiger für die Erzdiözese Köln" 59 (1919) 79.
[78] Vgl. „Kölnische Volkszeitung" Nr. 142 vom 18. Februar 1916.

lichem Insistieren die Überzeugung einer aktiven Stützung seiner Besatzungspolitik seitens der Reichsleitung zu vermitteln. Zum anderen, der Kurie gegenüber den Trumpf auszuspielen, den Mercier mit der Publikation des Kollektivschreibens den Besatzungsbehörden in die Hand gegeben hatte. Wegen der dadurch in der Bevölkerung verursachten Unruhe, so ließ der Reichskanzler Mitte Februar dem Vatikan über den Münchener Nuntius bestellen, müsse die Rückkehr des Kardinals im Augenblick „als durchaus nicht angängig bezeichnet werden“ [79]. Außerdem postulierte die Kaiserliche Regierung das Recht, die Opportunität einer Rückkehr zu einem späteren Zeitpunkt erneut zu prüfen. Wenige Tage vor Merciers Aufbruch von Rom und nach der vorausgegangenen Entwicklung etwas unvermittelt mit diesem Verlangen konfrontiert, fuhr der Kardinalstaatssekretär seinerseits schweres Geschütz auf. Falls die Reichsleitung, so erwiderte Gasparri [80], von der Wiedereinreisegarantie abzurücken gedenke, nachdem diese eine Conditio sine qua non für Merciers Einladung nach Rom gewesen sei, sähe sich der Hl. Stuhl gezwungen, den einschlägigen Schriftwechsel mit Berlin der Öffentlichkeit bekanntzugeben.

Damit „auch nicht der Schein eines Wortbruchs“ [81] entstehe, brach der Kaiser persönlich die Auseinandersetzung ab, noch bevor sie richtig begonnen hatte. So kehrte Mercier am 29. Februar 1916 unbehelligt nach Mecheln zurück. Da die Abwehrreaktion der Kurie mit absoluter Gewißheit vorauszusehen war, kann die verspätete Forderung des Auswärtigen Amtes, den belgischen Primas in Rom zurückzuhalten, nur als diplomatischer Schachzug gedeutet werden. Was er bewirken konnte, war allenfalls eine Intensivierung der päpstlichen Maßhalteappelle an die Adresse des Kardinals, sosehr man andererseits gegen deren Wirksamkeit Skepsis hegte.

Sie sprach nicht zuletzt aus den Worten Bischof Faulhabers, der am 23. Februar 1916 vor dem Kaiser die Überzeugung vertrat, „daß in Belgien keine Ruhe eintreten würde, ehe nicht Mercier interniert sei“ [82]. Demgegenüber hielt sich der Kölner Kardinal ganz auf der vatikanischen Linie, wenn er den Regierungsstellen Besonnenheit predigte. Bei einem Besuch im kaiserlichen Hauptquartier erneuerte Hartmann am 13. April 1916 die Bitte, „doch unter allen Umständen von einer Gefangennahme bzw. Ausweisung des Herrn Kardinals Mercier abzusehen“ [83]. Zu seiner Beruhigung erfuhr er von Wilhelm II., „daß die Absicht, gegen den Herrn Kardinal mit Gewalt vorzugehen, aufgegeben ist“. Es hänge nun ganz vom künftigen Verhalten Merciers ab, ob man zu dem äußersten Mittel einer Überwachung in seinem Palais greifen müsse. Nach dem Wiedererscheinen seines Gegenspielers auf der belgischen Szenerie konnte auch Bissing zunächst nicht mehr tun, als den Effekt der kurialen Moderationsversuche abzuwarten.

Die Gewitterspannung aber, die Merciers Rom-Aufenthalt überlagert und die der

[79] Vgl. Schoen an Gasparri, 16. Februar 1916, in: Frühwirth an Hartmann, 19. Februar 1916. GVA Köln.
[80] Vgl. Schoen an Auswärtiges Amt, 19. Februar 1916. PA Bonn. Wk 17/4.
[81] Vgl. Bethmann Hollweg an Hartmann, 24. Februar 1916. PA Bonn. Wk 17/5.
[82] Vgl. Treutler an Auswärtiges Amt, 23. Februar 1916. PA Bonn. Wk 17/5.
[83] Vgl. Aufzeichnung Hartmanns, 17. April 1916. GVA Köln.

Kardinal durch dramatische Auftritte und Begleitgesten noch gesteigert hatte, löste sich ohne ein für die Öffentlichkeit greifbares Ergebnis. Wie wenn sie aus ihren Grenzerlebnissen nichts gelernt hätten, nahmen die Protagonisten den Kampf sogleich wieder auf: Der Kardinal mit einem aggressiven Hirtenbrief[84], zugleich ein Hohes Lied auf das Mitempfinden Benedikts für die Heimsuchungen Belgiens, der Generalgouverneur mit der obligaten Zurechtweisung. Hatten die römischen Wochen auch keinen Durchbruch, nicht Sieger, noch Besiegte, so doch jedenfalls Klärungen gebracht, selbst wenn diese erst auf längere Sicht erkennbar wurden. Sowohl die Reichsleitung wie der Primas von Belgien hatten in der Zuspitzung der Gegensätze begriffen, wo jede Eskalation in eine kritische Zone geriet.

Schroffe Passagen in Merciers nachrömischem Hirtenbrief schienen allerdings gegen eine Umbesinnung zu sprechen. Daß der Kardinal jedoch aus dem Vatikan neben einem Papstporträt mit ergreifender Widmung außerdem „wiederholte und dringende Ratschläge von Mäßigung und Vorsicht“[85] mitgebracht hatte, war dem Pastorale naturgemäß nicht zu entnehmen. Freilich wurzelten die vatikanischen Vorbehalte gegen Merciers pointierte Oppositionshaltung in ganz anderen Zielvorstellungen als die des Generalgouverneurs. Anstoß konnte der Erzbischof in kirchlichen Kreisen schon durch die Art und Weise erregen, wie er sich mit der vom kanonischen Recht nicht vorgesehenen Rolle eines geistlichen Landesverwesers identifizierte. Mit größerer Besorgnis aber verfolgte Benedikt XV., wie Merciers kompromißloser Kollisionskurs gegen das Besatzungsregiment die Beziehungen der Kurie zum Kaiserreich zunehmend belastete. Das aber gefährdete den Primat der Friedenspolitik des Hl. Stuhls. So entschieden der Papst das Belgien widerfahrene Unrecht verurteilte, so wenig konnte er eine Verabsolutierung der belgischen Frage zulassen. Infolgedessen hatten sich auch die leidenschaftlichen Anstrengungen des Erzbischofs von Mecheln zur Rehabilitierung seines Landes dieser vorrangigen Aufgabe unterzuordnen. Zu den unterschiedlichen Zielen trat eine verschiedenartige Taktik. Gegenüber dem Opponieren in Permanenz, wie es Mercier praktizierte, vertraute Benedikt auf die im rechten Augenblick zupackende Geduld. Als er am 1. August 1917 an die Kriegführenden einen beschwörenden Friedensappell richtete, geschah dies nach langem Abwarten und Abwägen[86]. Als Brückenbauer zwischen den Fronten wurde Benedikt abgewiesen, für ihn nur ein Ansporn, die humanitären Hilfsaktionen für die Kriegsopfer beider Seiten zu verstärken. Auch sie waren nur bei strikter Überparteilichkeit möglich. Diese zwang zum Schweigen, selbst wenn der Papst noch so stürmisch als Richter angerufen wurde. Nach Benedikts Amtsverständnis aber hatte der Petrusnachfolger als barmherziger Samariter zu wirken, nicht als Weltenrichter.

[84] Druck: F. Mayence 474–481.

[85] Vgl. Pacelli an Hartmann, 7. Februar 1916. GVA Köln.

[86] Vgl. dazu A. Martini, La preparazione dell'appello di Benedetto XV ai governi belligeranti (1° Agosto 1917), in: La Civiltà Cattolica 113 (1962) IV 119–132; ders., La Nota di Benedetto XV ai Capi delle nazioni belligeranti (1° Agosto 1917), ebda. 417–429.

Kardinal Hartmann im Widerstreit

Verglichen mit der klaren Ordnung der Handlungsmaximen Benedikts bietet der Verlauf der Motivationsstränge bei Mercier ein komplexeres Bild. Fremde Bereiche durchdringen sich, zu einem Rechtsbewußtsein von dogmatischer Härte gesellt sich nüchternes innenpolitisches Kalkül. Dem Anruf König Alberts, in der herrscherlosen Okkupationszeit „das Band zwischen allen Belgiern" zu sein[87], verschrieb sich Mercier mit aller Hingabe. Für ihn lag in diesem Appell die Chance, in einmaliger Intensität als Kirchenmann für die von ihm gepriesene „union sacrée" zu wirken[88], den flämisch-wallonischen Dualismus zu überwölben und damit die Nationwerdung Belgiens zu vollenden. Mit einem so eminent katholischen Beitrag zur Einschmelzung quälender innerer Gegensätze mochte Mercier hoffen, sowohl den säkularisierten Staat wie die entchristlichten Massen gegenüber der alten Kirche mit neuem Respekt zu erfüllen. Daß in der mystischen Überhöhung und religiösen Glorifizierung des nationalen Einheitsstaats, wie sie in Merciers Kriegshirtenbriefen immer wieder durchbrachen, Theologie und Politik eine fragwürdige Symbiose eingingen, verbarg dem Kardinal die grandiose Vision. Und da die Ansprüche der Flamenbewegung auf kulturelle und administrative Eigenständigkeit der „union sacrée" widerliefen, bekämpfte er sie mit der gleichen Intransigenz wie das Besatzungsregiment des Generalgouverneurs[89]. Unter diesen Aspekten offenbart sich darum die Problematik von Merciers umjubeltem nationalpolitischem Engagement in voller Schärfe, wenngleich dem heutigen Betrachter klarer als den Zeitgenossen.

Daß die Fixierung des Primas auf das Teilproblem Belgien auch kirchenpolitisch bedrohliche Konsequenzen in sich barg, war spätestens dann nicht mehr zu leugnen, als Mercier zur Stimulierung der Weltmeinung mit dem Eklat des Kollektivschreibens die innerepiskopale Einheit aufs Spiel zu setzen wagte. Ganz abgesehen davon, daß sich gegen die Seriosität des Schiedsgerichtsprojekts an sich von Anfang an stärkste Zweifel erhoben. Denn zu einer Klärung kriegsgeschichtlicher Fakten, die so umstritten waren wie der Franktireurskomplex, fehlte Kirchenmännern gleich welchen Ranges und welcher Nationalität jegliche Kompetenz. Indem aber Mercier das Schreiben an den deutschen Episkopat noch vor seiner Zustellung in die Öffentlichkeit warf, um die deutschen Bischöfe in seine Gerechtigkeitskampagne zu verstricken, nahm er seine Zuflucht zu einer Kampfesweise, die sich selbst diskreditierte. Das haben Papst und Kardinalstaatssekretär dem Initiator der Überrumpelungsaktion während seiner Vorsprache im Vatikan zweifellos begreiflich zu machen versucht.

[87] Vgl. A. Simon, Le Cardinal Mercier (Brüssel 1960) 129.

[88] Vgl. A. Simon 123 und 142.

[89] Sehr im Gegensatz zu der für die eigene Person reklamierten Synthese von Bischofsamt und Politik suchte Mercier dem flämisch gesinnten Teil seines Diözesanklerus jedes Eintreten für die Autonomiebestrebungen zu verwehren. So griff er 1917 zu dem ungewöhnlichen Mittel, die Zulassung zur Priesterweihe von einem eidlichen Verzicht auf politische Betätigung abhängig zu machen, was mehrere Weihekandidaten veranlaßte, unter Protest von ihrem Weihewunsch zurückzutreten; vgl. dazu A. Simon 153.

So wie die Leiter der belgischen und der deutschen Bischofsgemeinschaft bei der Lancierung und Zurückweisung des Kollektivschreibens agierten, der eine als Angreifer, der andere als Defensor, demonstrierten sie zwei Führungsstile, wie sie gegensätzlicher kaum gedacht werden können. Der bayerische Vatikangesandte hatte gewiß nicht alle zu erwägenden Aspekte im Auge, wenn er die Haltung Kardinal Hartmanns als „wieder einmal viel zu weich und ängstlich gegenüber dem so rücksichtslosen Benehmen des Primas von Belgien" charakterisierte[90]. Wie wenig sich der Kölner Erzbischof dem zungenfertigen und dialektisch behenden Mercier als Dialogpartner gewachsen fühlte, hatte schon sein Sträuben gegen ein etwaiges Zusammentreffen auf römischem Boden verraten. Korrekt, aber risikoscheu und verschlossen, wirkt Hartmann in wesentlichen Charakterzügen geradezu als Gegenbild zu dem impulsiven, resoluten und emphatischen Erzbischof von Mecheln. Ohne sich dem Sog von Merciers politisch überzogenem Amtsverständnis entziehen zu können, sah er sich durch den stilwidrigen Coup mit dem Kollektivschreiben auf einem Terrain zur Gegenwehr herausgefordert, das ihm zutiefst widerstrebte. Während Mercier, selbstgewiß wie er war, nichts dabei fand, notfalls auch die Kurie vor ein Fait accompli zu stellen, ging der Kölner mit skrupelhafter Umsicht zu Werke. Daß er mit der Methode des prophylaktischen Herumfragens, damit er nirgendwo anstoße, die eigene Entscheidungsfreiheit bis zur völligen Manövrierunfähigkeit einengte, nahm er in Kauf. Über dem sachlich Gebotenen stand für Hartmann die Maxime, bei jedem Schritt „gedeckt zu sein". Nichts gegen den erklärten Willen des Papstes zu tun, war ein ehrenwerter Grundsatz. Nichts ohne ihn zu tun, mußte den Fragesteller lähmen und den Papst in Verlegenheit stürzen.

Die Ansprüche eines exzessiven Absicherungsbedürfnisses einerseits und der Wegfall deckungbietender Konventionen und anrufbarer Präzedenzfälle andererseits brachten Hartmann so in Bedrängnis, daß er nichts unversucht ließ, die Verantwortung für eine notwendig kontroverse Entscheidung nach oben abzuwälzen. Seinem politischen Gespür und Weitblick zu mißtrauen, hatte der Kardinal allen Anlaß. Bedrohlich wurde deren Schwäche jedoch erst, als er sie mit „Festigkeit" zu kompensieren strebte.

Allein der vereinten Anstrengung von Frühwirth und Bettinger war es zu verdanken, daß durch den Verzicht auf eine Entgegnung der Keim zu einer verhängnisvollen Polemik erstickt wurde. Nicht ohne Bitterkeit ist Hartmann am Ende der dramatischen Entschlußbildung innerhalb des deutschen Episkopats auf diese Lösung eingeschwenkt. Der Erfolg bestätigte ihre Richtigkeit. Der Zankapfel des Kollektivschreibens verschwand in der Versenkung. Den Groll allerdings über die bayerische Fronde hat der Kölner Kardinal seinem Münchener Amtsbruder noch lange nachgetragen[91].

[90] Vgl. Ritter an Hertling, 23. März 1916. GStA München. Gesandtschaft Päpstlicher Stuhl 945.

[91] Das geht aus einer Äußerung Hartmanns anläßlich der Berufung Faulhabers nach München hervor (Donders an Faulhaber, 19. August 1917. Nachlaß Faulhaber). Nach Hartmanns Urteil war Bettinger „ein grober Mann. Bei einer meiner Eingaben (betraf Kardinal Mercier), die auch die bayerischen Bischöfe unterzeichnen sollten, hat er sie mir auf dem Rand korrigiert und dazwischen geschrieben – mein Gott, ich habe noch nie etwas so Grobes bekommen und gelesen. Da erhoffe ich vom Bischof von Speyer anderes und mehr".

UMSCHAU

Der Islam in der modernen Türkei

Vor etwas mehr als fünfzig Jahren, am 4. März 1924, verließ bei Tagesanbruch der letzte Kalif seinen Palast in Istanbul, um die Türkei endgültig zu verlassen. Am Tag zuvor hatte die Regierung in Ankara beschlossen, das Kalifat abzuschaffen und den letzten Träger dieses Titels, Abdul Medjit, des Landes zu verweisen. Das Sultanat war schon einige Monate früher, durch die Ausrufung der Republik am 29. Oktober 1923, aufgelöst worden.

Die neue Regierung, die auch den Regierungssitz von der alten Hauptstadt Istanbul in das damalige Provinzstädtchen Ankara verlegt hatte, wollte ganz und gar mit der Vergangenheit brechen, um eine neue Türkei zu schaffen. Sie war entschlossen, die alte Türkei in einen modernen europäischen Staat zu verwandeln. Sie wollte der Türkei den Weg nach Europa weisen. So wurde manche Institution aus der Vergangenheit aufgegeben.

Am Tag der Abschaffung des Kalifats wurden durch das Gesetz über die Vereinheitlichung des Unterrichtswesens sämtliche Schulen des Landes dem Unterrichtsministerium unterstellt. Eine der ersten Maßnahmen des Ministers war die Schließung der noch bestehenden 479 Medressen, der höheren Schulen für muslimische Theologie. Man wollte ein nach europäischem Vorbild aufgebautes Schulwesen schaffen. Es sollte modern, wissenschaftlich und nationalistisch sein: Der türkische „Kulturkampf" brach an.

Die folgenden Jahre brachten eine ganze Reihe von Neuerungen und Reformen. Mit Schulanfang im Herbst 1924 wurde der Religionsunterricht in den Gymnasien abgeschafft. Ein Jahr später folgte das Verbot sämtlicher Derwisch-Orden. Ihre Mitglieder wurden vertrieben, die Klöster geschlossen und zum Teil beschlagnahmt. Ende 1925 wurde der europäische Kalender eingeführt. Im Jahr 1926 löste ein neues Zivilgesetzbuch – das Zivilgesetzbuch der Schweiz – das alte, auf religiösen Grundsätzen aus dem Koran aufgebaute ab. Diese Neuerung griff auch in den religiösen Bereich ein; denn sie begründete die obligatorische Einehe und damit eine neue rechtliche Stellung der Frau. Das alte Gesetz – „Medjelle" – hatte jedem frommen Muslim vier rechtmäßige Ehefrauen gewährt. Im Herbst 1927 wird der Religionsunterricht auch aus dem Programm der Mittelschulen gestrichen. 1928 wird das Grundgesetz geändert. Aus dem Artikel 2 verschwindet der Satz: „Die Religion des türkischen Staats ist der Islam". Ebenso ergeht es anderen Bestimmungen, die sich auf den Islam beziehen. Dadurch verliert die türkische Verfassung ihren bisherigen religiösen Charakter. Einige Monate später, im Herbst und Winter 1928/29, tritt an die Stelle der alten arabischen Schrift die moderne türkische, das heißt die mit einigen zusätzlichen Zeichen versehene lateinische Schrift. 1930 verschwindet der Religionsunterricht aus den städtischen Volksschulen, 1938 auch aus den Dorfschulen. Im Jahr 1935 tritt als Ruhetag der Sonntag an die Stelle des Freitags. Im selben Jahr wird auch das Tragen geistlicher Tracht oder irgendeines religiösen Abzeichens in der Öffentlichkeit untersagt. Dadurch wird der Islam noch stärker aus dem öffentlichen Leben verdrängt. Am 5. Februar 1937 schließlich wird der Laizismus mit den anderen fünf Grundsätzen der Volkspartei in die türkische Verfassung aufgenommen.

Diese Reformen – es sind nicht alle, jedoch die auf dem religiösen Gebiet wichtigsten – scheinen alle eine islamfeindliche Tendenz zu verfolgen, vor allem die Abschaffung des Kalifats. Neben diesen offiziellen Maßnahmen und Gesetzen, die direkt auf die Regierung zurückgehen, läßt sich eine umfassendere, gei-

stige Entwicklung feststellen, die in der Literatur und auch schon im Film an den Tag trat. So hat – um nur einige Beispiele zu nennen – der 1922 erschienene Roman „Nur baba" von Y. K. Karaosmanoglu großes Aufsehen erregt, auch außerhalb der Türkei. Er schildert die jämmerliche, völlig ungeordnete Lebensweise eines Derwisch-Klosters in Istanbul. R. N. Güntekin befaßt sich in seinem Roman „Yeschil Getsche" (Die grüne Nacht, 1928) mit dem Lebenswandel heuchlerischer Imame. In seiner Novelle „Tanri Misafiri" (Der Gast Gottes, 1927) überträgt er den „Tartuffe" Molières ins türkisch-islamische Landleben. In der Istanbuler literarischen Zeitschrift „Servet-i Fünun" vom 28. Februar 1927 las man zur selben Zeit, die Religion sei „ebenso schädlich wie der durch Opium hervorgerufene Stumpfsinn". Einer der ersten türkischen Filme, „Ankara Postasi" (Der Kurier von Ankara), schildert das Treiben zweier trunksüchtiger Imame, die die Heldin des Films entführen wollen. Der Roman „Nur baba" war auch verfilmt worden.

Diese Beispiele, denen man manche andere hinzufügen könnte, sind ein Zeichen für die damaligen islamfeindlichen Tendenzen in der Türkei. Die Behörden schienen mit ihren Maßnahmen diese Tendenzen in Schutz zu nehmen und sogar zu befürworten. Nicht wenige haben auch der Regierung selbst Islamfeindschaft vorgeworfen.

Eine gewisse Distanz der Regierung und der führenden Kreise der Türkei vom herkömmlichen Islam ist nicht zu leugnen. Man muß jedoch nach den Gründen fragen und auch nach der Form des Islam, dem diese Abneigung galt.

Die Gründe, die diese Haltung dem Islam gegenüber erklären, sind größtenteils geschichtlicher, nicht ideologischer Art. Als Atatürk den türkischen Freiheitskrieg (1919 bis 1922) begonnen und ganz Anatolien zum Kampf gegen die feindlichen Besatzungsmächte aufgerufen hatte, verhängte der Scheich-ül Islam von Istanbul, die oberste rechtliche Instanz des Islams im Land, am 11. April 1920 ein „Fetwa", einen Rechtsspruch gegen Atatürk und die ganze von ihm geleitete Freiheitsbewegung. Der damalige Kalif und Sultan, Vahdettin, hatte sogar eine Armee gegen Atatürk aufgestellt, obwohl Atatürk selbst erklärt hatte, der Befreiungskrieg sei begonnen worden, „um den Kalifen zu schützen". Dadurch war der Freiheitskampf zu einer Art „heiliger Krieg" geworden und hatte religiösen Charakter angenommen.

Man muß sich auch vor Augen halten, daß während des Ersten Weltkriegs die Araber gegen die Türken gekämpft hatten, obwohl der damalige Kalif das „grüne Banner" gehißt hatte, d. h. den „heiligen Krieg" ausgerufen und dadurch alle Muselmanen unter den Oberbefehl der Türkei zu vereinen versucht hatte. Die Araber hatten also gegen ihr eigenes religiöses Oberhaupt gekämpft und somit auch klar gezeigt, welchen Wert sie seinem Amt und seinen Befehlen beilegten.

Alle diese Tatsachen hatten bei den Führern der türkischen Republik bittere Erinnerungen zurückgelassen. Sie hatten allen Grund, der arabischen Welt gegenüber mißtrauisch zu sein. Bismarcks Losung „Los von Rom" wurde übersetzt: „Los vom Arabertum!" Der Islam aber war sehr eng mit der arabischen Welt und der arabischen Kultur verbunden. Beide Begriffe waren damals fast identisch.

Ein anderer Grund der Abneigung gegen den herkömmlichen Islam ist eher ideologischer Natur und reicht weit in die Vergangenheit zurück. Schon im 19., besonders aber in den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts wurden Stimmen laut, die den Islam als solchen als Hemmschuh jeden Fortschritts bezeichneten. Dies sei nicht nur eine geschichtliche Tatsache, so hieß es, sondern gehöre zum eigentlichen Wesen des Islams. Die führenden Kreise der türkischen Republik haben sich diese übertriebene Auffassung zwar nicht angeeignet, aber wesentliches übernommen. Sie waren der Meinung, der herkömmliche, traditionelle Islam stehe wegen seines allzu starken und überall gegenwärtigen Einflusses auf das tägliche und soziale Leben der Modernisierung der Türkei im Weg. Diese Einstellung dem Islam gegenüber haben sie damals häufig zum Ausdruck gebracht, und zwar so deut-

lich, daß man keine Zweifel daran haben konnte.

Diese eindeutigen Stellungnahmen sind auch eine Antwort an alle, die die damalige Regierung der türkischen Republik der Islamfeindschaft oder gar des Atheismus beschuldigten. Die Abneigung der Regierung galt nicht dem Islam an und für sich, sondern dem Islam in seiner traditionellen Form, der stark mit Aberglauben durchsetzt war und der vielen Bräuchen, von denen manche mit dem wahren Islam nichts zu tun hatten, allzu großen Wert beilegte. Sie galt dem Islam, der zu sehr in das öffentliche, politische und wirtschaftliche Leben des Lands und in den Alltag der Bevölkerung eingriff, so daß er praktisch eine den Staat beherrschende Macht bildete. Die allzu starke Bindung dieses Islams an das Arabertum brachte es auch mit sich, daß immer mehr fremdes Kulturgut in die türkische Gedankenwelt eindrang.

Die junge Türkei wollte jedoch weder politisch noch wirtschaftlich noch kulturell an fremde Welten gebunden sein. Deshalb mußte auch die Abhängigkeit des Islams vom Arabertum in der Türkei beseitigt werden, und dies – so dachte man damals – ließ sich nur erreichen durch den Abbau bestimmter alter Einrichtungen. Eine der wichtigsten und ehrwürdigsten dieser Institutionen war ohne Zweifel das Kalifat. War dies einmal abgeschafft, so würde es ein leichtes sein, die anderen Institutionen zu reformieren. Ziel war also nicht die radikale Abschaffung des Islams, sondern seine Erneuerung und seine Anpassung an die moderne Zeit.

Mit dem Gesetz, das dem Kalifat ein Ende machte, wurde der Islam in jedem Land unabhängig. Er konnte und mußte sich überall als „autokephale Kirche" einrichten und entwickeln. In der Türkei wurde dies sofort verwirklicht. Am Tag der Aufhebung des Kalifats, am 3. März 1924, wurde ein „Präsidium für religiöse Angelegenheiten" („Diyanet Isleri Reisligi") errichtet. Laut Artikel 1 des Gesetzes vom 22. Juni 1965, durch das das Präsidium reorganisiert wurde, hat es folgende Aufgaben: „Wahrnehmung aller Angelegenheiten, die sich auf den Glauben, den Kult und die sittlichen Grundlagen der islamischen Religion beziehen, Aufklärung der Bevölkerung über Fragen der Religion und Verwaltung der Kultstätten."

An der Spitze des Präsidiums steht ein Präsident. Er hat die höchste religiöse Gewalt im ganzen Land inne. Er ernennt die „Müftis" (oberste Geistliche eines Bezirks) und durch diese die „Müftis" zweiten Rangs (oberste Geistliche eines kleineren Distrikts). Der „Präsident der religiösen Angelegenheiten" wird auf Vorschlag des Ministerpräsidenten vom Präsidenten der Republik ernannt. Dieser kann ihn auch wieder seines Amts entheben. Er ist also nicht vollständig unabhängig, sondern in einem gewissen Maß immer der Regierung unterstellt, obwohl diese im allgemeinen vermeidet, direkt in seinen Amtsbereich einzugreifen.

Es gibt also in der Türkei keine Staatsreligion, und in diesem Sinn ist der türkische Staat „laizistisch", wie es die Verfassung will. Dieser Laizismus darf jedoch nicht im Sinn einer „Trennung von Kirche und Staat" wie z. B. in den Vereinigten Staaten oder in Frankreich verstanden werden. Die Religion ist vielmehr in einem gewissen Maß dem Staat unterworfen. Dieser will den Islam zwar nicht direkt leiten, aber doch überwachen. In den vergangenen Jahren z. B. griff der Staat mehrmals in die Regelung des Gottesdienstes ein. So drängte er im Jahr 1932 darauf, daß der arabische Gebetsruf durch einen in türkischer Sprache ersetzt werde. Diese Maßnahme wurde übrigens im Jahr 1950 wieder rückgängig gemacht.

Auch die Ausbildung der zukünftigen Geistlichen wurde nicht dem „Präsidium für religiöse Angelegenheiten" überlassen. Der Staat selbst leitet diese Schulen und setzt ihre Lehrpläne fest. Das Gesetz Nr. 430 vom 3. März 1924 über die Vereinheitlichung des Unterrichtswesens sah die Errichtung einer theologischen Fakultät sowie Schulen für Prediger und Imame vor (Art. 4). Diese Institutionen wurden damals ins Leben gerufen, hatten jedoch keinen großen Erfolg. Die letzte Imam- und Predigerschule schloß im Sommer 1930, die Theologische Fakultät im Sommer

1933, in beiden Fällen wegen der zu geringen Zahl der Schüler und Studenten. Nach dem Zweiten Weltkrieg nahmen diese Institutionen ihre Tätigkeit wieder auf, nach wie vor unter der Leitung des Staats. Auch diese Tatsache, daß die Türkei als „laizistischer Staat" die Ausbildung der Geistlichen nicht nur überwacht, sondern selbst in die Hand nimmt, kommt aus seiner Abneigung – bzw. seinem Mißtrauen, wie manche meinen – gegen den herkömmlichen Islam. Der Klerus, der ja so großen Einfluß im Land hat, soll „aufgeklärt", gebildet sein und nicht mehr Religion mit Aberglauben verwechseln.

Diese Abneigung ist bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs lebendig und wirksam geblieben und wirkte sich in dem langsamen Abbau der alten Institutionen aus. Nach dem Zweiten Weltkrieg jedoch änderte sich diese Haltung und dadurch auch die Lage des Islams in der Türkei.

Diese Wende machte sich in zahlreichen Maßnahmen bemerkbar. Im Februar 1949 wird der Religionsunterricht in den Volksschulen wieder eingeführt. Im selben Jahr wird an der Universität Ankara eine Theologische Fakultät errichtet. In manchen Städten veranstaltet man Kurse für Imame und Prediger. Im Lauf des nächsten Jahres werden aus diesen Kursen „Schule für Imame und Prediger", Mittelschulen, die den früheren europäischen kleinen Seminarien vergleichbar sind. Diese Schulen – 1951 waren es schon sieben – vermehrten sich im ganzen Land sehr rasch. Im Rundfunk behandelt man wieder religiöse Themen und überträgt Predigten. Auch in den unteren Klassen der Mittelschulen wird bald wieder der Religionsunterricht eingeführt. Im Jahr 1959 wird das erste „Institut für höhere islamische Studien", eine Art Theologische Fakultät, errichtet. Zur gleichen Zeit vermehren sich auch die Korankurse, die breiten Volksschichten Kenntnisse der Religion und des Korans vermitteln. Es werden auch wieder Moscheen errichtet. Überall laufen Filme mit islamischen Themen, die den Lebenslauf und die Heldentaten islamischer Persönlichkeiten von früher behandeln. Die Zahl der Mekka-Pilger steigt wieder an.

Der „Laizismus" ist zwar nicht aus der Verfassung gestrichen und der Islam nach wie vor keine Staatsreligion. Er erlangt aber wieder Bedeutung und Einfluß im öffentlichen Leben und nimmt im Land eine Stellung ein, wie er sie vor dem Zweiten Weltkrieg nicht mehr gehabt hatte.

Diesem Wandel waren zahreiche Auseinandersetzungen vorausgegangen. Überall griff man die bisherige Auffassung des Laizismus an. Man warf ihr vor, sie sei zu streng und, besonders in der praktischen Durchführung, zu restriktiv. Statt eine Trennung von Kirche und Staat mit gegenseitiger Selbständigkeit zu verwirklichen, verstehe man sie als eine Unterwerfung der Kirche unter den Staat. Der Staat habe seine Stellung viel zu sehr ausgenützt, um den Islam aus dem öffentlichen Leben zu verdrängen, was im Volk Verdruß und Unzufriedenheit hervorgerufen habe. Trotz der Religionspolitik der Regierung sind die Türken immer treue Moslems geblieben. Sie wünschen, daß der Staat ihrem Glauben mehr Achtung entgegenbringt und mehr Freiheit gewährt. Diese auch in der Öffentlichkeit immer stärker geäußerten Wünsche sind von 1949 an nach und nach in Erfüllung gegangen.

Ein erster Grund für diese veränderte Politik war, daß nach 25 Jahren modernen Unterrichts und moderner Verwaltung der arabische Einfluß oder Übergriffe der Religion in den Bereich des Staats kaum noch zu befürchten waren. Im Lauf des Jahres 1946 wurden neue Parteien gegründet und damit erstmals eine Opposition geschaffen. Unter diesen neuen Parteien nimmt die Demokratische Partei bald eine Spitzenstellung ein. Sie steht beim Volk in hoher Gunst, weil sie neben einem wirtschaftlichen Liberalismus auch eine Lockerung der Religionsgesetzgebung, vor allem auf dem Gebiet des Religionsunterrichts, verspricht. In diesem Punkt stimmt die Regierungspartei (die Volkspartei) mit der Opposition überein. Auch sie will mehr religiöse Freiheit verwirklichen, wie das seit dem Jahr 1949 in steigendem Maß geschehen ist.

Es hatte sich gezeigt, daß ein Unterrichtswesen ohne jeden Religionsunterricht nicht zu

den erhofften Ergebnissen führte. Statt den Aberglauben zu vermindern, wie man gehofft hatte, trug die Abschaffung des Religionsunterrichts dazu bei, ihn zu vermehren. Auf dem Land hatten sich neue, geheime Sekten gebildet, die bei der Bevölkerung viel Anklang fanden, da ihr eine andere religiöse Führung fehlte. Außerdem übte in den ersten Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg die Sowjetunion einen starken Druck auf die Türkei aus. Die Türkei sollte bestimmte Gebiete im Osten des Landes an die Sowjetunion abtreten. Die führenden Kreise waren der Überzeugung, das beste und sicherste Bollwerk gegen diese Gefahren und Drohungen des Kommunismus sei der Islam: man könne eine Ideologie nur mit Hilfe einer anderen Ideologie bekämpfen, und noch besser sei es, wenn man ihr einen religiösen Glauben entgegenstellen könne. Schließlich war die Regierungspartei durch die Forderung der Opposition nach mehr religiöser Freiheit gezwungen, hier entsprechende Maßnahmen zu ergreifen, wollte sie keine größeren Stimmeneinbußen erleiden.

Ein Besucher Istanbuls kann leicht übersehen, welchen Einfluß der Islam in der heutigen Türkei hat. Die vielen Moscheen und Minarette scheinen ja der Vergangenheit anzugehören. In Ankara jedoch wird er bald auf einem der Hügel der Stadtmitte die neue, große Moschee bemerken, die sich seit zehn Jahren in Bau befindet. Sie ist ein Sinnbild des Aufblühens des Islams in der heutigen Türkei. Wenn die Pläne verwirklicht werden, wird sie eine der größten Moscheen des ganzen östlichen Mittelmeerraums.

In der letzten Zeit sieht man den Präsidenten für religiöse Angelegenheiten viel häufiger als früher in der Öffentlichkeit, auch im Fernsehen – ein weiteres Zeichen für die wachsende Bedeutung des Islams.

Die nach 1945 geschaffenen oder wieder ins Leben gerufenen Institutionen entwickeln sich weiter. Die theologische Fakultät in Ankara sowie die fünf Institute für höhere islamische Studien sind vollbesetzt. Dies gilt auch für die 114 Schulen für Imame und Prediger. Diese Institutionen sind auch heute dem Unterrichtsministerium unterstellt. Dieses legt die Lehrpläne fest und ernennt und bezahlt die Lehrer. Auch die Imame (der „Klerus") werden vom Staat besoldet, sofern sie die Schulzeugnisse erworben haben, die offiziell als Voraussetzung einer Einstellung als Imam verlangt werden. Im Augenblick wird nur das Abschlußzeugnis der Volksschule gefordert. Die Zahl dieser „offiziellen" Imame betrug 26 376 im Jahr 1973. Daneben gibt es eine bestimmte Zahl von Dorf-Imamen, die diese Zeugnisse nicht besitzen und deswegen nicht zum „Kadro" gehören. Diese werden von der jeweiligen Gemeinde unterhalten. Die jetzige Regierung plant, die Lage der Dorf-Imame neu zu regeln, damit sie nicht mehr auf die Almosen ihrer Gemeinde angewiesen sind. Ihre genaue Zahl ist sehr schwierig festzustellen.

Die religiöse Praxis ist stärker als in den christlichen Ländern. Am Freitagsgottesdienst nimmt die große Mehrheit teil. Nach einer Umfrage vor fünf Jahren besuchen 58 Prozent der Männer jeden Freitag die Moschee. Die Zahl der türkischen Mekka-Pilger wächst ständig. Zwar hat das Verbot der Mekka-Reise auf dem Landweg im Jahr 1971 die Zahl etwas zurückgehen lassen. Sie nimmt seither jedoch wieder zu.

An vielen Orten wurden die Moscheen erneuert oder neue errichtet. Zur Zeit befinden sich 885 Moscheen im Bau. Denn obwohl die Bevölkerung der Türkei zu 99,2 Prozent aus Mohammedanern besteht, besitzen mehr als 5000 Dörfer des Landes noch keine Moschee. Die jetzige Regierung hat versprochen, im Lauf des nächsten Jahres in den Dörfern 1000 Moscheen errichten zu lassen.

Vor 30, 40 Jahren konnte man den Eindruck haben, der Islam in der Türkei habe seinen Höhepunkt überschritten. Heute kann man von einem neuen Aufstieg sprechen. Aus der Krise der Jahre vor dem Zweiten Weltkrieg scheint er mit neuer Lebenskraft hervorgegangen zu sein.

Dennoch hat sich nicht weniges geändert. Der Islam ist heute nicht mehr jene gesellschaftliche Macht, die ihre Gesetze überall, auch dem Staat aufzwingt. Der Staat nimmt

heute in seiner Gesetzgebung oft auf den Glauben der Bevölkerung Rücksicht, läßt sich aber nicht vom Islam das Gesetz des Handelns vorschreiben. Außerdem haben sich die Bindungen des türkischen Islams an das Arabertum erheblich gelockert. Die arabische Sprache wurde zwar wieder in der Liturgie eingeführt. Doch wahrt der türkische Islam dem Arabertum gegenüber seine Unabhängigkeit.

Ein weiteres Ergebnis des türkischen Experiments ist, daß eine Erziehung ohne Religionsunterricht, ohne eine Vermittlung religiöser Kenntnisse und Grundsätze ihr Ziel nicht erreicht. Es scheint nicht möglich zu sein, die Religion durch den Nationalismus zu ersetzen. Ob allerdings der Islam wirklich eine sichere Abwehr gegen Kommunismus und Marxismus bietet, muß einstweilen dahingestellt bleiben.

Die wichtigste Erfahrung der letzten Jahrzehnte ist die Erneuerungsfähigkeit des Islams. Es hat sich gezeigt, daß er mit Reform, Neuerung, Modernisierung oder Anpassung nicht völlig unvereinbar ist. Er ist kein Hemmschuh des Fortschritts, wie man es manchmal meinte. Gewiß ist es nicht leicht, die Lehren und Gesetze des Korans der von Technik und Naturwissenschaften geprägten geistigen Haltung des Menschen des 20. Jahrhunderts anzupassen. Diese Aufgabe ist schwierig und langwierig, aber, wie sich gezeigt hat, nicht undurchführbar. Das ist wohl die wichtigste Lehre der jüngsten türkischen Geschichte. Sollte die Türkei wieder einmal im Islam eine führende Stellung einnehmen, so läge diese vor allem auf geistigem Gebiet. Sie könnte den anderen islamischen Ländern die Lehren und Ergebnisse ihrer Reformen und Neuerungen übermitteln, ohne dem Wesen des Islams untreu zu werden.

Dies scheinen auch die führenden Kreise des Islams in der Türkei eingesehen zu haben. Der neuen Hauptmoschee in Ankara soll ein Komplex von Lehr- und Hörsälen sowie Bibliotheken angegliedert werden. Sie soll nicht nur Kultstätte, sondern auch Zentrum islamischer Weisheit und Wissenschaft sein. Gelingt dies, könnte Ankara ein Treffpunkt islamischer Theologen und Gelehrten aus der gesamten islamischen Welt werden.

Mahomet wird das Wort zugeschrieben: „Die Tinte der Gelehrten ist ebenso wertvoll wie das Blut der im Heiligen Krieg Gefallenen." Das stimmt auch mit der Losung Atatürks, des Schöpfers der neuen Türkei, überein. Über dem Haupteingang der Universität Ankaras stehen seine Worte: „Hayatta en iyi mürşit ilimdir – Der sicherste Führer im Leben ist die Wissenschaft.

Der türkische Islam in Zahlen

Gesamtbevölkerung	35,065	Millionen (1970)
Müftis ersten Rangs	67	zusammen 639
Müftis zweiten Rangs	572	
„Offizielle" Imame	30 182	
Theologische Fakultäten	1	(516 Studierende) Ankara
Fakultäten für Islamwissenschaften	1	(31 Studierende) Erzurum
Institute für Höhere Islamstudien	5	(2 256 Studierende)
Imam- und Predigerschulen	114	(46 835 Studierende)
Mekka-Pilger 1974	36 258	
Mekka-Pilger 1970	56 528	
Moscheen (in Tätigkeit)	41 646	
Moscheen im Bau	885	
Dörfer ohne Moscheen	5 248	
Christen (alle Riten)	206 825	(1965)
Juden	38 267	(1965)
Atheisten (die sich selbst als solche bekennen)	1 212	(1965)

Die Zahlen stammen aus Veröffentlichungen des Türkischen Instituts für Statistik bzw. des Präsidiums für Religiöse Angelegenheiten. Wenn nicht anders angegeben, gehen sie auf die Jahre 1972 oder 1973 zurück. Die Zahl der Christen gibt den Stand von 1965 wieder. Seither

wurde keine offizielle Statistik veröffentlicht. Die Volkszählung im Oktober 1970 fragte nicht nach der Religionszugehörigkeit. Seit 1965 hat die Zahl der Christen und der Juden jedoch abgenommen, hauptsächlich durch Auswanderung. *Xavier Jacob*

Theologie der Befreiung

Seit wenigen Jahren macht die lateinamerikanische Theologie der Befreiung auch in unseren Breiten von sich reden. Es sieht so aus, als könne man hier zum ersten Mal einer eigenständigen nichteuropäischen Theologie begegnen. Zweifellos suchen lateinamerikanische Christen mit viel Mut den Wunsch des Zweiten Vatikanums zu verwirklichen, die Länder der Dritten Welt sollten mit eigenen Entwürfen die theologische Diskussion anregen und neue theologische Horizonte erschließen. Johann Baptist Metz hat angesichts der Theologie der Befreiung die Meinung vertreten, hier kündige sich eine Aufhebung der theologischen, von Westeuropa nach Lateinamerika führenden „Einbahnstraße" an. Es könne nun zu einem originären Austausch, sozusagen zu gegenseitiger Entwicklungshilfe kommen[1].

Der „Bericht zur Theologie der Befreiung" von Hans Zwiefelhofer[2] gibt einen Einblick in die Perspektiven, aus denen heraus Theologie der Befreiung betrieben wird, und konfrontiert mit den wichtigsten Problemen, die diese neue Theologie der Diskussion aufgibt. Diese Schrift ist ein Einstieg in die Lektüre der „Befreiungstheologen" selbst.

Das Wort „Befreiung", das die Sehnsucht der leidenden Massen Lateinamerikas anzeigt, wurde durch die zweite Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellin, Kolumbien, im Jahr 1968 in die Diskussion der Christen eingeführt. Zwiefelhofer weist darauf hin, daß „liberación" ursprünglich ein politischer Begriff ist und daß er in der lateinamerikanischen Sozialwissenschaft als Gegenbegriff gegenüber den eher europäisch orientierten, reformerischen Entwicklungskonzeptionen fungiert, die mit den Stichworten „Entwicklung" und „Marginalität und Integration" angezeigt werden.

„Befreiung" meint in dieser Sicht radikales Loskommen von allen ausbeuterischen Mächten, die eine umfassende Verwirklichung von Menschlichkeit für alle nicht zulassen. Theologie der Befreiung will Reflexion sein auf den gelebten Befreiungskampf des Volks bzw. bestimmter Gruppen. Theologie der Befreiung ist also nicht die Theorie, die zum Befreiungskampf führt und in ihm ihre Anwendung findet. Sie setzt den Kampf vielmehr schon voraus und kann ihn lediglich vom Evangelium aus kritisieren und korrigieren. „Im Grund geht es darum, daß die Theologie so oder so ihren Beitrag leistet, daß das Engagement im Sinn des Befreiungsprozesses dem Evangelium gegenüber getreuer wird und auch im übrigen echter, konkreter und wirksamer werden kann" (Gutiérrez, 133 f.).

Daß der Befreiungskampf heute *das* Gebot der Stunde ist, davon sind die „Befreiungschristen" Lateinamerikas überzeugt, das ist so etwas wie eine unerschütterliche Prämisse. Wie weisen sie ihre Voraussetzungen aus? Zunächst von dem Ruf der Armen und Leidenden her, der nur die Aktion als Antwort zulasse. Dann berufen sie sich auf die marxistische Gesellschaftsanalyse. Diese Entscheidung sei nicht willkürlich, so wird betont; die traditionellen Entwicklungskonzeptionen seien gescheitert, weil sie der Masse der Armen keinen Ausweg aus dem Elend vermittelten.

Theologie der Befreiung bestimmt sich als kritische Reflexion der Praxis der Befreiung, in der man bereits steht. „Theologie ist ein

[1] Vorwort zu: Gustavo Gutiérrez, Theologie der Befreiung. München, Mainz: Kaiser, Grünewald 1973. XII, 288 S. (Systematische Beiträge. 11.) Kart. 32,–.

[2] München, Mainz: Kaiser, Grünewald 1974. 31 S. (Reihe Entwicklung und Frieden. Materialien. 1.) Kart. 4,–.

Moment in dem Prozeß, mittels dessen die Welt verändert wird" (Gutiérrez, 21).

Hier zeigt sich bereits der Alternativcharakter dieser Theologie. Es wird deutlich, daß sie keine bloße Spielart politischer oder kritischer europäischer Theologie ist. Sie artikuliert vielmehr Glaubenserfahrung im Befreiungskampf und von ihm her. Das macht sie eher „subjektiv", weniger systematisch geschlossen, nicht zuerst von Theologen formuliert, sondern von Befreiungskämpfern vollzogen. Von daher ist es verständlich, daß sich die Theologie der Befreiung in Lateinamerika als ein schillerndes, vielgestaltiges Gebilde präsentiert, eher als theologische Bewegung denn als theologische Schule. Theologie der Befreiung ist insofern eine bescheidene Theologie: Sie will den Befreiungskampf vom Evangelium aus erhellen und jene Fragen aufarbeiten, die sich revolutionäre Christen in ihrer Aktion stellen. Sie ist insofern jedoch unbescheiden, als sie sich in einer „Gegenkultur" beheimatet weiß, die die Verwirklichung wahrer Humanität sein soll. Daher ihre Anklage gegen die europäische progressive Theologie, sie bekenne sich direkt oder indirekt zum Kapitalismus.

Man weist von lateinamerikanischer Seite aus darauf hin, daß die europäische politische Theologie wohl zu umfassender Kritik an der sozialen und politischen Situation bereit sei, sich jedoch der praktischen Initiative und der Mitarbeit an einem konkreten, mehr Gerechtigkeit befördernden Projekt entziehe. Der für diese Theologien typische eschatologische Vorbehalt hindere sie, wirklich praktisch zu werden. Weil diese, wie die anderen kritischen Theologien in Europa, alle Systeme kritisiere und das Vorläufige in allem sehe, bleibe sie in einer Art von Exterritorialität, die es ihr ermögliche, zu richten, ohne selbst Partei zu ergreifen. So werfen Lateinamerikaner der politischen Theologie vor, unparteiisch zu sein und gerade dadurch die Herrschenden zu stützen. „Diese europäische Theologie ist nicht eine theologische Reflexion im Kontext des Befreiungsprozesses, sie ist keine kritische Reflexion von der geschichtlichen Befreiungspraxis her und über sie" (G. Gutiérrez). „Im Gegensatz dazu ist die Theologie der Befreiung der Ausdruck eines Glaubens, der parteiisch und militant ist, der Glaube eines Volks im Exil, das einem neuen Land entgegen geht." [3]

Diese Charakteristik gilt auch für das Standardwerk von Gustavo Gutiérrez „Theologie der Befreiung". Der Theologieprofessor von Lima (Peru) entfaltet die Grundstruktur der Theologie der Befreiung bewußt in ständigem Kontakt mit europäischer Theologie, aber auch in deutlicher Abgrenzung von ihr. Er will keine umfassende Dogmatik bieten. Ihn interessiert auf dem Hintergrund der konkreten Situation die Frage nach der Beziehung von Evangelisation und weltlichem, politischem Einsatz, also von Erlösung in Christus und aktuellem Befreiungskampf. Das scheint die Problem-Mitte der Theologie der Befreiung zu sein (vgl. Zwiefelhofer, 14 ff.).

Theologie der Befreiung nimmt deutlich die Einheit der Berufung des Menschen zum Heil in den Blick, eine Einheit, die alle Momente der geschichtlichen Existenz umgreift: „Wer arbeitet und diese Welt verändert, wird mehr Mensch, trägt zur Gestaltung einer menschlichen Gesellschaft bei und – wirkt erlösend. Wer gegen eine Situation des Elends und der Ausbeutung kämpft und eine gerechte Gesellschaft aufbaut, hat ebenfalls teil an der Bewegung der Erlösung, die freilich erst noch auf dem Weg zur Vollendung ist. All dies heißt ganz konkret, daß der Aufbau der zeitlichen Stadt nicht eine einfache Etappe der Humanisierung oder Präevangelisierung ist, wie man bis vor einigen Jahren in der Theologie sagte. Nein, er ist Teil des Heilsprozesses, der jeden Menschen und die gesamte menschliche Geschichte umfaßt" (Gutiérrez, 148 f.). Dieser Humanisierungsprozeß als

[3] J. Girardi in: Theologie der Befreiung im Gespräch. Hrsg. v. H. Bettscheider. St. Augustin: Steyler 1974. Ca. 120 S. Kart. ca. 18,–. Das Buch enthält Beiträge von H. Füllenbach (Manila), J. Girardi (Paris), K. Kertelge (Trier), M. Manzanera (Frankfurt, La Paz), H. Waldenfels (Düsseldorf).

Heilsprozeß zeigt sich zugleich als der von Christus her ermächtigte Kampf gegen die Sünde: „Sünde wird greifbar in unterdrückerischen Strukturen, in der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, in der Beherrschung und Versklavung von Völkern, Rassen und sozialen Klassen" (Gutiérrez, 169). Das Wachsen des Reichs Gottes vollzieht sich also in dem gegen die „strukturelle Sünde" gerichteten Befreiungskampf; der Befreiungsprozeß ist selbst Heilsereignis: Das Befreiungsgeschehen ist „weder das Kommen des Reichs selbst noch die ganze Erlösung. In ihm realisiert sich historisch das Reich und, weil das so ist, kündigt sich auch die Vollendung an . . . Radikalität und Totalität des Heilsprozesses fordern dieses Ineinander von Befreiung und Erlösung" (Gutiérrez, 171 f.).

Weil die „Theologie der Befreiung" selbst noch im Werden ist, kann umfassend oder gar abschließend nicht Stellung genommen werden. Einzelne Elemente können jedoch durchaus befragt werden. Vielleicht kann so das aus Lateinamerika kommende Dialogangebot eine erste Erwiderung finden.

Was die Gesellschaftsanalyse angeht, so scheint es problematisch, als den einzigen Grund für Ungerechtigkeit und Unfreiheit die Abhängigkeit zu benennen, sich dann konsequent und unabbringlich der Dependenztheorie zu verschreiben und als einzige Antwort auf die Abhängigkeit die Revolution herauszustellen. So schreibt etwa Joseph Comblin, der der Theologie der Befreiung sehr nahesteht: „Jeder nimmt zur gegenwärtigen Revolution Stellung. Keiner kann aus dieser Situation entfliehen. Man kann nur wählen zwischen einem Beitrag zur Beibehaltung des Status quo und einem Einsatz zu seiner Zerstörung und seiner Ersetzung durch einen neuen Zustand. Für das christliche Gewissen gibt es keine Wahl (!) . . . es fühlt sich verpflichtet (!), in den revolutionären Prozeß einzusteigen." Kann diese Gesellschaftsanalyse und die aus ihr gezogene praktische Konsequenz unter Christen als einzig gültige Wahrheit gefordert werden? Ein Christ, der nicht für diese Gesellschaftsanalyse eintritt, gerät in den Verdacht, kein Christ mehr zu sein. Die Chance einer christlichen Gemeinde, Vertreter der verschiedensten Gesellschaftsanalysen in einer Gemeinde um das eine Evangelium zu sammeln, geht verloren. Eine gewisse Spaltung der lateinamerikanischen Gemeinden kann sich durchaus ankündigen. Dazu hat der Bischof von Bogotá deutlich Stellung genommen: „Ein Christ, der die Armen bewußt von sich stößt, ist kein Christ. Ein Christ aber, der nicht für das Proletariat im politischen Sinn optiert, darf nicht aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen werden."

Europäische Theologen würden es weiterhin begrüßen, wenn die Lateinamerikaner über die Ziele der geforderten gesellschaftlichen Praxis konkretere Angaben machten. So hat Hans Waldenfels erklärt: „Es muß sichtbar werden, in welche Richtung eine Veränderung der Strukturen angestrebt wird, ohne daß es lediglich zu einer Verschiebung der Herrschaftsstrukturen bzw. der Aufrichtung neuer Herrschaftsverhältnisse mit umgekehrten Vorzeichen kommt."[4]

Wenn man die speziell theologischen Aussagen der Theologie der Befreiung betrachtet, so wird die christologische Konzeption befragt werden müssen. Zweifellos treten angesichts des umfassenden Elends eher jene Aspekte Jesu Christi hervor, die zur Überwindung der Not anregen können. Dennoch bleibt zu fragen, ob bei stärkerer Berücksichtigung der Kreuzestheologie nicht auch Elemente gefunden werden könnten, die gerade für den revolutionären Einsatz hilfreich sind, etwa bei der Frage nach dem Sinn des Lebens jener Elenden und Ausgebeuteten, die von den Wohltaten einer neuen Gesellschaft nicht erreicht wurden. „Das Kreuz Christi bleibt für den christlichen Dienst an der Befreiung maßgeblich. Seine positive Bedeutung für die Befreiung des Menschen hat vor allem drei Aspekte: Das Kreuz ist ein bleibender Hinweis auf jenen Rest von Unfreiheit, der durch keine menschliche Anstrengung und geschicht-

[4] In: Theologie der Befreiung im Gespräch.

liche Evolution immanent aufgearbeitet werden kann; durch das Kreuz ist der Weg gewiesen, wie der jeweils unaufhebbare Rest geschichtlicher Unfreiheit, der in jedem Stadium des Bemühens um die Befreiung spürbar bleibt, selbst positiv im Dienst der Befreiung steht; der Blick auf das Kreuz gibt dem, der sich für die Befreiung einsetzt, über alle Vorläufigkeiten, Erfolglosigkeiten und Rückschläge seines Bemühens hinaus den rational und immanent allein nicht zu gewinnenden Mut, seinen Dienst an der Befreiung unbeirrt fortzusetzen" (Zwiefelhofer, 26).

Wahrscheinlich wird Theologie der Befreiung erst dann zu einer umfassenden Christologie vorstoßen können, wenn sie kritisch ihren grundlegenden Optimismus korrigiert und einsieht, daß alle emanzipierende Aktion neues Leid und neues, ungeahntes Elend befördert. An dieser Stelle könnte ein ausführlicher Dialog zwischen Europa und Lateinamerika beginnen.

Man kann nur wünschen, daß die Theologie Westeuropas bei allen kritischen Einwänden anhaltendes Interesse an lateinamerikanischer, überhaupt an nichteuropäischer Theologie aufbringt. Dazu sollten die wichtigsten Werke möglichst bald in deutscher Sprache vorliegen. Der Bericht Zwiefelhofers und die Übersetzung der „Theologie der Befreiung" von Gutiérrez sind wichtige Schritte zu diesem Ziel.

Christian Modehn

BESPRECHUNGEN

Kirche

ELLIOTT, Lawrence: *Johannes XXIII.* Das Leben eines großes Papstes. Freiburg: Herder 1974. 303 S. Lw. 29,50.

Diese neue Biographie Johannes' XXIII. hat den großen Vorzug, daß der Verfasser die noch lebenden Mitglieder der Familie des Papstes und dessen engste Mitarbeiter, vor allem seinen Sekretär Capovilla, konsultieren konnte. Dadurch gewinnt das Buch ein hohes Maß an Authentizität. Der amerikanische Journalist Elliot erzählt lebendig, anschaulich und für jeden verständlich das Leben des Roncalli-Papstes. Natürlich fehlen nicht die zahlreichen Anekdoten, die von diesem Papst berichtet werden. Man muß wohl annehmen, daß sie viel Wahrheit und wenig Dichtung enthalten, nachdem sich der Verfasser auf so vorzügliche Quellen stützen kann. Ausführlich zitiert er aus den Briefen an die Familie und aus den Geistlichen Tagebüchern. Die Briefe bezeugen eine – für einen Italiener nicht außergewöhnliche – enge Verbindung mit der Familie, die Tagebücher eine tiefe, sich ganz und gar in den traditionellen Formen bewegende Frömmigkeit. Diese Aufzeichnungen sind jedoch so sehr den frommen Klischees der Spiritualität der Priesterseminare jener Zeit verhaftet, daß sie die menschlichen und geistlichen Erfahrungen Roncallis eher verdecken als verdeutlichen.

Elliott bewundert und verehrt Johannes XXIII. Zweifel an der Richtigkeit oder Zweckmäßigkeit seiner Entscheidungen tauchen nie auf. Was auch immer er tat, alles wird uneingeschränkt gelobt. Die „Herzensgüte" des Papstes und seine „ungeheure Anziehungskraft auf Menschen aller Konfessionen" (5) wollte Elliott veranschaulichen. Dieses Ziel hat er ohne Zweifel erreicht, und im Rahmen dieser Grenzen ist sein Versuch gelungen. Wer jedoch eine kritische Analyse der theologischen und kirchengeschichtlichen Bedeutung des Pontifikats Johannes' XXIII. auf dem Hintergrund der neueren Kirchen- und Papstgeschichte sucht, muß sich weiter in Geduld üben. Solche Erwartungen erfüllt dieses Buch nicht. *W. Seibel SJ*

STEGMANN, Franz Josef: *Der soziale Katholizismus und die Mitbestimmung in Deutschland vom Beginn der Industrialisierung bis zum Jahr 1933.* München: Schöningh 1974. 230 S. Kart. 28,–.

Die Diskussion über die Mitbestimmung wird so geführt, als begänne das Thema mit dem Bochumer Katholikentag 1949 und dem wenige Wochen späteren Gründungskongreß des DGB in München. Gerade im sozialen Katholizismus hat sie aber eine Vorgeschichte, die mehr als ein Jahrhundert weiter zurückreicht und auf dem Gründungskongreß der katholischen Arbeiterinternationale 1928 in Köln und dem dort gehaltenen Referat von Bernhard Letterhaus ihren Höhepunkt erreichte, bevor sie durch die Machtergreifung des Nationalsozialismus abgebrochen wurde. Wenn auch die Thematik nicht genau die gleiche ist, so ist das Grundanliegen ganz dasselbe. Stegmanns Ausführungen geben einen guten Einblick, wie schwer es dem sozialen Katholizismus gefallen ist, den durch die aufkommende Industriewirtschaft herbeigeführten Wandel der Gesellschaft zu verstehen, sich mit ihm abzufinden und der neuen gesellschaftlichen Gruppe, die man damals als die proletarische bezeichnete, gerecht zu werden, d. i. sie gleichberechtigt in die Gesellschaft und Wirtschaft einzuordnen. – Was wir damals unter der sprachlich unglücklichen Bezeichnung „Berufsständische Ordnung" erstrebten, ist der Sache nach dasselbe, was heute ebenso sprachlich fehlerhaft „überbetriebliche Mitbestimmung" heißt.

O. v. Nell-Breuning SJ

Eucharistische Gastfreundschaft. Ökumenische Dokumente. Hrsg. v. Reinhard MUMM unter Mitarbeit v. Marc LIENHARD. Kassel: Stauda 1974. 153 S. (Kirche zwischen Planen und Hoffen. 11.) Kart. 15,–.

Für den ökumenisch engagierten Theologen ist es heute kaum mehr möglich, einen Überblick über die Vielzahl der Dokumente zu gewinnen, die in den letzten Jahren zum Problemkreis Amt und Interkommunion erschienen sind. Noch viel weniger wird sich ein von der Frage der Abendmahlsgemeinschaft oft existentiell betroffener Nicht-Fachmann durch die Konsenserklärungen, Studiendokumente, Thesenreihen und Papiere durchfinden können, die in den verschiedensten Dokumentationen zu Zeitschriften verstreut sind.

Es ist darum zu begrüßen, daß in der Reihe „Kirche zwischen Planen und Hoffen" ein Band über „Eucharistische Gastfreundschaft" erschienen ist, der vor allem die schwerer zugänglichen Texte zusammenstellt. Zu diesen Dokumenten zählen die „Aufforderung zum Empfang der hl. Kommunion" durch das katholische Bistum der Altkatholiken in Deutschland, die „Instruktion für besondere Fälle einer Zulassung anderer Christen zur eucharistischen Kommunion in der katholischen Kirche" und die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zu diesem römischen Dekret, die Einladung „Ein Schritt zur Abendmahlsgemeinschaft" von Hans Otto Wölber, dem leitenden Bischof der VELKD, die „Erklärung der Evangelischen Michaelsbruderschaft zur Gemeinschaft im Heiligen Mahl und zu Amt und Ordination" und ein Auszug aus der Schrift „Wege der Kirchen zueinander", die von Bischof Tenhumberg und Präses Thimme 1973 gemeinsam vorgelegt wurde.

Ganz besonders dankbar ist man dafür, die „Weisungen für die Gläubigen der Diözese Straßburg über die eucharistische Gastfreundschaft für konfessionsverschiedene Ehen" von Bischof Elchinger nicht nur im französischen Originaltext, sondern erstmals auch in deutscher Übersetzung zu lesen. Nachdem das Angebot einer „eucharistischen Gastfreundschaft" durch den Straßburger Bischof im katholischen Raum zu scharfen Kontroversen geführt hat, kann die Veröffentlichung dieser Übersetzung die Diskussion nur versachlichen.

Der Band wird vervollständigt durch Dokumente des Ökumenischen Rats der Kirchen: die Einheitsformel von Neu-Delhi und einschlägige Texte von Uppsala und Löwen. Weiter werden vorgelegt ein Passus über „Abendmahlsgemeinschaft von Christen verschiedener Bekenntnisse. Aus der Ordnung des kirchlichen Lebens in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern", der „Bericht über die von der Lambeth-Konferenz und dem Lutherischen Weltbund autorisierten Gespräche" zwischen der anglikanischen und lutherischen Kirche, ein Auszug aus der Leuenberger Konkordie, die Studienergebnisse der Gruppe von Dombes, ein Auszug aus dem Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute über „Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter", die Stellungnahme des Instituts des Lutherischen Weltbunds für Ökumenische Forschung, Straßburg, zur Frage lutherisch-katholischer Abendmahlsgemeinschaft über „Eucharistische Gastbereitschaft" und der Entwurf zu einer Vorlage der interdiözesanen Sachkommission der katholischen Schweizer Synode über „Gemeinsames Zeugnis und Zusammenarbeit der Kirchen und Christen".

Die beiden Einleitungen von Reinhard Mumm und Marc Lienhard geben vor allem Hinweise auf die Entstehungsgeschichte der hier veröffentlichten Dokumente.

Das Buch will nicht die Bände ersetzen, in denen die für die hier angesprochenen Fragen entscheidenden Dokumente von Malta und von „Lutherans and Catholics in Dialogue" (vergleiche hierzu: H. Meyer, Luthertum und Katholizismus im Gespräch. Ergebnisse und Stand der katholisch-lutherischen Dialoge in den USA und auf Weltebene, Frankfurt 1973; Um Amt und Herrenmahl. Dokumente zum evangelisch/römisch-katholischen Gespräch, hrsg. v. G. Gassmann, M. Lienhard, H. Meyer, H.-V. Herntrich, Frankfurt 1974) vorgelegt und dokumentiert werden. Es nützt aber jedem, dem es auf eine möglichst umfassende Dokumentation in den Fragen der Eucharistiegemeinschaft ankommt. *P. Neuner*

Theologie

Wildiers, N. Max: *Weltbild und Theologie.* Vom Mittelalter bis heute. Zürich, Köln: Benziger 1974. 415 S. Kart. 39,–.

Der Verfasser, Professor für Dogmatik an der Universität San Francisco, untersucht den Einfluß des mittelalterlichen Weltbilds auf die katholische Theologie und stellt die Probleme dar, die sich aus dem naturwissenschaftlichen Weltbild der Neuzeit ergeben. Das Mittelalter sah die Welt als „vollkommene, unveränderliche, hierarchische und anthropozentrische Ordnung" (105, 143) und interpretierte die Glaubenslehre mit Hilfe dieses alles umgreifenden Ordnungsprinzips. Durch den „kopernikanischen Umsturz" wurde das Ergebnis des Mittelalters „bis in seine Grundfesten erschüttert" (185). „Nichts von dem, was das Mittelalter über die Struktur des Kosmos für wahr hielt, ist stehengeblieben" (381). Der von den modernen Naturwissenschaften erwiesene „unbegrenzte, dynamische und organische Charakter des Kosmos" (307) wurde von der Theologie jedoch nicht zur Kenntnis genommen. Bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts hielt sie an dem mittelalterlichen theologischen System fest, obwohl es ohne den kosmologischen Hintergrund seinen Sinn verliert. Das Ergebnis: eine „ausgedörrte und weltfremde Theologie" (290) und eine „immer breiter werdende Kluft zwischen der Kirche und der modernen Kultur" (294). Heute versucht die Theologie das moderne Welt- und Menschenbild in Rechnung zu stellen. Es komme darauf an, die Botschaft Christi „aus den erstarrten Begriffen und Vorstellungen zu befreien", zwischen der Offenbarung selbst und ihrer von den Weltbildern beeinflußten Interpretation eine „deutliche Trennungslinie" (25) zu ziehen und die Bedeutung Christi für eine durch Evolution gekennzeichnete Welt aufzuzeigen. Das bedeute vor allem eine „Wiederentdeckung der christlichen Freiheit" (398). Im Werk von Teilhard de Chardin (dessen Schriften er herausgegeben hat) sieht Wildiers einen bedeutsamen Versuch zur Erneuerung der Theologie (339–380). Er begrüßt auch die Theologie der Hoffnung, die Politische Theologie und die Theologie der Revolution: Das neue Selbstverständnis des Christen verpflichte zum Dienst am „großen Ideal der Befreiung des Menschen" (405).

Das Buch ist in seinem historischen Teil eine sorgfältig belegte Theologie- und Geistesgeschichte des Mittelalters und der europäischen Neuzeit. Daß die Unterschiede des alten und neuen Weltbilds in Schwarz-Weiß-Manier gezeichnet werden, mag der Verdeutlichung der These von dem fundamentalen Gegensatz der beiden Welten dienen. Diese These wäre erwiesen, wenn die beiden „Weltbilder" adäquat vergleichbare Größen wären. Aber handelt es sich nicht eher um Denk- und Sehweisen, die auf verschiedenen Ebenen liegen, so daß sie sich nicht unbedingt ausschließen? Und läßt sich die Offenbarung so eindeutig von dem jeweiligen Weltbild trennen, so „chemisch rein" herausdestillieren, wie Wildiers zu meinen scheint? Bleibt man nicht grundsätzlich auf derselben Ebene, wenn man statt des früheren Ordnungsdenkens den Willen zur Veränderung als das spezifisch Christliche bezeichnet, wenn man aus einem „Stützpfeiler der Konterrevolution" (405) – was die Kirche im Bann des Ordnungsprinzips gewesen sein soll – eine „revolutionäre Kraft in der Welt" (406) machen will? Diese Fragen stellt sich Wildiers nicht. Es ist aber ein Verdienst seines Buchs, daß sie so deutlich zutage treten.

W. Seibel SJ

Schüller, Bruno: *Die Begründung sittlicher Urteile.* Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie. Düsseldorf: Patmos 1973. 213 S. Kart. 20,–.

Der namhafte Bochumer Moraltheologe Bruno Schüller hat sich in den letzten Jahren intensiv mit der analytischen Ethik besonders englischer Autoren auseinandergesetzt. Nach verschiedenen Vorarbeiten liegt nun ein erstes größeres Ergebnis dieser Studien vor. Schüller untersucht hier die logische Struktur der Argumentationsweise in der traditionellen Moraltheologie. Insbesondere befaßt er

sich mit der deontologischen Argumentation und ihren teleologischen Voraussetzungen. An aktuellen Beispielen wie dem Tötungsverbot und der Unauflöslichkeit der Ehe wird gezeigt, daß die traditionelle Argumentation oft vorausestzt, was erst noch zu beweisen ist und deshalb heute vielfach nicht überzeugen kann.

Schüller sieht die Verwirklichung des sittlichen Werts in der rechten Güterabwägung. Hier könnte man freilich fragen, ob eine solche Sicht sittlichen Grundvollzügen von der Art einer personalen Liebe oder auch der Annahme des Todes voll gerecht wird. Es schiene uns, daß hier eine genauere Analyse des sittlichen Werts, insbesondere auf seine theologischen Voraussetzungen hin, fruchtbar wäre. – Eine besondere Erwähnung verdient noch die klare, geschliffene Sprache Schüllers, die seine Ausführungen gut verständlich macht, auch wenn schwierige Probleme zur Diskussion kommen. *H. Rotter*

Walter, Eugen: *Eucharistie.* Bleibende Wahrheit und heutige Fragen. Freiburg: Herder 1974. 126 S. (Theologie im Fernkurs. 2.) Kart. 16,–.

Entstanden aus der theologischen Erwachsenenbildung möchte diese Veröffentlichung in einem klaren und einfachen Überblick Material zur Diskussion um die Eucharistie in breiten Kreisen vorlegen. Der Untertitel deutet die beiden Teile an. Allerdings knüpft auch die Darstellung der bleibenden Wahrheit an drei aktuelle Aspekte des Themas an; die Fragen nach der eschatologischen Dimension, nach dem Mahlcharakter und dem Gedächtnis der Eucharistie (Opferverständnis) geben diesem systematischen Aufriß (71) eine andere als die gewohnte und darum schon interessante Farbe. Natürlich wecken die im zweiten Teil behandelten ergänzenden Kontroversen um ein modernes Eucharistieverständnis ebenfalls Interesse. Die Stichworte „Transsubstantiation", „Entsakralisierung" und „Kommunionfrömmigkeit" lassen daran keinen Zweifel. Die Hinordnung der Ausführungen auf selbständige Weiterarbeit ist durch „Fragen zum Bedenken und Verarbeiten", die jedem der sechs Kapitel beigegeben sind, sowie durch gleichfalls zugefügte Dokumentations- und Meditationstexte unterstrichen.

Die vorgelegten Gedanken sind weder ganz neu noch sind sie schon Allgemeingut. Alle haben aber eine grundsätzliche theologische und praktische Erprobung hinter sich, so daß sich das Büchlein als Versuch zu einem mittleren Weg verstehen läßt. Erfreulich ist die durchgängige Haltung der Offenheit, die sich bewußt bleibt, daß die Mitte nicht ein für allemal festgelegt werden kann.

K. H. Neufeld SJ

Beinert, Wolfgang: *Christus und der Kosmos.* Perspektiven zu einer Theologie der Schöpfung. Freiburg: Herder 1974. 128 S. (Theologisches Seminar.) Kart. 14,80.

Die Schöpfungslehre scheint in der neueren theologischen Diskussion an den Rand der Aufmerksamkeit geraten; direkte Handlungsimpulse, wie sie heute gefragt sind, lassen sich aus ihr kaum gewinnen. Vor allem wirkt sie isoliert nicht recht verständlich und wenig brauchbar.

Durch eine betonte Bemühung um die „Christozentrik der Schöpfung" versucht Beinert demgegenüber diese Wahrheit aus der Mitte der christlichen Botschaft heraus zu erschließen und in ihrer unverzichtbaren Bedeutung für den Glauben darzustellen. Dazu wählt er den gewohnten Weg des Dogmatikers, der zunächst den „Befund der Heiligen Schrift" (15–51) und „Das Zeugnis der Tradition" (52–72) erhebt, um die Frage dann in einer „Theologischen Reflexion" (73–115) zu vertiefen. Die Darstellung ist klar und durchsichtig aufgebaut, die Sprache eingängig. Der ursprüngliche Ort dieser Überlegungen war ja auch eine Ferienakademie für Studenten verschiedener Fakultäten. Für dieses Publikum dürfte der Band die meisten Anregungen und Hilfen bieten, zumal eine Tafel mit Begriffserklärungen (124 f.) dem Nichttheologen den Zugang zu den vorgetragenen Gedanken, ein nicht zu umfangreiches Literaturverzeichnis (119–123) und Register (126–128) die persönliche Nacharbeit erleichtern.

Der Theologe wird die klare Fragestellung

sowie die konsequente Durchführung des Gedankens „Christus und der Kosmos" begrüßen, aber er wird auch Fragen stellen. Naturgemäß muß der Versuch, der Schöpfung und Jesus Christus zusammensehen will, vor allem die verbindende Kontinuität zwischen Altem und Neuem Testament herausarbeiten. Das aber scheint bei Beinert weithin auf Kosten des eben auch vorhandenen Unterschieds zu gehen. Ist zudem der Schöpfungsbegriff in dieser Betrachtung wirklich so einsinnig zu verwenden, wie es den Anschein hat? Erfährt nicht der Schöpfungsgedanke durch das Christusereignis wichtige Modifikationen, so daß gerade das Neue Testament zwischen einer „neuen" und einer „alten" Schöpfung unterscheidet? – Auf der anderen Seite wird Christus etwas eng und ausschließlich von der Inkarnation her gedeutet und vorgestellt. In einer heilsgeschichtlichen Sicht, wie Beinert sie bevorzugen möchte, hätte aber doch eine echte Berücksichtigung der Auferstehungschristologie näher gelegen, aus der sich über den Gedanken des „neuen Lebens" zwanglos der Bezug zur Schöpfung ergäbe, ohne daß tatsächliche Diskontinuität eingeebnet oder überspielt werden müßte.

Alles in allem: ein Buch zum (kritischen) Nach-Denken und zum mutigen Weiter-Denken.

K. H. Neufeld SJ

Schilson, Arno: *Geschichte im Horizont der Vorsehung.* G. E. Lessings Beitrag zu einer Theologie der Geschichte. Mainz: Grünewald 1974. 352 S. (Tübinger Theologische Studien. 3.) Kart. 36,–.

In seinem jetzt vollständig veröffentlichten „Curriculum vitae" (vgl. Arch. de Philosophie 37, 1974, 181–194) unterstreicht K. Löwith, daß er in kritischer Absicht mit seinem Buch „Weltgeschichte und Heilsgeschehen" die Unmöglichkeit einer Philosophie der Geschichte nachgewiesen habe. Das aber sei zu Unrecht in positiv christlichem Sinn verstanden und gedeutet worden; gegen dieses Mißverständnis habe er sich gewehrt, und er hoffe so die Ansicht der Theologen zu teilen, daß die Weisheit dieser Welt Torheit vor Gott ist (vgl. 188).

An einen Beitrag zu einer Theologie der Geschichte wird von da aus mit Vorsicht heranzugehen sein. Andererseits sind die Fragen nach der Geschichte heute so brennend, daß jeder Versuch ernsthafter Klärung mit Interesse begrüßt werden sollte. Unter dieser allgemeinen Rücksicht sollen hier einige Gedanken an die Tübinger Dissertation Schilsons angeknüpft werden, ohne daß im gebotenen Rahmen eine eingehende Würdigung und Diskussion erwartet werden darf. Das muß theologischen Fachzeitschriften überlassen bleiben. Das darüber hinausgehende allgemeinere Interesse wird aber nicht nur durch die Geschichtsproblematik geweckt, sondern nicht minder durch die Wahl Lessings, dessen Werk in viele Bereiche des geistigen Lebens hineinreicht und neben der Religion auch die Philosophie, die Literatur, die Geschichte, die Pädagogik, das Theater usw. nachhaltig beeinflußt hat.

Die Arbeit klammert in ihren drei Kapiteln (Entfaltung der Ansätze in chronologischer Folge, 47–88; Geschichte im Horizont der Vorsehung – Systematische Ausgestaltung, 89–276; Lessings Beitrag zu einer Theologie der Geschichte, 277–313) keinen Bereich aus, wenn ihre theologisch systematische Absicht auch bestimmend bleibt. In umsichtigen Textanalysen wird die Position Lessings zwischen der Aufklärung und dem offiziellen Christentum seiner Zeit herausgearbeitet. Dabei erweist sich das nachhaltige christliche Erbe für die Grundanschauungen dieses Werkes als entscheidend; das gängige Lessingbild ist entsprechend zu modifizieren, ohne daß Lessing darum Vertreter eines unverkürzten christlichen Glaubens würde. Immerhin dürfte die Einsicht überraschen: Lessings Sinndeutung der Geschichte wurzelt in einem theistisch bestimmten Vorsehungsglauben.

Aber hier stellen sich eben auch die Anfragen. Die beiden wichtigen Begriffe des Titels scheinen nicht ausreichend begrifflich geklärt, so daß ihr Gebrauch recht uneinheitlich ist. So wird von Geschichte gesprochen als „Horizont" (17), als Weg (143), als Geschehen, das von Gott und Mensch getragen wird (211), als Prozeß, in dem Gott am Werk

ist (219), als „Spiel-Raum" (222), als Entwicklung (237), als dynamisch fortschreitend (259), als Heilsweg (262), als gemeinsames Werk einer freien Partnerschaft (283), als Feld (287), als offener Prozeß (308) usw. Aber es gibt auch einen Weg durch die Geschichte (279), oder die Geschichte steht – nach dem Buchtitel – im Horizont der Vorsehung. Der Autor hat offensichtlich eine Vorliebe für räumliche Bilder, aber zusammengenommen bleiben selbst sie schillernd. Der Zusammenhang von Geschichte und Zeit dagegen kommt etwas zu kurz.

Diese Undeutlichkeit des Geschichts*begriffs* wirkt sich auch auf den Begriff der Vorsehung aus, der doch offensichtlich etwas mit der Heils- bzw. Offenbarungsgeschichte zu tun hat, von der wiederholt die Rede ist. Wenn Vorsehung aber geschichtlich bzw. selbst Geschichte ist, dann könnte der Titel letzten Endes eine sachliche Tautologie verdecken. Geht Vorsehung aber so über die Geschichte hinaus, daß sie wirklich deren Horizont sein kann, dann weiß man nicht mehr recht, wie der Mensch Zugang zu solcher Vorsehung haben könnte. Wir möchten die Fragen damit abbrechen, gleichzeitig aber auch deutlich unterstreichen, daß die Provokation solcher Fragen das eigentliche Verdienst dieser Arbeit darzustellen scheint. Was ist das eigentlich – Geschichte? Gerade wenn man die Herkunft von Sache und Begriff, wie sie heute gebraucht werden, aus dem Christentum deutlicher erkennt, wird die Bemühung um diese Frage nur noch dringlicher; denn faktisch gibt es heute keinen Bereich menschlichen Lebens, der ohne Geschichte ist oder sein könnte.

K. H. Neufeld SJ

Biologie

Brehms Neue Tierenzyklopädie. Bd. 1: Säugetiere 1. Bd. 2: Säugetiere 2. Freiburg: Herder 1974. 312, 368 S., Farbfotos. Verbreitungskarten. Lw. je 138,–.

Unsere Büchergestelle sind bereits angefüllt mit einer Reihe von farbigen Tierenzyklopädien; man denke etwa an „Urania-Tierreich" (in sechs Bänden), an „Knaurs Tierreich in Farben" (in sieben Bänden) oder an „Grzimeks Tierleben" (in dreizehn Bänden mit zwei dickleibigen Zusatzbänden über Evolution und Ökologie). Nun schon wieder eine neue Tierenzyklopädie? Da jetzt zwei Bände des neuen, auf zwölf Bände angelegten Werks vorliegen, kann man nüchtern prüfen und urteilen. Als erstes fällt auf, daß es sich wirklich um eine außergewöhnliche „Bild-Enzyklopädie" handelt, die man bisher in dieser farbigen Bilderfülle noch nicht gesehen hat. Der Werbetext dürfte nicht zu hoch gegriffen sein: „Die größte Sammlung von Tierbildern, die jemals ein Werk über die Tiere der Erde enthalten hat. In vierjähriger Arbeit gingen die besten Naturforscher und Fotografen aus der ganzen Welt auf die Pirsch und brachten Zehntausende von Farbfotos, fast ausschließlich in freier Wildbahn aufgenommen, mit nach Hause. Ein Stab sachkundiger Redakteure und international anerkannter Zoologen stellte in sorgfältiger Auswahl die 5000 besten Aufnahmen für diese Welt-Enzyklopädie der Tiere zusammen." Die drucktechnische Wiedergabe der Farbtafeln ist wirklich brillant. Einige Fotos freilich hätte man sich sparen oder durch andere ersetzen können: z. B. Bd. 2, S. 124 und 125 (Mungo); Bild 125 ist besser und genügt; auch unter den Tiger- und Katzenbildern sind einige unnütze Wiederholungen; ebenso bei den Gibbons (in Bd. 1). Neben den glanzvollen Fotos findet man tabellarische Übersichten (systematische Einordnung, vor jedem größeren Abschnitt) und Spezialkarten (geografische Verbreitung). Eine Besonderheit dieser „Neuen Tierenzyklopädie" liegt vor allem auch darin, daß man über die reine Dokumentation des Aussehens hinaus versuchte, eine Tierart in ihren verschiedenen Aktionen vorzuführen.

Den vom alten Brehm unübertroffen lebendig gestalteten Text hat Prof. Jahn (Freiburg) mit einem Team von Fachbiologen neu bearbeitet. Vor allem die neuen Erkenntnisse

der modernen Verhaltensforschung mußten berücksichtigt werden. Die vom alten Brehm reichlich angewandte anthropomorphe Betrachtungsweise (Wertung der tierischen Handlung nach menschlichen Gesichtspunkten) wurde ganz ausgeschaltet. Ferner wurde der stammesgeschichtlichen Betrachtungsweise ein größeres Gewicht verliehen.

Wie in der Originalausgabe von Brehms Tierleben (1876) nehmen auch in dieser „Neuen Tierenzyklopädie" die Säugetiere und Vögel den größten Raum ein. Der zuerst erschienene Band 2 behandelt die Landraubtiere (Katzenartige, Hyänen, Erdwölfe, Schleichkatzen, Marder, Kleinbären, Großbären, Hundeartige); Band 1 bringt die Herrentiere, Insektenfresser, Fledertiere, Nagetiere und Hasenartigen. – Man möchte dem glanzvollen Werk die weltweite Verbreitung des alten Brehm wünschen. *A. Haas SJ*

Philosophie

Berning, Vincent: *Das Wagnis der Treue.* Gabriel Marcels Weg zu einer konkreten Philosophie des Schöpferischen. Mit einem Geleitwort von Gabriel Marcel. Freiburg: Alber 1973. 403 S., Lw. 64,-.

Gabriel Marcel, der am 10. Oktober vorigen Jahres im 83. Lebensjahr gestorben ist, hatte im deutschen Sprachraum manche Freunde, was nicht nur verdiente Ehrungen (Goethepreis 1956, Friedenspreis des deutschen Buchhandels 1964) bezeugen; auch seine wichtigsten philosophischen Schriften und einige seiner Theaterstücke liegen in deutscher Übertragung vor. Doch fehlte bisher eine erschöpfende und werkgerechte Gesamtwürdigung, wie sie nunmehr – kurz vor dem Tod Marcels, der sie noch mit seiner Zustimmung begleitete – Vincent Berning veröffentlicht hat. Eine solche Monographie ist gerade bei dem nicht leicht überschaubaren Werk dieses Philosophen von besonderem Wert. Daß er seine geistige Entwicklung während eines entscheidenden Jahrzehnts (1914–1923) in seinem „Metaphysischen Tagebuch" aufzeichnete und auch später seine Gedankenwelt in kein System einordnete, ist nicht auf äußere Umstände zurückzuführen, sondern entsprach einer grundlegenden Einstellung. Es ging ihm, um mit Berning (299) zu reden, nicht um eine „begriffliche Nachbildung" der Realität, wobei er infolge der Fixierung auf „exklusive Thesen oder Antithesen" eine verfälschende Erstarrung befürchtete, sondern um eine – ihre Flexibilität wahrende – „dialektische Annäherung" an die Wirklichkeit, die sich überdies auf bestimmte Schwerpunkte beschränkte. Es ist ein Vorzug der Berningschen Arbeit, daß er dieser spezifischen Denkbewegung Marcels Rechnung getragen und sie gewissenhaft nachgezeichnet hat, statt seinerseits eine Systematisierung oder auch nur eine thematisch geordnete Klassifizierung anzustreben.

Seine Darstellung gliedert sich daher in drei Hauptteile. Der erste Teil behandelt im Anschluß an eine biographische Skizze und einen Überblick über die französische geistige Situation zu Beginn unseres Jahrhunderts die Auseinandersetzung des jungen Marcel mit Idealismus und Thomismus sowie die Anregungen, die er zunächst durch Platon und Schelling, später vor allem durch Henri Bergson empfing. Sie ermöglichten ihm eine Überwindung der „dialektischen Rationalität", insbesondere des hegelianischen Postulats eines „absoluten Wissens", und die Öffnung gegenüber dem Einmalig-Konkreten einerseits und der Realität einer rational nicht erfaßbaren Transzendenz andererseits.

Wie sich diese Denkansätze allmählich zu einer eigenen Philosophie verdichten, zeigt Berning im zweiten Teil an Hand der wichtigsten Abhandlungen Marcels, aber auch unter Einflechtung markanter Zitate aus dessen Bühnenstücken, die der begrifflichen Ausformung wie kammermusikalische Improvisationen vorausgehen. Es ist eine Philosophie, die von der existentiellen Situation in Raum und Zeit ihren Ausgang nimmt und mittels Reflexion und phänomenologischer Ausdeutung bis zu einer Grenze vordringt, die nur durch

einen Glaubensakt überschritten werden kann. Allein auf diesem Weg ist in der Sicht Marcels die „überbegriffliche Teilhabe" („participation") am Seinsgeheimnis möglich, die im „Wagnis der Treue" ihren Ausdruck findet.

Im Hinblick auf diesen Denkweg von der Existenz zum Sein hat man Marcel einen christlichen Existentialisten genannt – eine Etikettierung, die er selbst ungern sah, zumal hierdurch eine gewisse Beziehung zu Sartre betont zu werden schien, mit dem er seit dem zweiten Weltkrieg häufig die Klingen gekreuzt hat. Solch eine Bezeichnung dürfte auch seiner Eigenständigkeit nicht ganz gerecht werden, die Berning im Schlußteil herausarbeitet. Es stellt sich hierbei heraus, daß das Verhältnis Marcels zur Existenzphilosophie – von Kierkegaard bis zu Heidegger und Jaspers – und zu spiritualistischen Denkern wie Berdjajew und Martin Buber zwar manche Affinitäten und Übereinstimmungen, aber keine Abhängigkeiten aufweist.

Wer Gabriel Marcel persönlich gekannt hat, stand immer wieder unter dem Eindruck seines Charmes und seines Humors: einer liebevollen Zugewandtheit im Gespräch, die seiner geistigen Wachheit keinen Abbruch tat. Diese sokratischen Qualitäten – er selbst hat sich einen Neosokratiker genannt – sind auch in sein Werk eingegangen. Um sie kennenzulernen, wird man freilich zu den Originalen greifen müssen, zu denen Bernings erhellende Arbeit lediglich hinführen will. *O. v. Nostitz*

ZU DIESEM HEFT

Neben einer Tendenz zur Ablehnung von Wundern finden sich die verschiedensten Formen von Wundersucht. Beide Einstellungen sind nicht in erster Linie von Einsicht, sondern von Ängsten und Wünschen bestimmt, stellen also irrationale Vorentscheidungen dar. Bernhard Grom, Professor für Religionspsychologie und Religionspädagogik an der Hochschule für Philosophie in München, schildert solche Phänomene und untersucht ihr Verhältnis zum christlichen Glauben.

Im März 1973 veröffentlichte das Bundesministerium für Jugend, Familie und Gesundheit den Diskussionsentwurf eines Jugendhilfegesetzes. Im April 1974 folgte der Referentenentwurf. Die Bundesregierung will das Gesetz noch in dieser Legislaturperiode verabschieden. Heinrich Sudmann, Bundessekretär des Bundes der deutschen katholischen Jugend, setzt sich mit den wichtigsten Punkten des Textes auseinander. Er plädiert für Pluralität und Freiheit in der Jugendhilfe. Der Gesetzesentwurf erfülle diese Forderungen nur in sehr ungenügender Weise.

Lange Zeit produzierte die amerikanische Filmindustrie sterile Konsumware. Seit etwa zwei Jahren scheint die Krise überwunden zu sein. In diesem Jahr haben die amerikanischen Kinos weit mehr interessante Filme anzubieten als irgendwann im letzten Jahrzehnt. Franz Everschor, Redakteur in der Filmredaktion der ARD, gibt einen Überblick über die Filme, die sich vom Gros der Durchschnittsware abheben.

Der belgische Kardinal Mercier (1851–1926) war im Ersten Weltkrieg, nach der Emigration des belgischen Königs und des Kabinetts, die höchste Autorität im Land. Er wollte nicht unpolitischer Seelsorger sein, sondern engagierte sich intensiv für die Vollendung der Nationwerdung Belgiens. Seine Auseinandersetzungen mit der deutschen Besatzungsmacht führten auch zu Konflikten mit dem deutschen Episkopat. Ludwig Volk stellt diese Vorgänge erstmals im Zusammenhang dar.

Konzil der Jugend

Am 30. August 1974 wurde in Taizé, einem Dorf in Burgund, das „Konzil der Jugend" eröffnet, an dem über zwanzigtausend junge Menschen aus aller Welt teilnahmen und dem Vertreter der großen Konfessionen (Kard. Jan Willebrands vom Römischen Einheitssekretariat, Philipp Potter vom Weltkirchenrat) durch ihre Anwesenheit eine besondere Bedeutung verliehen. Ein Satz, der in der üblichen Nachrichtenschwemme untergeht und dem höchstens in der Kirchenpresse Beachtung geschenkt wird. Deshalb muß man fragen: Was deutet diese Information an? Was bedeutet sie für Kirche und Welt? Wurde wieder einmal in einem nebensächlichen Ereignis eine schnellebige „Jugendbewegung" diagnostiziert? Können Gespräche und Gottesdienste irgendwo in Burgund einen Vergleich mit dem großen 2. Vatikanischen Konzil aushalten? Solche Fragen äußern Skepsis und Befürchtung, enthalten zugleich Verwunderung und Erstaunen, verbergen auch Hoffnung. Könnten nicht junge Menschen einmal das zuwege bringen, was den Erwachsenen bisher nicht gelang: Einheit und Frieden?

In Taizé, wo seit 1940 auf Anregung von Roger Schutz eine ökumenische Brüdergemeinschaft wuchs, versammelten sich seit den sechziger Jahren wie auf geheimen Befehl zusehends mehr junge Menschen aus aller Welt, aus allen Konfessionen. Herausgefordert durch die Studentenunruhen der Jahre 1967/68 erkannten die Mönche in der Begegnung mit den Jugendlichen eine neue Aufgabe. Die alljährlichen Treffen führten dazu, daß Roger Schutz in Absprache mit einem internationalen Leitungsteam Jugendlicher an Ostern 1970 das „Konzil der Jugend" ausrief: „Um diese ‚frohe Nachricht' zu leben, gibt es nur ein Mittel, ein Instrument; und ich kündige es euch jetzt an: Wir werden ein Konzil der Jugend verwirklichen." Um welche frohe Nachricht handelt es sich? Um diese: „Der auferstandene Christus kommt, um im Innersten des Menschen ein Fest lebendig werden zu lassen. Er bereitet uns einen Frühling der Kirche, einer Kirche, die über keine Machtmittel mehr verfügt, bereit, mit allen zu teilen, ein Ort sichtbarer Gemeinschaft für die ganze Menschheit. Er wird uns genügend Phantasie und Mut geben, einen Weg der Versöhnung zu bahnen. Er wird uns bereit machen, unser Leben hinzugeben, damit der Mensch nicht mehr Opfer des Menschen sei!"

Seit der Ankündigung des „Konzils der Jugend" bereiteten sich Jugendliche in aller Welt in kleinen Zellen vor – und dies unter der Maxime: Kampf und Kontemplation. Also Versenkung in das Geheimnis des Menschen und des sich offenbarenden Gottes und Einsatz für die Unterdrückten. Das „Konzil der Jugend", das innerhalb eines Jahres auch in allen anderen Kontinenten eröffnet werden soll, soll „keine bürokratische Bewegung sein. Es soll sein Modell nicht in den gewohnten Strukturen offizieller Kongresse mit ihrem Gefolge von Abstimmung, Abänderungsanträgen, Kommissionen und dem Anspruch der Repräsentativität haben. Es wird sein wie ein Fluß, der sich in die

Weite ergießt, wie ein Gewebe, das entsteht – in Asien würde man sagen wie ein Lotos, der erblüht." Eine charismatische Bewegung! Für sie gilt: „Das Provisorische ist grundlegend für alles."

Die Urteile über das „Konzil der Jugend" sind widersprüchlich. Die Skepsis mancher Verantwortlicher beruft sich auf den Idealismus junger Menschen und auf eine „typisch" französische Mentalität, die leicht den Boden unter den Füßen verlieren lassen. Sie befürchten, daß die Enttäuschung über das Nichterreichbare die Jugendlichen noch ärmer mache. Andere wiederum, die in Taizé einmal dabei waren, sind betroffen von Ernst und Heiterkeit junger Menschen, werden mit dem Eindruck betender, diskutierender, lachender, fragender, schweigender und hilfsbereiter junger Menschen nicht schnell fertig. Beginnt hier doch etwas Neues, das für alle Bedeutung hat? Für den armen Menschen irgendwo in einem Dorf Indiens oder in den Slums von Paris? Für die Einheit der Kirchen? „Zukunft und Jugend gehören zusammen. Nein, ich habe keine Sorge um die Zukunft. Ein Frühling der Kirche steht vor der Tür." Enthält das Wort von Roger Schutz nicht doch eine Wahrheit?

Ist die Einheit von Begeisterung und Realitätsbezug schon eine erstaunliche Verbindung, so könnte man in der Berufung auf den österlichen Christus und im Respekt vor den Strukturen der Kirche noch mehr den Grund finden, daß die Utopie von Taizé Welt und Kirche verändern kann. In den bisherigen Jugendbewegungen, den bürgerlichen und studentischen, standen sich Begeisterung und Realitätsbezug gegenseitig im Weg, man kann sogar sagen: Mit der Begeisterung wuchs die Verkennung der Realität. Im „Konzil der Jugend" wird nun versucht, aus der zentralen christlichen Botschaft, der Auferstehung Jesu, das scheinbar Unvereinbare zu vereinen: Geist und Tat, Begeisterung und soziale Veränderung – und dies im Hinblick auf die Gemeinschaft mit allen. Wenn Roger Schutz seine inspirierende Funktion weiterhin ausübt, kann man hoffen, daß sowohl eine esoterische Spiritualität wie ein sozial-politischer Horizontalismus vermieden werden. Seine Absicht ist, aus einem Ökumenismus der Parallelität zu einem redlichen Ökumenismus zu finden, zu einer allmählich wachsenden Einheit der Kirche, deren Strukturen anzuerkennen sind und in der „der Hirt für alle", der Papst, eine unabdingbare Rolle spielt. Er will also keine „Sonderkirche der Reinen". Er schaut auf die konkrete Kirche. Mit ihr will er jene jungen Menschen wieder vertraut machen, die sich ihr entfremdet haben. „Ich liebe diese ‚pilgernde Kirche', die in Rom ist, und ihren Bischof." Ein Wort Roger Schutz'. Wird es zum Wort der Jugendlichen werden? Oder werden die Mönche von Taizé, der suggestiven Parole „Klassenkampf" erlegen, am Ende vor einem pseudosozialen und zugleich pseudochristlichen Desaster stehen?

Nicht weit von Taizé liegt Cluny. Aus Burgund kam schon einmal eine Bewegung, die Kirche und Welt tief prägte. Warum sollte man in einer Zeit, in der die jungen Menschen erstmals zu einem nicht zu übersehenden Selbstbewußtsein gefunden haben, nicht Jugendlichen die Chance geben, auf ihre Art „Reformer" von Kirche und Welt zu werden?

Roman Bleistein SJ

Herbert Schade SJ

Bilderstreit der Gegenwart

Anthropologische Strukturen moderner Kunst und Religiosität

Der religiöse Mensch der Vergangenheit bevorzugte in besonderer Weise das Bilddenken und brachte so eine sakrale Kunst von überragender Bedeutung hervor. Der moderne Mensch kultivierte demgegenüber in einem bis dahin nicht gekannten Maß das Experiment, die Erfahrung, und schuf so eine einzigartige Naturwissenschaft und Technologie. Während also die Moderne den Energiehaushalt der Welt besonders beachtete und den Nutzwert bevorzugte, gaben die Alten dem Deutungswert den Primat. Die Veränderung in der Wertskala beeinflußte nicht nur die Wirtschaft und Politik, sondern auch die Erkenntnisprozesse. Dem Nutzwert entspricht die Intensivierung eines „technischen Sehens" (Ernst Buschor). Dieses Erkennen der Welt unter der Rücksicht des Brauchbaren und Praktikablen verstärkte in einem ungeahnten Ausmaß das, was wir Zivilisation nennen. Das Wahr-Nehmen des Bildcharakters der Welt schuf das, was wir Kultur nennen.

Am Beginn dieses Prozesses, den wir in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts setzen können, steht die Veränderung in der Auffassung der Welt. Die Welt wird immer weniger als der Kosmos der Engel und Dämonen aufgefaßt, sondern mehr und mehr als ein Energiereservoir verstanden, das man ausnutzen kann.

Die Loslösung des Menschen aus der Schöpfung und sein Dasein im religiös nicht gedeuteten „Vorhandenen"

Die künstlerische Seite dieser Prozesse ist allgemein bekannt. Die Figuren beginnen sich bei Ausgang des 18. Jahrhunderts vom Bildgrund zu lösen. „Goyas Gestalten stehen beziehungslos vor dem Nichts", konnte Theodor Hetzer feststellen. Der „Marat" (1793) von J. L. David ist wie durch ein Fallbeil vom Hintergrund getrennt. Der „Mönch am Meer" (1808) von C. D. Friedrich versinkt vor dem unbegrenzten Naturraum. Der Mensch wird nicht mehr vom Kosmos her definiert. Er ist weltlos geworden. Der Kosmos erschien den Alten wie ein von Gott für den Menschen gebauter Palast. Dieser Palast ist zusammengebrochen. Isoliert steht der moderne Mensch vor einem fragwürdig gewordenen leeren Naturraum.

Die philosophische Problematik dieser Situation können wir mit Hegel skizzieren. Hegel stellt fest, daß die Kunst im Geistesleben nicht mehr die Priorität erhält; denn

der Geist wendet sich von der Objektivität in sein Inneres: „Uns gilt die Kunst nicht mehr als die höchste Weise, in welcher die Wahrheit sich Existenz verschafft . . . Die Kunst in ihren Anfängen läßt noch Mysteriöses, ein geheimnisvolles Ahnen und eine Sehnsucht übrig, weil ihre Gebilde noch ihren vollen Gehalt nicht vollendet für die bildliche Anschauung herausgestellt haben. Ist aber der Inhalt vollkommen in Kunstgestalten hervorgetreten, so wendet sich der weiterblickende Geist von dieser Objektivität in sein Inneres zurück und stößt sie von sich fort. Solch eine Zeit ist die unsrige. Man kann wohl hoffen, daß die Kunst immer mehr steigen und sich vollenden werde, aber ihre Form hat aufgehört, das höchste Bedürfnis des Geistes zu sein. Mögen wir die griechischen Götterbilder noch so vortrefflich finden, und Gott Vater, Christus, Maria noch so würdig und vollendet dargestellt sehen, es hilft nichts, unser Knie beugen wir doch nicht mehr." [1]

Die Unterscheidung, die Hegel als wesentlich für das Ende der Kunst ansieht, besteht in der Trennung der Form von der Wirklichkeit oder dem Geheimnis, das die Alten hinter dem Bild sahen. Hegel befragt das Kunstwerk nach seinen formalen Qualitäten und würdigt sie. Er sieht in ihm aber nicht mehr das Bild einer bestimmten, verbindlichen Wirklichkeit. Die Darstellung der Majestas etwa ist nicht mehr das Abbild eines dem Menschen vorgegebenen Urbilds. Vielmehr drückt ihre Gestalt eine Realität aus, die im Innern des Menschen ihren Daseinsgrund besitzt. So kommt es zu dem Bruch, den Walter Benjamin mit den Begriffen „Kultwert" und „Ausstellungswert" umschrieben hat. Hegel präzisiert seine Auffassungen weiterhin und umreißt schon die anthropologischen Strukturen der modernen Geisteswissenschaften. Nach der Meinung des Philosophen werden wir „von Gott als solchem zur Andacht der Gemeinde fortschreiten, als zu Gott, wie er im subjektiven Bewußtsein lebendig und präsent ist" [2]. Hier wird ein – wie es scheint – erstes Mal die Idee der sich selbst zelebrierenden Gemeinde deutlich ausgesprochen: In der Gesellschaft und im subjektiven Bewußtsein, nicht im Bild ist Gott.

Ehe wir diese neuen Strukturen weiter betrachten, wollen wir sehen, was aus der Religiosität und aus der Theologie in gewissen Bereichen geworden ist.

Religiosität als Sentiment und Theologie als Ideologie

Vielleicht kann man die Situation der Religiosität am „Tetschner Altar" (1808) von C. D. Friedrich verdeutlichen: Auf dem Altarblatt sehen wir auf dem Gipfel eines Felsens stehend ein Kreuz, hinter dem die Sonne sinkt. Der Künstler schildert also nicht mehr die Kreuzigung selbst, sondern ein Denkmal, das in der Natur steht. Um die theo-

[1] Vorlesungen über Ästhetik, ed. Glockner I, 150f. Vgl. dazu H. Küng, Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie (Freiburg 1970) 408 (Christus in der Kunst).

[2] Ästhetik I, 124.

logische Bedeutung der Landschaft verständlich zu machen, läßt C. D. Friedrich vom Bildhauer kühn einen Rahmen anfertigen, auf dem fünf Engelsköpfe mit dem Abendstern angebracht sind. „Unten ist in länglicher Füllung das allsehende Auge Gottes, vom heiligen Dreieck eingeschlossen, mit Strahlen umgeben. Kornähren und Weinranken neigen sich zu beiden Seiten gegen das allsehende Auge. Das ist zu deuten auf Leib und Blut dessen, der ans Kreuz geheftet ist." [3]

Die Theologie, die nicht mehr als integrierender Bestandteil ins Kunstwerk eintritt, wird damit zu einer hinzugedachten und gemachten Erklärung. Das heißt, die Theologie wird „Literatur" oder Ideologie. Zugleich bemerken wir an diesem Werk die Flucht des Christen ins Denkmal oder in die religiöse Kunst der Vergangenheit. In der von den christlichen Konfessionen verbindlich gemachten Neugotik wird dieser Rückzug der Kirche in die Vergangenheit und ins Monument offiziell. Auch die Nazarener erneuern in der St.-Lukas-Bruderschaft nicht die mittelalterlichen Orden, sondern sie ästhetisieren den Ordensgedanken und bilden einen Kunstverein. Worringer sagte: Sie machen aus der Form Formel und aus dem Wunder System [4]. Auch den zweiten Vorgang, die Umfunktionierung der Kunst und Religiosität ins Sentiment kann man mit C. D. Friedrich belegen: „Des Künstlers Gefühl ist sein Gesetz." „. . . wo Herz und Gemüt erstorben sind, da kann die Kunst nicht wohnen! . . . folge unbedingt der Stimme deines Inneren: denn sie ist das Göttliche in uns, und führt uns nicht irre." [5] Schleiermacher konnte sagen: Religion ist das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit.

In der zeitgenössischen Meditationsbewegung hat diese Religiosität aus dem Sentiment weithin einen amorphen Zug erhalten. Oft ist es eine Spiritualität ohne rationale Fundamente oder ein Gefühl mit einer austauschbaren Theologie des Beliebigen. Die letzte intellektuelle Auffangstellung dieser Religiosität bildet die Idee des Humanen.

Der autonome Mensch als letzte Instanz

Seitdem die moderne Wissenschaft die Überzeugung zu verbreiten suchte, daß die Welt außerhalb des Menschen nicht von Geistern, also von Gott, Göttern oder Engeln besetzt sei, sondern eine „geistlose Objektivität" (Hegel) darstellt, war der Mensch die letzte Instanz aller geistigen Unternehmungen. Der Mensch erhielt durch diese Vorstellung eine einsame Größe. Als Person und Gesellschaft wurde er zum Idol aller Diskussionen. Es gibt wohl kaum ein Wort in der Geistesgeschichte der Gegenwart, das so strapaziert wird wie die Vokabel Mensch.

[3] H. Uhde-Bernays, Künstlerbriefe über Kunst (Dresden 1957) 375 f.
[4] W. Worringer, Nazarener, in: ders., Fragen und Gegenfragen (München 1956) 131.
[5] H. Ost, Klassizismus und Romantik im Urteil der Zeit, in: Klassizismus und Romantik in Deutschland, hrsg. v. E. Steingräber und K. Kaiser (Nürnberg 1966) 286. Vgl. dazu H. Börsch-Supan und K. W. Jähnig, Caspar David Friedrich (München 1973) Farbtafel 6 mit Kat. 167.

Der Mensch ist nicht nur Inhalt und Ziel einer modernen Wissenschaft, nämlich der Anthropologie, die weithin die alte Philosophie und Theologie zu ersetzen beginnt, der Mensch bildet auch das Motiv der Sozialarbeit und der Politik. „Der Mensch, Maß unserer Politik", verkündete die Devise eines Parteitags. „Die Kirche muß mehr Mitmenschlichkeit planen", forderte man auf einer Kirchenbautagung. Zugleich wird die Frage nach dem „Menschenbild" zu einem Modeproblem, während man die Definition des „Menschen als Bild" kaum noch zur Kenntnis nimmt. Tatsächlich dürfte wohl Karl Jaspers für die Moderne recht behalten, der sagte: „Was der Mensch sei, ist ontologisch nicht zu fixieren. Der Mensch, sich selbst nicht genug, in keinem Wissen erfaßt, ist sich Chiffre." [6] Der Mensch ist sich rätselhaft geworden.

Und wie das „Humanum" und die Vokabel „Mensch" zum Klischee wurden und wohlfeil verkauft werden, so repräsentieren bei Chirico, Carrà und Jawlensky Marionetten und leere Gesichter den Menschen, „Männer ohne Eigenschaften" (Musil). Für die zeitgenössische bildende Kunst ist das Bild vom Menschen, das in den großartigen Porträts des 19. Jahrhunderts einen solchen Rang erreichte, sekundär geworden. An seine Stelle sind die „Sachen" getreten und eine Objektkunst. Die Zeit ist im Futurismus als selbständiges Thema begriffen worden und hat in der Kinetik eine umfassende Bedeutung erlangt. Der Raum, seit dem leeren Naturraum der Romantik in ständiger Bewegung, erhält im kubistischen Raum, in der „Pittura metafisica" und im „Environment" eine autonome Virulenz. Die außermenschlichen Kräfte werden zum Thema der Kunst. Edvard Munch konnte von den „Mächten" sprechen, die sich kundtun. Dem großen Maler war es wahrscheinlich nicht bewußt, daß er mit dieser Vokabel den klassischen Begriff der orthodoxen Theologie für Engel gebrauchte, nämlich „Dynameis".

Trotz dieser Entwicklung der Kunst selbst grenzte sich die zeitgenössische Religiosität in die Koordinaten des Personalen und Sozialen ein.

Zum personalen Ansatz zeitgenössischer Religiosität

Es gibt kaum eine zeitgenössische Theologie, die nicht das Personale zum Fundament ihrer Betrachtung macht. Seit der „kopernikanischen Wende der Philosophie", die mit Kant das subjektive Bewußtsein in die Mitte aller Überlegungen stellte, ist der Individualismus uns zum Schicksal geworden. Nur das Innere des Menschen, sein subjektives Bewußtsein, macht demnach Geist erfahrbar. Der moderne Mensch fühlt sich als personaler Geist dem absoluten Geist unmittelbar gegenüber. Sören Kierkegaard erklärte: „Die Subjektivität ist die Wahrheit." [7] Dieser Individualismus sieht im ethischen Verhalten, nicht im Ästhetischen, gegen das Kierkegaard immer wieder Stellung nimmt, die Rechtfertigung des Daseins. Die Kunst, ihre Gehäuse und ihre Bilder können diese per-

[6] K. Jaspers, Philosophie. Bd. 3 (1932) 187.
[7] W. Ziegenfuß, Philosophen-Lexikon, Bd. 1 (Berlin 1949) 662.

sonale Begegnung des einzelnen mit dem göttlichen Geist nur stören. In ihrem Werk „Das Abendland der Romantik" schreibt Eugénie de Keyser:

„Der Individualismus, der sich auf allen Gebieten manifestiert, mußte eine grundlegende Wandlung des religiösen Bewußtseins begünstigen. Er findet sich in seiner radikalsten Form bei Kierkegaard, der den ‚Einzelnen' in den Mittelpunkt des religiösen Denkens stellt. ‚Der Einzelne ist die Kategorie, durch welche in religiöser Hinsicht, die Zeit, die Geschichte, das Geschlecht hindurch muß'; er ist ‚die entscheidende Kategorie, und sie wird auch entscheidend werden für die Zukunft des Christentums'. Hier ist also kein Platz mehr für eine Gemeinschaft oder einen Kult. Die Beziehung zum Jenseits kann sich durch keine räumliche Form mehr, sondern nur noch durch die Sprache ausdrücken ... Der Glaube Kierkegaards, mag er ihn auch in Gegensatz bringen zur Menge, die die Kirche füllt, sucht keinen äußeren Stützpunkt; er ist deshalb ein Bruch mit der Welt, kein Ruf, und deshalb braucht er weder Bild noch Raum." [8]

In einer solchen Religiosität wird Gott zum ganz anderen. Die Himmel erzählen nicht mehr die Ehre Gottes. Aus einer unbegreiflichen Welt überantwortet sich der vereinsamte Mensch dem unbegreiflichen Gott. Einen Mittler zu dessen Geheimnis braucht der heroische einzelne nicht mehr. Auch ein Sakrament, ein äußeres Zeichen, das Gnade vermittelt, wird unverständlich oder nur mehr vom Wort her erklärbar. Aber gerade dieser Abbau der religiös gedeuteten Sinnenhaftigkeit und die Liquidierung der sogenannten Gehäuse, also des religiös geformten Kirchenbaus, des traditionellen Brauchtums der Kirche und der überlieferten Bildwelt, erschwert das Leben des Christen in unserer Gesellschaft. Wenn die Umwelt säkularisiert wird und der Christ auf die künstlerische Formung und sinnenhafte Prägung seines Lebensraums verzichtet, wird christliche Existenz in unserer Konsumatmosphäre kaum noch realisierbar. Wir brauchen als Menschen schon rein physisch Häuser, „wenn wir weiterleben wollen" [9]. Mehr noch brauchen wir für unser psychisches Dasein einen verbindlich geformten Umraum; denn der Mensch ist kein reiner Geist, der dem geistigen und unbegreiflichen Gott gegenübersteht, sondern ein Sinnenwesen, das ohne einen kultivierten Raum bei unserer psychischen Umweltverschmutzung religiös nicht zu überleben vermag. Die erotische Labilität und die Überschwemmung mit Pornografie hat ihre Ursache nicht so sehr in der mangelnden Moral als im Fehlen einer religiös geprägten Umwelt.

Die von Eugénie de Keyser erwähnte Auffassung, nach der sich die Beziehungen zum Jenseits durch keine räumliche Form mehr, sondern nur noch durch die Sprache auszudrücken vermögen, weil Gott der „ganz andere" wäre, ist nicht auf Kierkegaard oder die dialektische Theologie beschränkt.

Eine Reihe bedeutender katholischer Theologen vertreten vergleichbare Theorien. Kunst gehört dann allenfalls in den großen Bereich der Pastoral [10]. Sie dient zur Auf-

[8] E. de Keyser, Das Abendland der Romantik (Genf 1965) 100.

[9] R. Neutra, Wenn wir weiterleben wollen. Erfahrungen und Forderungen eines Architekten (Hamburg 1956).

[10] Vgl. dazu R. Altmann, Der Kult als äußerste Form der Humanität (FAZ, 11. 5. 74): „Das Interesse an der dogmatischen Theologie ist im Schwinden begriffen. Demgegenüber das Überwiegen der Pastoraltheologie, überhaupt die Reduktion der theologischen Essenz auf den Charakter eines besondern, ideologisch stimulierenden soziologischen Gewürzes. Der Rest gehört der Psychologie."

bereitung des Gemüts und vermag das christliche Volk in kirchlicher Stimmung zu halten. In der zeitgenössischen Spiritualität ist denn auch der Subjektivismus weit verbreitet. Die modische Meditationswelle, die das „Nichtdenken", die „Leere" und das Beliebige frommer Sentimente propagiert, wird allgemein. Der Kunsthistoriker leidet gelegentlich, wenn eine Reihe von Theologen gerade frühmittelalterliche Bilder zum Anlaß nehmen, um ihre aufmunternden und von keiner Sachkenntnis getrübten Betrachtungen auf den Markt zu werfen.

Tatsächlich vermag ein existentialistischer Individualismus kaum Gesellschaft zu bilden. Das Soziale wird in dieser nostalgischen Atmosphäre autonom und Gesellschaft wird zur Ideologie.

Das Soziale als Ideologie

Schon Hegel wußte, daß wir „von Gott als solchem zur Andacht der Gemeinde" fortschreiten werden. Einige Gruppen in den Kirchen haben diesen Gedanken wohl nicht von Hegel selbst übernommen, sondern verhältnismäßig spät durch die Anregungen der großen sozialen Bewegungen zu integrieren gesucht. Lenin forderte lange vor der Revolution für die kommende Kunst „Parteilichkeit". Und der Politiker wußte, was unter „Parteilichkeit" und Gesellschaft zu verstehen war. Für Lenin bestand die Gesellschaft, die er zur Norm erhob, in den „Millionen und aber Millionen Werktätigen"[11]. Auch Wilhelm Dilthey sah klar, daß der Begriff der Gesellschaft eine Leerformel war, die erst durch ihre konkrete Bestimmung Bedeutung erhielt. Er beantwortet die Frage jedoch wesentlich anders als Lenin: „Unseren Schriftstellern imponiert bald das romanische Ideal der Vernichtung von Familie und Eigentum zugunsten staatlicher Tyrannei, bald der rückständige skandinavische Kultus des Rechtes der verbandlosen Individualität, bald das barbarische slavische Wühlen in den Partien des Menschen, wo für die Bestie Raum ist. Nur aus den Tiefen des germanischen Wesens kann unseren Dichtern ein der Gegenwart mehr entsprechendes Bewußtsein kommen, was das Leben sei und was die Gesellschaft sein soll."[12] Beim Lesen dieser Zeilen nehmen wir erschreckt zur Kenntnis, daß der Nationalsozialismus in Deutschland durch eine ähnliche „Soziologie" vorbereitet wurde wie der Internationalsozialismus. Allerdings ist die Gesellschaft, die von Dilthey normativ gesetzt wurde, nicht die Arbeiterschaft, sondern die germanische Rasse. Beide Begriffe, der einer Rasse wie der einer Klasse, verbleiben weithin im Irrationalen und werden zu manipulierbaren Größen in den Händen der Funktionäre.

Die moderne Religiosität, die mehr und mehr das Praktikable und Soziale in den Vordergrund ihrer Bemühungen rückt, sieht sich vor ähnlichen Problemen und befindet

[11] W. I. Lenin, Über Kunst und Kultur (Berlin 1960); vgl. H. Feist, Prinzipien und Methoden marxistischer Kunstwissenschaft (Leipzig 1966) 9.

[12] W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. 6, 287; vgl. dazu H. Schade, Zur Kunsttheorie Wilhelm Diltheys, in: Probleme der Kunstwissenschaft, Bd. 1 (Berlin 1963) 83–132, bes. 103.

sich im Konflikt mit der Tradition der Kirche. So schreibt ein Theologe und Architekturtheoretiker: „Für uns ist die Selbstdarstellung der Gemeinde in ihrem gemeinsamen Bemühen um christliche Lebensverwirklichung als Zeichen viel bedeutungsvoller als die Symbolik des Gebäudes, über die sich schwer reden läßt."[13] Der Gegensatz zwischen der „Selbstdarstellung der Gemeinde" und der „Symbolik" ist nur möglich, wenn diese Gemeinde als lediglich zeitgenössische Gemeinde aufgefaßt wird, das heißt als Kirche ohne ihre Tradition. Die Symbolik, das heißt der künstlerisch gestaltete Glaube, ist hier als fremd und überflüssig erklärt.

Die Gesellschaft oder das „Selbstverständnis der Kirche" aber sind labile Maßstäbe. Wird das Selbstbewußtsein der Kirche normativ für das Bauen und die Theologie, so muß der Theologe das verkünden, „was ankommt". Die Bildwelt der Bibel und die Fundamente der Tradition werden zweitrangig. Theologie wird zur Funktion des augenblicklichen Kollektivbewußtseins. Ankommen wird eine Religiosität, wenn sie sich mit den augenblicklich politisch Mächtigen arrangiert und der öffentlichen Meinung entspricht. Bei einer Reihe von Theologen ist denn auch das „publizistische Alibi" deutlich bemerkbar. Sie arbeiten in einer Art Publikationszwang und stehen unter dem Eindruck des Marktes. Man hat den Eindruck, als wollten sie die Sätze von Julius Meier-Graefe aus dem Jahr 1913 bestätigen: „Das Geschäft gewinnt die Bedeutung einer zündenden Idee, und seine internationale Herrschaft ersetzt die Macht des Christentums."[14] In diesem „Glaubenskampf" mit der modernen Häresie des Profitdenkens gibt es also kaum noch Orthodoxe als institutionalisierte Gruppe. In vielen profanen und religiösen Gemeinschaften dominiert das Praktikable und mit ihm das Profitdenken.

Dieser einseitige Bezug aller Vorgänge auf das Bewußtsein der zeitgenössischen Gesellschaft ist nur möglich durch eine neue Art der Wahrnehmung, die gleichfalls aus dem Praktikablen stammt.

Das „technische Sehen" und das Ende der Freiheit

Es gibt eine Art der Wahrnehmung, die für unser Leben von großer Wichtigkeit ist, die aber keine Deutung der Welt und des Daseins vermittelt. Diese Weise des Erkennens wird hier mit Ernst Buschor das „technische Sehen" genannt. Vergleichbar mit einer Kamera ist es ein Sehen mit isolierter und isolierender Optik. Es ist isoliert von

[13] H. Muck, Räume für kirchlichen Dienst (München 1971) 15; dazu S. 14: „Für eine Darstellung von Bewußtsein und Erfahrung der Transzendenz durch gegenwärtiges Bauen fehlt es an Voraussetzungen für eine überzeugende Symbolik und deshalb auch an Verständnis seitens der Baubenutzer." „Bestimmte Vollzüge und Aktivitäten der Gemeinde werden als Sinngestalten bedeutungsvoll, denen die Rolle von Heilsbildern zukommt. Kein noch so künstlerisch empfundenes Symbol wirkte so überzeugend wie der Anbau für Räume karitativer Dienste an die Kirche Wien-Vogelweidplatz (Holzmeister 1934) anstelle des ursprünglich geplanten aufwendigen Turmes."

[14] J. Meier-Graefe, Wohin treiben wir? Zwei Reden über Kultur und Kunst (Berlin 1913) 27 f.

den „Herzkräften" des Menschen und trennt auch den Ausschnitt der Wahrnehmung aus dem Ganzen der Welt und aus den geistigen Bezugssystemen heraus. Damit wird dieses Sehen auch geschichtslos. Es braucht keine Kategorien, die aus der Vergangenheit stammen, um den Gegenstand einzuordnen. Durch diese Isolation von Geist, Herz und Tradition wird das Sehen wertfrei. Der Vorteil dieser exakten, nicht emotionalen Wahrnehmung ist die Eindeutigkeit[15].

Durch dieses „technische Sehen" wird der Gegenstand verfügbar. Die isoliert und technisch gesehene Welt braucht zur Verarbeitung der positiven Daten ein Prinzip, das einwandfrei arbeitet. Dieses Prinzip nennen wir Kausalitätsprinzip. Das kausale Denken, das sich vor allem im naturwissenschaftlich-technischen Bereich bewährt hat, stützt sich auf die Notwendigkeit der Abläufe. Die kausale Verknüpfung, die das Funktionieren unserer Maschinen gewährleistet, kann man nicht dem Beliebigen aussetzen. Computer und Raketen müssen exakt arbeiten, das heißt, sie dürfen keine Möglichkeit zur Wahl oder Freiheit bieten. Überträgt man diese an sich wertvolle technologische Sehweise und Denkart unkritisch auf den Menschen, so ergibt sich ein Dilemma: Je rationaler die Systeme einer Stadt und eines Staates organisiert sind, um so weniger personale Freiheit bieten sie. Deshalb funktionieren die Apparaturen der totalen Diktaturen am besten.

Es könnte sein, daß eine Leistungs- und Konsumdemokratie, die das Praktikable und Brauchbare bis in die Kirche hinein zur Grundforderung ihres Lebens macht, der sich keiner mehr entziehen kann oder darf, durch ihre technologische Methodik die Freiheit erstickt. Die intensive Organisation, die Bürokratisierung und die Rationalisierung aller Lebensvorgänge wirken wie ein Netz. Massenmedien wie Fernsehen, Zeitung, Film und Rundfunk – die Bewußtseinsindustrie – tun ein übriges, um dem Menschen die Entscheidung abzunehmen. Der wirtschaftliche Druck eines Denkens, das am Gewinn normiert ist, verstärkt die Repression. Der Deutungswert tritt zurück und wird vom Nutzwert erdrückt. Bei einer solchen totalitären Herrschaft des Gebrauchswerts gerät das psychische Gefüge der Gesellschaft in Verwirrung. Fortschritt, wirtschaftlicher Erfolg, technische Leistung und das sogenannte Soziale geraten in Gefahr, inhuman zu werden. Tatsächlich erscheint bei dieser Vorherrschaft des Praktikablen eine Kathedrale mit zweitausend Figuren asozial. Eine Religion, die uns von der Arbeit an unserem hiesigen Dasein mit dem Hinweis auf ein Jenseits ablenkt, wirkt ungesund. Und die Kunst selbst – was kann sie uns nützen – vermag vielleicht der Bildung zu dienen; tatsächlich wird sie zur Dekoration.

Sicher geht es bei diesem Widerstreit zwischen einem Bilddenken und einem „technischen Sehen" nicht um Alternativen, sondern um Proportionen. Wir haben uns nicht zwischen Tradition oder Sozialarbeit zu entscheiden. Vielmehr sind beide Auffassun-

[15] E. Buschor, Technisches Sehen (Festrede bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in München am 28. Oktober 1949) (München 1952). Vgl. dazu H. Daucher, Künstlerisches und rationalisiertes Sehen. Gesetze des Wahrnehmens und Gestaltens (München 1967); E. H. Gombrich, Kunst und Illusion. Zur Psychologie der bildlichen Darstellung (Köln 1967).

gen komplementär, das heißt, sie haben einander zu ergänzen. Den anthropologischen Primat behält jedoch die Bilderkenntnis.

In diesem geschichtlichen Augenblick sollte deshalb unser Bemühen darauf ausgerichtet sein, die Überlieferung und das Bilddenken zu erhalten. Denn „unsere Zivilisation glaubt sich von jedem Zwang befreit zu haben: Doch sie tut sich selbst Zwang an durch ihre Bedürfnisse nach rein zweckmäßigen, wertlosen Produkten maschineller und industrieller Art . . . Alles materialistische Denken jedoch ist ein reiner Mechanismus der Ketten. Die Freiheit dagegen liegt in der religiösen Einsicht, und es kann keine intellektuelle Größe ohne tragische und transzendentale Lebensauffassung geben." [16]

Diese kritischen Bemerkungen gegen unseren Zivilisationszwang beschränken sich nicht nur auf Dali oder den Surrealismus. In der modernen Kunst selbst beobachten wir zahlreiche Ansätze, diese Übermacht des Praktikablen zu überwinden.

Neuentdeckung des Bilddenkens

Es wäre wenig hilfreich, nach Art der Restauration gegen das Praktikable oder gar gegen die Technologie vorzugehen und noch einmal einen gotischen Universalstil zu fordern. Die Schwäche derartiger Unternehmen, die das 19. Jahrhundert propagierte, liegt im Ästhetischen. Die Wiederherstellung der Gotik produzierte eine Erneuerung des Mittelalters als sogenannten Stil, das heißt hier als ästhetisches Phantom. Dagegen scheint es konstruktiver, aufzuzeigen, wie in dem modernen Schaffen Ansätze zu einem verbindlichen Deutungsdenken sichtbar werden. Bei den modernen Künstlern sind derartige Gedanken weit mehr verbreitet, als man zunächst annimmt.

Die Welt als Mitteilung in der zeitgenössischen Kunst

Die Klage um den verlorenen Stil und um den Untergang der wahren Kunst hört in der Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts nicht auf. Man wollte den Naturalismus überwinden und den Grund des künstlerischen Schaffens wiederfinden. „Von Tag zu Tag schrumpft die Kunst, was ihre Achtung vor sich selbst betrifft, zusammen", schrieb schon Baudelaire; „sie wirft sich vor der äußerlichen Wirklichkeit nieder, und mehr und mehr wird der Maler geneigt, nicht was er träumt, nein, was er sieht zu malen. Und doch: ‚es ist ein Glück, zu träumen', und es war ein Ruhm, das, was man träumte, zu gestalten; aber – was sage ich! – Kennt sie es denn wohl noch, dieses Glück?" [17] Die Romantiker suchten deshalb die Geschichte, die Klassizisten die Antike und die Symbolisten das Exotische und Archaische, um den Traum vom wahren Dasein des Men-

[16] S. Dali, Meine Leidenschaften. Aufgezeichnet von L. Pauwels (Gütersloh 1969) 118.
[17] Ch. Baudelaire, Das moderne Publikum und die Photographie: Werke, Bd. 4 (Minden 1906) 182.

schen wiederzufinden. Schließlich brachen im Expressionismus vulkanartig die Kräfte von innen auf und interpretierten das Vorhandene neu. Unter sein Bild „Der Schrei" (1893) setzte Edvard Munch die Worte: „Ich hörte das große Geschrei durch die Natur." Damit war die leere Welt des Industriezeitalters mit einemmal wieder beseelt und begann zu sprechen.

René Magritte entdeckte das Prinzip der Analogie: „Die Malerei, die es wahrhaft verdient, ‚Kunst der Ähnlichkeit' zu heißen, ermöglicht es, malerisch einen Gedanken zu beschreiben, der geeignet ist, sichtbar zu erscheinen. Dieser Gedanke umfaßt ausschließlich die sichtbaren Gegenstände, die die Welt anbietet." Aber der Surrealist fährt fort: „Dieser Gedanke schafft Ähnlichkeit, weil er die Gegenstände, die er sieht, in der Ordnung vereinigt, die unmittelbar das Mysterium wachruft."[18] Magritte erkannte sogar in geradezu biblischer Weise in der Definition des Bildcharakters unserer Gegenstände den Vorgang der Namensgebung wieder: „Ein Gegenstand kommt mit seinem Abbild in Berührung, ein Gegenstand kommt mit seinem Namen in Berührung."[19]

Die Entdeckung des Bildcharakters der Welt gehört auch zu den wesentlichen Leistungen des „Fotografischen Realismus". Diese Malerei bemüht sich um eine exakte Erforschung des Vorhandenen. Als Mittel zu dieser von keiner Emotion und Ideologie getrübten Untersuchung benutzte man die Kamera. Aber auch die Aussagen der Fotorealisten über unsere Erkenntnisweise oder unser Sehen kommen zu einem ähnlich elementaren Ergebnis: Das Vorhandene ist wesentlich Mitteilung. So erklärte Howard Kanovitz: „Die Kamera steht am Anfang der Information, das Bild am Ende." Robert Cottingham sagte: „Am Ende scheint das Bild die Wirklichkeit widerzuspiegeln. Aber das ist eine Tautologie. Ein erfolgreiches Gemälde muß Realität übertreffen. Das Bild selbst ist die neue Realität."[20]

Die elementarste Einsicht in den Mitteilungscharakter der Welt aber liefern die Experimente der Pop-Art. So stellten die Bierbüchsen von Jasper Johns und die Coca-Cola-Pläne von Robert Rauschenberg die Konfektionsdinge (ready-made) zur Diskussion. Zunächst ist die Konservenbüchse oder Coca-Cola-Flasche ein Gebrauchsartikel. Hat man das Bier oder die Cola getrunken, wirft man gewöhnlich Büchse und Flasche, das Verpackungsmaterial, weg. Stellt man aber derartige Gegenstände als Kunstwerke aus, so verlieren sie ihren Gebrauchswert. Was bleibt, ist das Konfektionsding als Mitteilung. Die Kunsttheoretiker der Pop-Art sprachen von einer Identitätskrise des Gegenstands[21]: Ist das Ding nur ein Nutzobjekt oder bietet es auch eine Mitteilung?

[18] Katalog „René Magritte" (Kestner-Gesellschaft Hannover 1969).

[19] In: La révolution surréaliste (1929); vgl. dazu P. Sager, Neue Formen des Realismus. Kunst zwischen Illusion und Wirklichkeit (Köln 1973) 90.

[20] P. Sager a. a. O., Künstler-Statements, 234, 227.

[21] L. R. Lippard, Pop Art (München 1968) 70; M. Imdahl, Probleme der Pop-Art, in: 4. documenta (Katalog Kassel 1968) 1, XIV–XVII; H. R. Jauß, Die nicht mehr schönen Künste (München 1968) 493, 507 und 10. Diskussion 691.

Diese Frage nach dem Wesen der Objekte ist nicht nur an die Konfektionsartikel gerichtet, sondern betrifft den gesamten Bereich der außermenschlichen Realität. Diese Realität nannte man längst nicht mehr Schöpfung, auch nicht Natur, sondern bezeichnete sie völlig wertfrei als das Vorhandene.

Das Ergebnis der Untersuchungen der Pop-Art ist tatsächlich erstaunlich: Das Vorhandene, dessen Konsumwert die Künstler angeregt hatte, definierte sich als Bild oder Mitteilung. In der Architektur wären die Arbeiten von C. Norberg-Schulz zu erwähnen, der sich um den „Figuralcharakter des Raums" bemüht[22]. Erschütternd ist ein „Manifest für Architektur", das im November 1973 erschien (gezeichnet: K. Ackermann, M. Bächer, W. Belz, A. v. Branca, H. Busso v. Busse, H. Deilmann, W. M. Förderer, R. Gutbrod, H. Kammerer, H. Linde, C. Mutschler und R. Ostertag). Gegen die deprimierenden, häßlichen und gesichtslosen Städte und ihre Rationalisierungsingenieure zur Verhinderung von Architektur fordert man dort ganzheitliches und gestalthaftes Bauen.

Auch in der Kunsttheorie begegnet man – wie schon bei den erwähnten Interpreten der Pop-Art, Alloway und Imdahl, zu bemerken war – ähnlichen Auffassungen.

Die Welt als Mitteilung in der zeitgenössischen Kunsttheorie

Eigentlich setzte diese Problematik schon mit Beginn der Moderne, das heißt mit der Romantik ein. Denn sobald die Welt im heraufkommenden Industriezeitalter zu einem bloßen Energiereservoir, das man beliebig ausnutzen konnte, degradiert war, brach die Sinnfrage auf. Als Beispiel soll ein Fragment aus den Schriften von Novalis erwähnt werden: „Alles, was wir erfahren, ist eine Mitteilung. So ist die Welt in der Tat eine Mitteilung, Offenbarung des Geistes. Die Zeit ist nicht mehr, wo der Geist Gottes verständlich war. Der Sinn der Welt ist verlorengegangen. Wir sind beim Buchstaben stehengeblieben und haben das Erscheinende über der Erscheinung vergessen."[23]

Es wäre sicher aufschlußreich, die Ansicht weiterer Dichter, Künstler und Philosophen zu dieser Frage zu hören. Wir wollen jedoch mit einem Beitrag von Martin Buber zum Problem der Kunst diese Betrachtung beenden, weil Buber originär wie Edvard Munch den Mitteilungscharakter des Realen neu erfährt.

Martin Buber geht von einer grundlegenden Einsicht aus: „Auf eine anthropologische Erfassung der Kunst ... dürfen wir nur hoffen, wenn wir der Abhängigkeit des Menschen vom Seienden Rechnung tragen."[24] Buber begnügt sich also nicht damit, die Kunst vom „Schönen" oder vom „Machen" her zu definieren. Auch eine bloß gesellschaftliche Interpretation kommt ihm nicht in den Sinn. Vielmehr erklärt er den umstrittenen Begriff der Kunst aus einem verbindlichen Kontakt mit der Realität. Diese

[22] In dieser Zschr. 189 (1972) 193–202.

[23] Zit. nach A. Rosenberg, Die christliche Bildmeditation (München-Planegg 1955) 3.

[24] M. Buber, Der Mensch und sein Gebild, in: Die Neue Rundschau 66 (1955) 1–16.

Beziehung des Menschen zur Welt erläutert er durch die Geschichte seiner Begegnung mit einem Baum: „Eine uralte Linde stand einst an dem Weg, den ich Mal um Mal gegangen bin. Immer nahm ich sie an, wie sie mir gegeben war, und damit war's genug." Da stieg in ihm die Frage nach dem Wesen der Linde auf. Er fragte die Wissenschaft, doch die Botanik sprach von Chlorophyll, Struktur und Dynamik des Baums. Die biochemischen Befunde aber machten aus der lebendigen Gestalt der uralten Linde ein unvorstellbares, unbekanntes X im Sinn der Philosophie Kants. „Aber ich ließ es mir gefallen", fährt Buber fort, „ich nahm das eigenschaftslos und unheimlich gewordene Ding oder Unding an, das auf mich gewartet hatte, um wieder einmal zur blühenden und duftenden Linde meiner Sinnenwelt zu werden, ich sagte zum entsinnlichten Linden-X, wie Goethe zur sinnenfälligen Rose: ‚Du bist es also'."

Nach dieser Erfahrung bringt gerade die Sinneswahrnehmung die verbindliche Beziehung zwischen dem Menschen und der unbegreiflichen Realität, die ihn umgibt, hervor: „Die Wahrnehmung holt aus dem Sein die Welt, die wir brauchen; erst die Schau und von ihr geführt die Kunst dringen über das Brauchen hinaus und machen das Überflüssige zum Notwendigen. Je wahrer, je existientiell zuverlässiger es sich ereignet, um so mehr wandelt sich in allen Bereichen der Sinne die Betrachtung zur Schau. Schau ist figurierende Treue zum Ungekannten, die im Zusammenwirken mit ihm ihr Werk tut. Sie ist Treue nicht zur Erscheinung, sondern zum Sein – dem unzugänglichen, mit dem wir umgehen."

Mit dieser elementaren Erfahrung, deren Interpretation hier nur skizzenhaft umrissen werden konnte, stellt Martin Buber unter Einbeziehung der modernen Naturwissenschaft und des Kantischen Denkens den anthropologischen Ansatz alter Bilderlehre und der Kunst der Tradition wieder her. Technologie und Naturwissenschaft werden dabei nicht diffamiert, sondern in ihren Bereich verwiesen. Der Mensch und namentlich der Künstler überschreitet die Welt des Gebrauchten um des Gemeinten willen, indem er dessen Gestalthaftigkeit zum vollkommenen Gebilde vollendet; denn in der Vollendung zeigt sich der Ursprung.

„Hier tut sich uns die Vorhalle auf, aus der sich die Pforten der vier Potenzen in die Innenräume der Erkenntnis, der Liebe, der Kunst und des Glaubens öffnen. Sie alle stehen gegen das Fremdwerden der Welt, stehen uns gegen ihre Verfremdung bei."

Wilhelm de Vries SJ

Orthodoxie und Ökumenische Bewegung

Es ist im Rahmen eines kurzen Aufsatzes unmöglich, einen erschöpfenden Überblick über die Beziehungen zwischen der Orthodoxie und der Ökumenischen Bewegung zu geben. Die Orthodoxie als ganze hat nie zur Ökumenischen Bewegung Stellung genommen, ebensowenig wie die katholische Kirche. Die Stellungnahme der Orthodoxie hat ihre Geschichte und ist bei den einzelnen Gliedkirchen verschieden. Was diese Geschichte betrifft, beschränken wir uns auf einige Andeutungen. Wir wollen vor allem vier neue Dokumente analysieren, die beim fünfundzwanzigjährigen Jubiläum des Weltkirchenrats im August 1973 veröffentlicht wurden. Es handelt sich um eine Enzyklika der russisch-orthodoxen Kirche Amerikas, um einen Brief des Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I. von Konstantinopel an den Generalsekretär des Weltkirchenrats, Philip Potter, verbunden mit einer Erklärung des Ökumenischen Patriarchats zu dem genannten Jubiläum, ferner um eine Botschaft des Patriarchen von Moskau und seiner Synode an des Zentralkomitee des Weltkirchenrats und schließlich um die Antwort des Generalsekretärs an den Patriarchen von Konstantinopel.

Entwicklungen bis zur Vollversammlung von Neu-Delhi (1961)

Zum Anliegen der Einheit aller Christen stand die Orthodoxie seit langem positiv, wenn sie auch an den konkreten Bemühungen der Ökumenischen Bewegung oft starke Kritik übte, die bisweilen bis zur völligen Ablehnung ging. Das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel proklamierte die Idee der Einheit bereits in einer Enzyklika von 1920 „an alle Kirchen Christi, wo immer in der Welt sie sich finden"[1]. Hier wurde schon vorgeschlagen, eine Organisation unter dem Namen „Bund der Kirchen" zu gründen und jeden Proselytismus aufzugeben. Wenn die Enzyklika von „den" Kirchen Christi „in aller Welt" spricht, so ist damit im Grund schon der traditionelle Standpunkt der Orthodoxie aufgegeben, sich selbst mit der Kirche Christi einfachhin zu identifizieren. Wir werden sehen, daß nicht wenige diesen Standpunkt auch heute noch energisch vertreten.

An den ersten Konferenzen der Ökumenischen Bewegung nach dem Ersten Weltkrieg (Stockholm 1925, Lausanne 1927 usw.) nahmen wohl einzelne Orthodoxe, nicht aber die Kirchen als solche teil. Als Hauptvorkämpfer des Ökumenismus sind unter den

[1] Echos d'Orient 20 (1921) 462–464.

orthodoxen Laien der griechische Professor Hamilkar Alivisatos und der Bulgare Stefan Zankoff zu nennen. Am negativsten nahm die Synodale russische Auslandskirche zur Ökumenischen Bewegung Stellung. Sie hatte bis zum letzten Krieg ihren Sitz in Karlovtzy (Jugoslawien). Auf einer Synode in Karlovtzy im Jahr 1938 verbot diese Kirche ihren Mitgliedern jede aktive Mitarbeit an der Ökumenischen Bewegung mit der Begründung, diese Bewegung sei auf dem Prinzip der Gleichheit aller christlichen Konfessionen aufgebaut, während die orthodoxe Kirche sich selbst als die alleinige wahre Kirche Christi ansehe[2]. Die Moskauer Patriarchatskirche lehnte die Teilnahme an der Gründungsversammlung des Weltkirchenrats in Amsterdam 1948 kategorisch ab. Als Gründe gab man unter anderem an: die Ökumenische Bewegung sei zu politisch orientiert und kümmere sich nur um soziale und wirtschaftliche Fragen; als Bedingung für die Mitgliedschaft verlange sie eine zu minimale Glaubensgrundlage. Dieser Ablehnung schlossen sich die Kirchenführer der Satellitenstaaten der Sowjetunion und auch die Patriarchen von Antiochien und Alexandrien an[3]. Die Synode der Kirche Griechenlands stellte im Jahr 1949 stark einschränkende Bedingungen für die Teilnahme an der Ökumenischen Bewegung. Die orthodoxe Kirche als solche könne sich an den Arbeiten der Sektion „Glaube und Kirchenordnung" nicht beteiligen. Nur einzelne Theologen könnten teilnehmen, sollten sich aber vor jedem Zugeständnis auf ekklesiologischem Gebiet und vor jeder liturgischen Gemeinschaft mit den Protestanten hüten.

Trotz des anfänglichen Widerstrebens wurden über kurz oder lang alle griechischen Kirchen und auch die historischen Patriarchate von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem Mitglieder des Weltkirchenrats. An den Konferenzen von Lund (1952) und Evanston (1954) nahmen, allerdings wenig zahlreiche, Delegationen orthodoxer Kirchen teil.

Auf der Sitzung in Toronto (1950) kam das Zentralkomitee des Weltkirchenrats den Orthodoxen in vielem entgegen. Man betonte, daß sich der Weltkirchenrat nicht mit der universalen Kirche gleichsetzt. Jede Mitgliedkirche kann an ihrem Anspruch festhalten, die wahre Kirche Christi zu sein, und ist nicht verpflichtet, den anderen Mitgliedkirchen das Kirche-Sein im eigentlichen Sinn zuzubilligen. Die Schlußerklärung von Evanston (1954) scheint jedoch gegen den allzu rigorosen traditionellen orthodoxen Standpunkt gerichtet zu sein: Die Kirchen, so heißt es dort, müssen bereit sein, ihr eigenes Zeugnis für den Glauben nicht als die einzig mögliche Form hinzustellen, unter Mißachtung aller anderen Formen. Ferner müssen sie gewisse traditionelle Weisen ihrer kirchlichen Gebräuche aufgeben, falls diese ein Hindernis für die Annäherung sein sollten. Von allen Mitgliedkirchen wird also eine selbstkritische Einstellung verlangt. Es ist bezeichnend, daß die orthodoxen Kirchen ablehnten, diese Schlußerklärung zu unterzeichnen.

[2] Istina 1955, 184 f.

[3] Sondernummer der Moskauer Patriarchatszeitschrift, französisch in: Istina 1955, 185–187.

Auf der Synode der Kirche Griechenlands im Jahr 1958, die im übrigen an der traditionellen Lehre festhielt, zitierte Metropolit Panteleimon von Saloniki einen Ausspruch des russischen Metropoliten Nikolaus von Krutitsy, dem zufolge auch vom Stamm der Kirche abgeschnittene Zweige weiter grünen, blühen und sogar Frucht bringen können[4]. Solche von der orthodoxen Kirche getrennten Zweige müssen also doch irgendwie zur Kirche Christi gehören.

Die Vollversammlung von Neu-Delhi (1961) brachte dem Weltkirchenrat erheblichen Zuwachs. Die russische Patriarchatskirche gab ihren Widerstand auf und wurde zusammen mit einigen Kirchen von Satellitenstaaten der Sowjetunion – Rumänien, Bulgarien und Polen, 1965 auch Jugoslawien – Mitglied des Weltkirchenrats. Neu-Delhi kam in seiner Neuformulierung der „Basis" des Weltkirchenrats den Orthodoxen weiter entgegen, da man ein ausdrückliches Bekenntnis zur Dreifaltigkeit in die Formel hineinnahm.

Die traditionelle rigoristische Konzeption der Orthodoxie, die orthodoxe Kirche und die eine wahre Kirche Christi seien schlechthin identisch, wird heute nicht mehr allgemein festgehalten. Patriarch Athenagoras war sicher nicht dieser Auffassung. Als er im Januar 1964 in Jerusalem den Papst zuerst besuchte, tat er damit kund – er sagte es auch ausdrücklich –, daß er ihn als den ranghöchsten Bischof der gesamten Christenheit ansah. Das Haupt einer häretischen Gemeinschaft, die sich außerhalb der einen wahren Kirche befindet, kann aber nicht der ranghöchste Bischof der Christenheit sein. Auch Patriarch Alexis von Moskau dachte nicht anders. Unter seinem Vorsitz erkannte die Hl. Synode der russischen Kirche am 4. April 1967 die Gültigkeit von Mischehen an, die vor einem katholischen Bischof geschlossen werden, sofern die Erlaubnis eines orthodoxen Bischofs vorliegt[5]. Der Patriarch erklärte dazu, die gegenseitige Anerkennung des Sakraments der Ehe werde die freundlichen Beziehungen mit der römisch-katholischen Kirche stärken. So kann man nicht von einer Gemeinschaft reden, der man jedes Kirche-Sein abspricht, weil sie von der Orthodoxie als der einen wahren Kirche Christi getrennt ist.

In den drei neuen Dokumenten, die von orthodoxer Seite beim Jubiläum des Weltkirchenrats herausgegeben wurden, beharrt nur die Enzyklika der russisch-amerikanischen Kirche auf dem traditionellen Standpunkt; die Erklärung des Ökumenischen Patriarchats und die Botschaft des Moskauer Patriarchats enthalten nichts darüber. Sie erkennen zwar nicht ausdrücklich an, die katholische Kirche z. B. sei Kirche im eigentlichen Sinn des Wortes. Sie scheinen es aber vorauszusetzen.

[4] Istina 1959, 402.

[5] Moskauer Patriarchatszeitschrift 1967, Nr. 5, S. 5.

Die Enzyklika der russisch-amerikanischen Kirche

Es muß betont werden, daß es sich bei der russisch-amerikanischen Kirche nicht um die ultrakonservative synodale Auslandskirche handelt, die ehemals ihren Sitz in Karlovtzy hatte, sondern um die seit langem in Amerika existierende Emigranten-Kirche, die vor wenigen Jahren von Moskau als autokephal, d. h. vollkommen selbständig anerkannt wurde. Es ist überraschend, bei dieser Kirche eine sonst vielfach überholte, starre Auffassung von der Orthodoxie und dementsprechend eine herbe Kritik an der Ökumenischen Bewegung zu finden. Die Enzyklika beklagt die Uneinigkeit der Orthodoxen in ihrer Haltung gegenüber der Ökumene und deren heutiges Selbstverständnis. Es heißt dort: „Heute müssen wir eine schwere Krise in der Ökumenischen Bewegung feststellen: Erstens haben sich dort eine Anschauung und ein Verständnis von ihrer Natur herausgebildet, die radikal verschieden sind von denen, auf die sie begründet war. Zweitens sind unter den Orthodoxen selbst Stellungnahmen und sogar Handlungsweisen festzustellen, die klar im Gegensatz stehen zu der Übereinstimmung, die uns früher in unserer ökumenischen Tätigkeit leitete." [6]

Es ist allerdings kein Wunder, daß nicht mehr alle Orthodoxen die in dieser Enzyklika entwickelten rigorosen Thesen annehmen. Sie spricht zunächst von der notwendigen Einheit der Kirche, die wesentlich Einheit in der Wahrheit ist. Die orthodoxe Kirche und diese allein besitzt die volle Wahrheit Gottes, und diese Wahrheit ist unveränderlich und ewig. Die Einheit der Christen ist möglich nur „in der Kirche, die ganz und unverändert die Lehre Christi und seiner Apostel, Propheten, Martyrer und Heiligen bewahrt hat". Diese Kirche ist allein die orthodoxe Kirche. Das bekennen die orthodoxen Bischöfe der russischen Kirche Amerikas feierlich und gewiß mit voller Überzeugung. Vor dieser Überzeugung haben wir Respekt. Aber wir müssen sachlich feststellen, daß sie in ihrem Sendschreiben Dinge vermengen, die nicht vermengt werden dürften, und daß bei einer solchen Einstellung jeder ökumenische Dialog unmöglich gemacht wird.

Gewiß ist die Wahrheit Gottes unveränderlich und ewig. Aber man scheint hier zu vergessen, daß wir diese Wahrheit nicht in sich selbst, sondern nur in menschlichen Worten besitzen, die notwendig veränderlich und zeitgebunden sind. Die Lehre Christi und seiner Apostel ist nicht eine Summe bestimmter, ein für allemal festgelegter Lehrsätze, die unverändert weitergegeben werden müssen, damit das Offenbarungsgut, das uns in Christus geschenkt worden ist, erhalten bleibt. Auch in der orthodoxen Kirche, die so sehr auf ihr unentwegtes Festhalten am vom Ursprung her Ererbten pocht, hat es eine Lehrentwicklung gegeben und mußte es eine solche geben. Die Enzyklika behauptet kühn: „Diese Wahrheit ist immer dieselbe . . . Für die orthodoxe Kirche ist deshalb die einzig mögliche Einheit der Christen und für die christlichen Kirchen die Einheit im Glauben, für den die Apostel, die Heiligen und die Konzilien

[6] Diakonia (New York 1973) 292.

der Kirche Zeugnis abgelegt haben, und zu dem sie alle Menschen um ihres Heiles willen rufen." Dabei vergißt die Enzyklika, daß es gerade auf den Konzilien eine unleugbare Dogmenentwicklung gegeben hat. Von Ephesos (431) über Chalkedon (451) bis zum 2. und 3. Konzil von Konstantinopel (553 bzw. 680/681) wurde die Christologie ausgestaltet. Man gab nicht ein für allemal fertige Formeln einfach weiter, sondern bemühte sich in oft hartem Ringen, tiefer in das Geheimnis einzudringen und der göttlichen, unveränderlichen Wahrheit mit menschlichen Formulierungen immer besser, oder doch weniger schlecht, Ausdruck zu geben. Es ist nicht einzusehen, warum eine solche Entwicklung nicht weitergehen kann und muß. Es kann uns Menschen nie gelingen, die unendlich tiefe göttliche Wahrheit in – notwendig unvollkommenen – menschlichen Worten vollständig und schlechthin endgültig auszusagen.

Das Ziel der Ökumenischen Bewegung, die Wiederherstellung der Einheit aller Christen, kann gemäß der Enzyklika nur erreicht werden durch den Eintritt aller Christen in die orthodoxe Kirche: „Es kann nur eine Kirche geben; denn Christus gründete nur eine Kirche. In diese eine Kirche müssen alle eintreten, um in vollkommener Gemeinschaft mit Gott, miteinander und mit der ganzen Schöpfung zu leben." Dabei unterscheidet die Enzyklika in keiner Weise zwischen wesentlichen und nicht wesentlichen Elementen in der Lehre und im Brauchtum dieser Kirche. Wer orthodox werden will, muß eben alles so, wie es ist, bedingungslos annehmen. Alles scheint gleich wesentlich zu sein. Es liegt auf der Hand, daß eine solche Zielvorstellung von der Wiederherstellung der Einheit aller Christen vollkommen utopisch ist.

Die Enzyklika polemisiert – in manchem mit Recht, bisweilen aber auch übertrieben – gegen gewisse Tendenzen in der ökumenischen Bewegung, so gegen den Relativismus, der jede Form des christlichen Glaubens und Lebens, jede christliche Kommunität und Konfession als relativ und unvollständig erklärt. Keine von ihnen hat das Recht, sich in irgendeiner Weise als vollkommen hinzustellen, ganz besonders nicht in der Erkenntnis der Wahrheit. Das will heißen: Es gibt keine Kirche, die den Anspruch erheben kann, keine falsche Lehre vorzutragen. Die Orthodoxen erheben aber in der Enzyklika diesen Anspruch für ihre Kirche. Wenn das heißen soll, daß die orthodoxe Kirche allein die letzte, unüberbietbare Fülle der Wahrheit besitzt, dann ist jeder Dialog mit andern sinnlos. Auch die katholische Kirche maßt sich einen solchen Vollbesitz der Wahrheit nicht an, wenigstens heute nicht mehr. Sie ist lediglich davon überzeugt, niemals unter Einsatz ihrer höchsten Autorität die von Gott geoffenbarte Wahrheit verfälscht zu haben. Das heißt nicht, daß sie sich der Illusion hingibt, in nichts jemals geirrt oder die unendliche Tiefe der ewigen, unveränderlichen Wahrheit Gottes in ihren dogmatischen Formulierungen restlos und unübertreffbar ausgeschöpft zu haben. Es gibt gewiß einen verwerflichen Relativismus, aber es gibt auch eine verfehlte Verabsolutierung relativer Werte. Dieser letzten Gefahr scheint die Enzyklika in etwa erlegen zu sein.

Sie entdeckt ferner in der Ökumenischen Bewegung von heute die Gefahr des Säkularismus: man sehe das Ziel des Ökumenismus ausschließlich darin, die Christen

in gemeinsamer Arbeit für soziale Gerechtigkeit, Wohlergehen und Frieden für eine „bessere Welt" zu einen. Durch diese weltliche Tätigkeit wolle man die Einheit der Christen zustande bringen. In ihr solle die Einheit der Kirche der Welt sichtbar gemacht werden. Das Rundschreiben stellt die scharfe Antithese auf: „Wir verwerfen diese weltliche Auffassung vom Ökumenismus, weil jeder Versuch von seiten der Kirche, die Menschen in weltlicher Politik und weltlichen Aktionen zu einen, unmöglich ist und vom Standpunkt des orthodoxen Christentums für die christliche Einheit und die Einheit der christlichen Kirchen keinen Wert hat." Das Reich Christi ist nicht von dieser Welt (Joh 18, 36). „Die Kirche Christi existiert in dieser Welt als Gegenwart des Reiches Gottes, das noch kommen soll. Sie existiert nicht in dieser Welt, um sie in sozialer und politischer Hinsicht ein wenig besser zu machen."

Nimmt man diese Haltung ernst, dann verbannt man die Kirche grundsätzlich in die Sakristei. Andere orthodoxe Kirchen denken da anders. Es wäre natürlich verfehlt, in einem falschen Horizontalismus die eigentliche Aufgabe der Kirche im sozialen und politischen Wirken zur Verbesserung der materiellen Lage der Menschheit zu suchen. Der Generalsekretär des Weltkirchenrats, Philip Potter, bestreitet energisch, daß dies die Auffassung des Weltkirchenrats sei. Es habe keinen Sinn, „vertikal und horizontal einander gegenüberzustellen. Jesus Christus hat die Horizontale und Vertikale vereint, als er seinen Jüngern das doppelte Gebot gab, Gott und den Nächsten zu lieben." [7]

Die Erklärung des Ökumenischen Patriarchats

Viel positiver formuliert das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel. Neben dem persönlichen Brief des Patriarchen Dimitrios I. ist hier vor allem die beim Jubiläum des Weltkirchenrats abgegebene Erklärung des Patriarchats von Bedeutung [8]. Diese Erklärung ist ein wenig kritischer als der Brief des Patriarchen. Auch sie zollt aber dem Weltkirchenrat hohes Lob für seine Bemühungen um die Wiedervereinigung aller Christen. Man erkennt mit Genugtuung an, daß der Weltkirchenrat darauf verzichtet hat, sich in ein „Ökumenisches Konzil" zu verwandeln, und daß er – entgegen Tendenzen der letzten Jahre – die Verwirklichung der Interkommunion als Nahziel aufgegeben hat. Die 25 Jahre seien auch für die orthodoxe Kirche eine Quelle der Bereicherung im kirchlichen Leben, in der theologischen Wissenschaft und bei der konkreten praktischen Nächstenliebe gewesen. Im Gegensatz zur Enzyklika der Russen Amerikas billigt die Erklärung im Prinzip die Ausweitung der Tätigkeit des Weltkirchenrats auf die Hilfe für die leidende Menschheit, deren Probleme er mit Recht zu seinen eigenen Problemen gemacht habe. Das Ökumenische Patriarchat sieht

[7] Antwort an Patriarch Dimitrios I., in: Rhein. Merkur, 26. 4. 1974.
[8] Episkepsis, Sondernummer vom 26. 8. 1973.

aber doch in einer Überbewertung dieser Aufgabe eine Gefahr und spricht von einer Krise der Ökumenischen Bewegung. Die rechte Synthese zwischen beiden Aufgaben müsse noch gefunden werden.

Vor allem müsse der Ökumenische Rat ein „Rat der Kirchen" bleiben, entsprechend dem ersten Artikel seiner Verfassung. Er dürfe sich nicht als Superkirche aufspielen, sondern habe in erster Linie der Sache der Einheit aller Kirchen zu dienen. In diesem Zusammenhang kommt die Erklärung auf das Problem einer eventuellen Aufnahme der katholischen Kirche in den Weltkirchenrat zu sprechen und befürwortet diese aufs wärmste. Der Weltkirchenrat würde wesentlich bereichert und erhielte eine gesamtchristliche Dimension. Konstantinopel erklärt sich aber gegen die Aufnahme von Gruppen, die eigentlich überhaupt keine Kirchen sind.

Die Erklärung zeigt, daß auch das Ökumenische Patriarchat in der gegenwärtigen Entwicklung des Weltkirchenrats die Gefahr eines Abgleitens ins rein Weltliche sieht. Darin stimmt die Erklärung mit der Enzyklika der russisch-amerikanischen Kirche überein; aber sie widerspricht ihr, weil sie grundsätzlich die Sorge um den politisch-sozialen Problemkreis zum Aufgabenbereich des Weltkirchenrats rechnet.

Die Botschaft des Moskauer Patriarchen

Die Botschaft des Patriarchen Pimen von Moskau und seiner Synode geizt zwar auch nicht mit Lobsprüchen für die Tätigkeit des Weltkirchenrats, unterstreicht aber noch deutlicher als die Erklärung von Konstantinopel die Gefahr eines Säkularismus und Horizontalismus, von der sie die Ökumenische Bewegung bedroht sieht[9]. Das Moskauer Patriarchat begrüßt jede Bemühung, die brüderliche Liebe, das Verständnis und die Zusammenarbeit unter den Christen zu stärken. Andererseits betont es das Bewußtsein der Verantwortung der russischen orthodoxen Kirche für die Reinheit des christlichen Glaubens.

Sie übt vor allem scharfe Kritik an Ergebnissen der Welt-Missionskonferenz, die unter der Ägide des Weltkirchenrats vom 29. Dezember 1972 bis zum 8. Januar 1973 in Bangkok stattfand und über das Thema „Das Heil heute" verhandelte. Das Moskauer Patriarchat betont, auf alle Fälle müsse das Wesentliche der von Gott über das Heil der Menschen geoffenbarten Wahrheit zum Ausdruck kommen, wenn auch kurz, aber klar und ohne Zweideutigkeit. In Moskau habe man den nach der Konferenz veröffentlichten „Brief an die Kirchen" und die anderen Dokumente der Versammlung mit Aufmerksamkeit studiert, und vielem stimme man zu. Auch die Bereitschaft der Konferenz, aktiv an der Beseitigung der sozialen Ungerechtigkeit und der Rassendiskriminierung mitzuarbeiten, hat den Beifall des Moskauer Patriarchats gefunden.

[9] Moskauer Patriarchatszeitschrift 1973, Nr. 9, 6 ff.

Aber die Moskauer melden doch dem Gesamtergebnis der Konferenz gegenüber gewichtige Bedenken an. Der „Brief an die Kirchen" spreche nicht vom eigentlichen Wesen des Heils, dem ewigen Leben in Gott. Das Dokument Nr. 40 betone zwar in seiner Einleitung, daß „unsere Konzentration auf soziale, wirtschaftliche und politische Schlußfolgerungen aus dem Evangelium in keiner Weise die persönliche und ewige Dimension des Heils leugnet", aber es lasse nachher jede klare Ausführung über die Tatsache vermissen, daß diese Aspekte für das rechte Verständnis des Heils wesentlich sind. Man gewinne den Eindruck, daß „Heil" im Sinn eines übertriebenen Horizontalismus verstanden werde und daß die wesentlich vertikale Dimension des Heils nicht genügend zur Geltung komme. Diese bestehe in der Fülle des Lebens in Gemeinschaft mit Gott jetzt und in der Ewigkeit. Das Dokument von Bangkok scheine zu unterstellen, daß es ohne die Schaffung menschenwürdiger Daseinsbedingungen überhaupt sinnlos sei, von „Heil" zu reden. Demgegenüber betonen die Russen, das Heil müsse in allen Situationen realisierbar sein.

Ferner wirft das Moskauer Patriarchat der Konferenz von Bangkok Vernachlässigung der christlichen Tradition vor. Die Versammlung scheine das Wesentliche des Evangeliums, die Botschaft vom gekreuzigten und auferstandenen Herrn, zu verschweigen. Die Botschaft schließt dann doch versöhnlich mit dem Ausdruck der Hoffnung, daß diese Schwierigkeiten durch gemeinsame brüderliche Bemühungen im Weltkirchenrat überwunden werden möchten. Das Dokument ist unterzeichnet von Patriarch Pimen und acht Bischöfen, den Mitgliedern der Hl. Synode des Moskauer Patriarchats.

Eine Antwort vom Weltkirchenrat

Der Generalsekretär des Weltkirchenrats Philip Potter kommt in seinem ersten Tätigkeitsbericht bei der Sitzung des Zentralkomitees im August 1973 in Genf auf die scharfe Kritik mancher orthodoxer Freunde zu sprechen[10]. Seine Antwort auf diese Kritik: „Es gibt nur eine Grundlage für . . . die Einheit, und diese ist Christus, der die entzweite Menschheit einigte, um den Preis seines stellvertretenden Leidens und seines Todes." In seinem Antwortschreiben an den Ökumenischen Patriarchen Dimitrios und dessen Synode heißt es, die wahre Aufgabe der Ökumenischen Bewegung sei die Suche nach der Einheit aller Christen, die durch Christus begründet wurde und durch die Kraft des Hl. Geistes immer wieder erneuert wird. Freilich müßten die Kirchen den Problemen und Forderungen unserer Zeit gerecht werden. Es gehe um die Frage: Wie kann die Kirche Zeugnis für unsere Generation ablegen, die nach dem Sinn des Lebens sucht, der in Jesus Christus geoffenbart worden ist? „Da wir nun einmal nicht eins sind, zögern wir, über unseren Glauben an Christus zu sprechen . . . Christus muß immer im Mittelpunkt all dessen stehen, was wir tun. Immer muß es einziges Ziel

[10] The Ecumenical Review 25 (1973) 420.

unseres gemeinschaftlichen Lebens sein, inmitten der Probleme der heutigen Zeit Zeugnis für Jesus Christus abzulegen . . . Niemand wird durch Brot allein errettet werden können. Aber der Kampf um die Gerechtigkeit (hier beruft sich Potter auf die Enzyklika des Ökumenischen Patriarchats vom Jahr 1920) darf nicht abgeschwächt werden durch die Hoffnung auf endgültige Befreiung im Reich Gottes . . . In dem gemeinsamen Bekenntnis unseres Glaubens an Jesus Christus gelangen wir vielleicht zu einem neuen Verständnis vom Menschen und von einem sinnerfüllten Leben, so daß wir nicht länger einseitige Akzente setzen. Eine in Jesus Christus verankerte Anthropologie kann uns im Westen vor der Gefahr der Polarisierung schützen." Potter fordert alle Christen dringend auf, nach der sichtbaren Einheit zu suchen. In der vorgeschlagenen Änderung der Verfassung des Weltkirchenrats werden die Kirchen aufgerufen, „nach dem Ziel der sichtbaren Einheit in einem Glauben und einer eucharistischen Gemeinschaft" zu streben. Potter beklagt die ernste Gefahr, daß die Kirchen über das Stadium der Suche nach der Einheit nicht hinauskommen, daß sie auf der Schwelle verharren und nicht in den Raum hineingehen, den sie gemeinsam bewohnen sollen.

Das allzu starre Festhalten an der ererbten Tradition der eigenen Kirche, die man zu leicht für die einzig gültige Tradition der christlichen Kirche überhaupt ansieht, ist ohne Zweifel ein Hindernis bei der Verwirklichung der Einheit. Manche Orthodoxe, nicht alle, scheinen allzusehr dieser an sich begreiflichen Tendenz nachzugeben. Man muß noch viel mehr als bisher in ein Gespräch miteinander kommen, das den anderen in seiner Art ernst nimmt und ihn nicht einfach in eine bereits bestehende Kirche hineinbekehren will. Nur so können wir dem Ziel der Wiedervereinigung aller Christen näherkommen.

Ernst Feil

Zur Problematik der gegenwärtigen Renaissance des Religionsbegriffs

1. Zur Renaissance des Religionsbegriffs in der Religionspädagogik

Noch vor wenigen Jahren war innerhalb der evangelischen Religionspädagogik die Maxime vorherrschend: „Nie wieder Religionsunterricht"; statt dessen sollte es nur noch „Evangelische Unterweisung" geben; an die Stelle eines Unterrichts sollte die *Verkündigung*, an die Stelle einer schulischen Veranstaltung die „Kirche in der Schule" treten; es galt, allein vom „Wort Gottes" auszugehen[1]. Ihre theologische Begründung fand diese Konzeption vor allem in der dialektischen Theologie Karl Barths, speziell in deren scharfen Polemik gegen die Religion zugunsten des Glaubens.

Überraschend schnell ist das Pendel zurückgeschlagen: Weithin wird nun in der evangelischen Religionspädagogik die entgegengesetzte These vertreten, daß Religionsunterricht *Unterricht* – und eben keine Verkündigung – sei, von der Schule – und eben nicht von der Kirche – her begründet werden müsse und vom Menschen, speziell vom Schüler – und somit nicht vom Wort Gottes – auszugehen habe. Ihr Fundament findet diese Konzeption besonders in der Theologie Paul Tillichs, speziell in deren Religionsbegriff[2].

Aufgrund der fast wie ein Flächenbrand um sich greifenden Verbreitung der Forderung nach *Religions*unterricht bzw. Religions*unterricht* unter Berufung auf den Religionsbegriff Paul Tillichs ist schon fast vergessen, daß die Zurückdrängung der auf Karl Barth fußenden evangelischen Unterweisung durch Autoren wie Martin Stallmann, Hans Stock oder auch Gert Otto initiiert wurde, die im Gefolge Rudolf Bultmanns und vor allem Friedrich Gogartens wieder einen schulischen Ansatz für den Religionsunterricht suchten[3].

Damit sind die theologischen Positionen genannt, die seit dem Zweiten Weltkrieg die evangelische Religionspädagogik bestimmt haben: von Barth über Bultmann und Gogarten zu Tillich.

Die hiermit angedeutete Wendung der Religionspädagogik versteht sich als Ent-

[1] So u. a. M. Rang, O. Hammelsbeck und H. Kittel, vgl. die (standpunktbedingten) Ausführungen bei H. Gloy (Hrsg.), Evangelischer Religionsunterricht in einer säkularisierten Gesellschaft (Göttingen 1969). – Die Anmerkungen mußten aus redaktionellen Gründen gekürzt werden.

[2] Vgl. W. Jentsch, Der Einfluß P. Tillichs auf die Religionspädagogik der Gegenwart, in: Der Ev. Erzieher 22 (1970) 345–364.

[3] Vgl. H. Gloy, a. a. O. 12.

wicklung, als Weiterführung im Sinn einer Überwindung der Aporien jeweils vorausgegangener Positionen. Freilich ist die Wendung keineswegs „neu", wie sie zunächst erscheinen bzw. sich geben mag. Denn wenn in der Religionspädagogik gegen eine Begründung des Religionsunterrichts allein von der Kirche her nun eine Begründung allein von der Schule her gefordert wird, so ist diese Forderung schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts erhoben worden[4]. Zur gleichen Zeit wurde übrigens wahrscheinlich der Begriff „Religionspädagogik" geprägt. Die Verwendung des Begriffs „Religion" in diesem Zusammenhang wie anderwärts zeigt, wie sehr gerade zu dieser Zeit der Religionsbegriff vorrangig war. Wenn er heute wiederum vorrangig wird, so liegt darin eine Anknüpfung an die damalige Religionspädagogik, wie man gelegentlich sogar eine ausdrückliche Forderung zur Anknüpfung an die liberale Religionspädagogik finden kann.

In dieser Sicht erscheint die auf Karl Barth zurückgehende „Evangelische Unterweisung" als ein Intermezzo von nur temporärer Bedeutung, da sie rückwärtsgewandt gegen die liberale Theologie, freilich unberechtigt und unzureichend, protestiert habe, nun aber überwunden oder rasch zu überwinden sei. Selbst wenn man heute keineswegs einfach Karl Barths dialektischer Theologie, besonders im Zusammenhang mit der zweiten Auflage des Römerbriefs (1922), folgen wird, muß doch entschieden gefragt werden, ob man nun schlicht hinter Barth zurückgehen und an die liberale Theologie anknüpfen will und kann, die ja Paul Tillich seinerseits aufnimmt und konstruktiv, aber ungebrochen weiterführen will. Über die Problematik der Versuche, die Engführung bzw. Einseitigkeit der dialektischen Theologie Karl Barths mit der Theologie Paul Tillichs überwinden zu wollen, scheint man sich nicht im klaren zu sein. „Neu" ist doch die Theologie Paul Tillichs, deren Rang hier keineswegs bestritten werden soll, nur insofern, als sie in Deutschland erst nach etwa 1965 besonders aufgrund der seit 1959 erfolgenden Edition seiner gesammelten Werke (wieder) bekannt wurde.

Es fehlen weithin kritische Anfragen darüber, wieweit dieser inzwischen wieder so „moderne" Begriff von Religion überhaupt trägt. Es wird nämlich übersehen, daß doch wohl nur unter ganz bestimmten Bedingungen gerade dieser Begriff zu Beginn unseres Jahrhunderts eine Hochkonjunktur erlebte. Vergessen ist also jene kritische Bemerkung Karl Barths: „Die Religion war 1909 eine so ‚gewaltig spürbare Macht' geworden, daß ein besonderes ‚Nachschlagewerk' über ihre Geschichte und Gegenwart dringendes Bedürfnis wurde."[5]

Daß der Religionsbegriff Paul Tillichs nun auch in der katholischen Religionspädagogik immer mehr an Boden zu gewinnen scheint, ist einerseits verständlich, mag andererseits aber noch mehr verwundern als die Verbreitung in der evangelischen Religionspädagogik. Verständlich ist die Übernahme, weil der Religionsbegriff im katholischen

[4] H. Schilling, Grundlagen der Religionspädagogik (Düsseldorf 1970) 52; das folgende ebd. 60.
[5] K. Barth, Der Römerbrief (1919) (Zürich 1966) 299.

Bereich bislang unbestritten in Geltung geblieben ist; gab es hier doch keine genuine Rezeption der dialektischen Theologie und keine ihr vergleichbare Theologie mit einer diametralen Entgegensetzung von Religion und Glaube; Zeichen dafür war jener bis vor einiger Zeit unwidersprochen vorgelegte Dreischritt in der Fundamentaltheologie, der von einer Demonstratio religiosa über die Demonstratio christiana zur Demonstratio catholica voranschritt. So wäre es eine lohnende Aufgabe, die religionsphilosophischen Voraussetzungen und Implikationen der Theologien Paul Tillichs und Karl Rahners zu vergleichen.

Unverständlich aber ist die unmittelbare Aufnahme des Religionsbegriffs von Tillich in der katholischen Religionspädagogik, weil dieser Begriff im Rahmen idealistischer Tradition – metaphysisch – bestimmt werden kann ohne Rückgriff auf die konkrete, geschichtliche Offenbarung Gottes in Jesus Christus[6]; weder die in der religionspädagogischen Literatur meist formelhaft verwendete Bestimmung der Religion als „das, was uns unbedingt angeht", noch die differenziertere Fassung des Religionsbegriffs bei Tillich ist im Grund von dieser geschichtlichen Offenbarung geprägt (was für die theologischen Schriften Rahners sehr wohl der Fall ist). Liegt nicht darin die Bedeutung und Faszination dieses Ansatzes für eine liberale Theologie und ihre heutigen, meist geheimen Nachfolger, denen es ja gerade darum ging, den Skandal geschichtlich-zufälliger Abhängigkeit christlichen Glaubens zu umgehen zugunsten einer seriösen Religion der Gebildeten?

Es fällt daher schwer, derlei Motive für die überraschende Rezeption des Tillichschen Religionsbegriffs in der Religionspädagogik auszuschließen. Paul Tillich die Rolle eines „Kirchenvaters der neuen Religionspädagogik"[7] zuzubilligen, kann allerdings noch keineswegs als so „progressiv" angesehen werden, wie dies gemeinhin geschieht, wenn man für einen rein schulischen, meist auch zugleich überkonfessionellen Religionsunterricht plädiert, der von der Transzendenzfrage, der Sinnfrage ausgeht.

2. Zum Religionsbegriff in Geschichte und Gegenwart

Während in der Religionspädagogik der Religionsbegriff trotz gewisser Vorsicht oder freimütiger Auskunft, den Begriff nicht definieren zu können[8], ein ziemlich unkomplizierter Gebrauch um sich greift, gibt es z. B. in der Religionssoziologie erhebliche Bedenken gegenüber einer Verwendung dieses Begriffs aufgrund der außerordentlichen Schwierigkeiten, heute konkret zu beschreiben, was denn Religion eigentlich ist[9]. Daß

[6] J. Schmitz, Die apologetische Theologie P. Tillichs (Mainz 1966) 271 ff.

[7] G. Sauter, Über die Brauchbarkeit des Religionsbegriffs, in: H. Breit u. K. D. Nörenberg (Hrsg.), Religionskritik als theologische Herausforderung (München 1972) 109 Anm. 1.

[8] J. F. Konrad, Zitate und Thesen zum Begriff „Religion", in: Zschr. f. Religionspäd. 28 (1973) 99–106.

[9] J. Matthes, Religion und Gesellschaft (Hamburg 1967); für die Religionswissenschaft vgl. K. Colpe, Mythische und religiöse Aussage, in: Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christentums (Festschr. W. Trillhaas, Berlin 1968) 19–36.

dies nicht immer so gewesen ist, zeigt sich darin, daß überhaupt der Begriff „Religionssoziologie" hat geprägt werden können. In diesem Unterschied zeigt sich, wie problematisch die Rede von Religion heute geworden ist. So erhebt sich die Frage, ob man von Religion z. B. für das alttestamentliche Israel oder für die Griechen überhaupt sprechen darf[10]; immerhin ist Religio ein spezifisch römischer Begriff, dessen Etymologie von „religere – auf etwas besonders achten" (Cicero) oder „religari – sich binden" bzw. „gebunden sein" an Gott (Laktanz) keineswegs gesichert ist. Es ist also durchaus nicht selbstverständlich, wenn in der Geschichte des christlichen Glaubens wie des Abendlands gerade dieser Begriff eine solche Bedeutung gewann, daß er schließlich zum Oberbegriff geworden ist, unter den naive Religionen, Hochreligionen und eben auch der christliche Glaube, meist als die schlechthin wahre Religion, fällt.

Es besteht kein Zweifel daran, daß diese Entwicklung des Religionsbegriffs erst in der Neuzeit eingetreten ist und zu ihrem Höhepunkt und, wie es mindestens bis vor kurzem schien, zu ihrem abrupten Ende kam.

Es ist ein immer dringlicheres Desiderat, die Geschichte des Religionsbegriffs speziell im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert eingehend darzustellen. Diese Darstellung würde als Hintergrund neuzeitlicher Fragestellung berücksichtigen müssen, daß der schon bei Augustinus z. B. im Titel seiner apologetischen Schrift „De vera religione" genannte Begriff bei Thomas von Aquin verwandt wird im Sinn der „(Hin-)Ordnung zu Gott", ohne daß bis dahin der Begriff schon eine Zentralstellung erlangt hat. Zu fragen ist, inwieweit bereits durch die Reformatoren, etwa durch Zwinglis „Commentarius de vera et falsa religione" oder Calvins „Institutio christianae religionis" neue Akzente gesetzt wurden; eine grundlegende Änderung der Bedeutung des Religionsbegriffs dürfte hier allerdings noch nicht erfolgt sein.

Dieser grundlegende Bedeutungszuwachs des Religionsbegriffs erfolgt erst im Zusammenhang mit der Aufklärung, als im Rückgriff auf die Antike, speziell auf die Stoa, die Religion eine erhebliche Bedeutung gewinnt, durch die es möglich wird, sich vom christlichen und kirchlichen Glauben zu lösen und eben jene Alternative, nämlich in der Gestalt der Religion, zu begründen, die der historischen Zufälligkeit christlichen Glaubens in seiner Bindung an Jesus von Nazareth als Christus des Glaubens wie in seiner Bindung an die sichtbare Kirche – oft unter Hinweis auf deren Fehler – entgehen sollte[11]. Natürliche Theologie, natürliche Religion sowie das frühneuzeitlich-emanzipative Naturrecht dürften die in ihrem Zusammenhang auch heute eigentlich noch nicht oder viel zu wenig gesehenen Leitbegriffe sein, die hier zu berücksichtigen sind. Eine Schlüsselrolle für diese wohl kaum seiner Intention entsprechende Entwick-

[10] Gegen G. Fohrer, Geschichte der israelitischen Religion (Berlin 1969) mit U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Der Glaube der Hellenen (1931, Darmstadt 1969) I 12 ff.

[11] Vgl. generell K. Feiereis, Die Vielheit der Religionen, in: Wesen und Weisen der Religion (Festschr. W. Keilbach, München 1969) 188–211; H. J. Birkner, Beobachtungen und Erwägungen zum Religionsbegriff in der neueren protestantischen Theologie, in: Fides et communicatio (Festschr. M. Doerne, Göttingen 1970) 9–20.

lung kommt dem Begründer des englischen Deismus Edward Lord Herbert von Cherbury (1581–1648) mit seiner naturrechtlichen Religionsphilosophie zu. Vor diesem Hintergrund ist dann auf Autoren wie Christian Wolff (1679–1754) mit seiner „Theologia naturalis" und vor allem auf Johann Salomo Semler (1725–1791) mit seiner Unterscheidung von „öffentlicher Religion" und „Privatreligion" zu verweisen. Sodann gehören besonders Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (1793) und Hegels Vorlesungen zur „Philosophie der Religion" in unsere Fragestellung. Letzterer setzt sich bereits mit dem Ahnherrn der (theologischen) Religionsproblematik, Friedrich Schleiermacher (1768–1834), auseinander, der den Religionsbegriff mit seinen „Reden über Religion" maßgeblich beeinflußt hat.

Religion und Religionskritik durchziehen dann das 19. und beginnende 20. Jahrhundert. Gegenwärtig steht die Linie der Religionskritik im Vordergrund, besonders Ludwig Feuerbach, der selbst durchaus die wahre Religion zur Aussage bringen will, wenn er für die Überführung der Theologie in Anthropologie plädiert, sodann Karl Marx oder Sigmund Freud, die die Religion für überwunden ansehen. Zu erforschen wäre die Linie der Vertreter von Religion, die direkt oder indirekt von Schleiermacher her über Albrecht Ritschl (1822–1899), Wilhelm Hermann (1846–1922), Ernst Troeltsch (1865–1923) und nicht zuletzt Rudolf Otto (1869–1937) schließlich zu Paul Tillich verläuft, welcher als der letzte Systematiker der Religion in dieser Tradition angesehen werden muß.

Erst auf diesem geschichtlichen Hintergrund sieht sich die Aussage Dietrich Bonhoeffers als berechtigt an, der für die nachkopernikanische Welt davon sprach, daß in ihr das Wort Religio – von den englischen Deisten herkommend – an die Stelle des Wortes Glaube trat und es mit seinem Inhalt füllte[12]. Hiermit dürfte ein Grundzug des Kulturprotestantismus und der ihm zugehörigen liberalen Theologie genannt sein, der zugleich die spezifische Problematik beider zum Ausdruck bringt.

3. Religion als Erlebnis und Erfahrung

Die Beschäftigung mit historischen Positionen der Religionsproblematik dürfte gegenwärtig aufgrund der Ernüchterung im Zusammenhang mit dem Ersten Weltkrieg und der Erfahrung des Zweiten einen merkwürdig abstrakten Charakter haben. Es dürfte sich die Aussage Bonhoeffers bewahrheiten, daß die Menschen heute einfach nicht mehr religiös sein können[13]. Nicht zuletzt darin dürfte ja die vor allem bei Religionssoziologen spürbare Verlegenheit mit der Religion bestehen, daß diese kei-

[12] Vorlesungsnachschrift „Die systematische Theologie des 20. Jahrhunderts" in: Ges. Schriften V (München 1972) 185.

[13] Widerstand und Ergebung (München [13]1966) 178; Neuausgabe 1970, 305 (zit. WE).

nem aktuellen, lebendigen Erfahrungstatbestand mehr den Namen gibt, sondern auch hier etwas wie „Säkularisierung" um sich gegriffen hat.

Wenn man über Religion spricht, muß man sich dauernd vergegenwärtigen, daß dieser Mangel einer konkreten Erfahrung nicht immer gegeben war, daß vielmehr mit Religion etwas ausgedrückt wurde, was als Höchstes des Menschen erfahren wurde; hatte es Religion doch durchaus und gerade mit menschlichem Erleben und Erfahren zu tun. Dies soll im folgenden an einigen, unsystematisch ausgewählten Beispielen gezeigt werden, wobei der zufällige Charakter der Auswahl zugleich die Eigenart und Verbreitung des Phänomens „Religion" zu demonstrieren vermag.

Als Ahnherr dieser Akzentuierung der Religion ist *Friedrich Schleiermacher* besonders mit seinen Reden „Über die Religion" anzusehen, in denen er sich bezeichnenderweise „an die Gebildeten unter ihren (nämlich der Religion) Verächtern" wendet. Schleiermacher will die Religion in ihrem Rang im Unterschied von und im Zusammenhang mit Metaphysik und Moral begründen, indem er die Religion mit Metaphysik und Moral gemeinsam einen Gegenstand haben läßt, „nämlich das Universum und das Verhältnis des Menschen zu ihm" [14], ihr aber einen gesonderten Zugang zum gemeinsamen Gegenstand zuweist, sofern das Wesen der Religion „weder Denken noch Handeln, sondern Anschauen und Gefühl ist". Hier ist Religion also als Anschauung und Gefühl für das Universum (!) verstanden. „Anschauen will sie (sc. die Religion) das Universum, in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen will sie es andächtig belauschen, von seinen unmittelbaren Einflüssen will sie sich in kindlicher Passivität ergreifen und erfüllen lassen." In dem dreifachen Zugang zum Unendlichen, dem Denken, dem Wollen und dem Fühlen, spielt neben Metaphysik und Ethik bzw. Praxis eben die Religion eine wichtige, ja die letztlich ausschlaggebende Rolle. Denn sie bezieht sich nicht denkend oder handelnd auf das Universum, sondern vielmehr fühlend und damit eigentlich mit ihm verschmelzend – eine mindestens in die Nähe eines auch emotional relevanten und realisierten Pantheismus gehende Konzeption von Religion! Hiermit dürfte wenigstens angedeutet sein, daß bei Schleiermacher Religion als Anschauung und Gefühl für das Universum – und das doch gerade im Sinn der Möglichkeit eigenen Erlebens und Erfahrens – konzipiert worden ist.

Wie sehr diese Konzeption, besser diese Einstellung mit ihrer Eingebundenheit in Erlebnis und Erfahrung bis in unsere jüngste Vergangenheit hinein wirksam und lebendig geblieben ist, soll die Erwähnung kurzer Texte von Wilhelm Dilthey (1833–1911) und Ernst Troeltsch demonstrieren. *Wilhelm Dilthey* äußert:

„Ich betrachte die Sätze von Bruno, Spinoza und Shaftesbury als eine berechtigte wertvolle und zukunftsreiche Umbildung der europäischen Religiosität. Wir werden die Geschichte derselben als eines lebendigen und einige der größten Geister erfüllenden Glaubens verfolgen. Den Abschluß derselben bildet *Schleiermacher* ... Die christliche Religiosität, welcher wir heute zugehörig sind, ist der Glaube, der sich von seinem geschichtlichen Ursprung in der christlichen Kirche aus, innerhalb der europäischen Menschheit, entwickelt hat, welcher aber von seinem

[14] Über die Religion (1799) (PhB 255 Hamburg 1958), die Zitate 24–29, 41 f., 70.

Ursprung, nämlich der Religiosität der urchristlichen Gemeinden, *nicht abhängig bleiben kann.*“ [15]

Hier zeigt sich deutlich, daß die Loslösung vom historischen Ursprung in Jesus Christus und der Kirche in der Umbildung während der Neuzeit geschieht, aufgrund deren zugleich die wahre Religiosität entsteht, die Dilthey in anderem Zusammenhang dann das „Neue Evangelium des unendlichen Universums“ nennt.

Daß dieses Konzept von Religion nicht singulär war, soll eine Aussage von *Ernst Troeltsch* zeigen:

„Die Religion ist flüssig und lebendig, jederzeit durch unmittelbare Berührung aus Gott schöpfend, höchst innerlich, persönlich, individuell und abrupt. Die lebendigsten Zeiten der Religion sind die unkirchlichsten, die enthusiastischen, das Individuum und seinen Herzensdrang hervortreten lassenden.“ [16]

Vergleichen wir diese Hinweise miteinander, so läßt sich kurz zusammengefaßt sagen: Religion ist ein innerliches, vom Subjekt erfahrenes, von der Welt abgehobenes, vom Gefühl her getragenes Hingeordnetsein und Bezogensein auf das Unendliche, das Universum und schließlich Verschmelzung mit diesem, das die Funktion Gottes übernommen hat.

Wie umfassend eine solche Konzeption von Religion auch über die Grenzen des unmittelbar der reformatorischen Tradition verpflichteten Geisteslebens Europas war, soll zunächst an einer Aussage von *Tomas G. Masaryk* (1850–1937) gezeigt werden:

„Die Sittlichkeit des Menschen, sein ganzes Wirken und Streben erhalten in der Religion jene ganz eigenthümliche Weihe, welche dem Menschen den Stempel des Göttlichen aufdrückt. Es ist nicht unsere Sache, zu untersuchen, was Religion ist und wie sie im Menschen entsteht; für uns genügt, zu wissen, daß sie da ist und dem Menschen wie der unsichtbare Duft der Blume seinen eigentlichen Werth verleiht; verwische ihn, die Blume wird dein Auge ergötzen, aber du wirst sie nicht mehr so zart finden; nimm dem Menschen das religiöse Gefühl, und du hast aus ihm ein Wesen gemacht, das du achten und vielleicht auch bewundern, aber nicht so ganz aus vollem Herzen lieben kannst.“ [17]

Dieser ursprünglich katholische tschechische Philosoph und Politiker gibt also noch ein deutliches Zeugnis für die in der evangelisch-deutschen Tradition wirksame Vorstellung und Erfahrung von Religion. Auch hier liegt der Akzent auf dem Gefühl, auch hier ist das Moment der Innerlichkeit betont, auch hier wird die Erfahrung oder Sehnsucht der Unendlichkeit hervorgehoben. Ohne eine Definition wagen zu können, sieht Masaryk in der Religion doch das, was den Menschen am meisten auszeichnet.

Ein vielleicht noch interessanteres Zeugnis finden wir bei *Sigmund Freud:*

„Einer dieser ausgezeichneten Männer nennt sich in Briefen meinen Freund. Ich hatte ihm meine kleine Schrift zugeschickt, welche die Religion als Illusion behandelt, und er antwortete,

[15] Weltanschauung und Analyse des Menschen, in: Ges. Schriften II (Stuttgart ^{6}1960) 339, 342.
[16] Religion und Kirche, in: Ges. Schriften II (Aalen ^{2}1962) 148.
[17] Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung, zit. nach D. Neumärker, J. L. Hromadka (München, im Druck; Masch. Diss. Münster 1973, 305).

er wäre mit meinem Urteil über die Religion ganz einverstanden, bedauerte aber, daß ich die eigentliche Quelle der Religiosität nicht gewürdigt hätte. Diese sei ein besonderes Gefühl, das ihn selbst nie zu verlassen pflege, das er von vielen anderen bestätigt gefunden und bei Millionen Menschen voraussetzen dürfe. Ein Gefühl, das er die Empfindung der ‚Ewigkeit' nennen möchte, ein Gefühl, wie von etwas Unbegrenztem, Schrankenlosem, gleichsam ‚Ozeanischem'. Dies Gefühl sei eine rein subjektive Tatsache, kein Glaubenssatz; keine Zusicherung persönlicher Fortdauer knüpfe sich daran, aber es sei die Quelle der religiösen Energie, die von den verschiedenen Kirchen und Religionssystemen gefaßt, in bestimmte Kanäle geleitet und gewiß auch aufgezehrt werde. Nur auf Grund dieses ozeanischen Gefühls dürfe man sich religiös heißen, auch wenn man jeden Glauben und jede Illusion ablehne." Und Freud fährt für sich selbst fort: „Diese Äußerung meines verehrten Freundes, der selbst einmal den Zauber der Illusion poetisch gewürdigt hat, brachte mir nicht geringe Schwierigkeiten. Ich selbst kann dies ‚ozeanische' Gefühl nicht in mir entdecken." [18]

In einer Anmerkung gibt Freud dann zu erkennen, daß es sich bei diesem Freund um Romain Rolland (1866–1944) handelt. Auch hier also wieder der außerordentlich starke Akzent auf dem Gefühl, auch hier die von Kirchen- und Offenbarungsglauben abgelöste „reine" Religiosität als Gefühl des Unbegrenzten, Schrankenlosen, Ozeanischen.

Aufgrund dieser beiden zuletzt genannten Zeugnisse von Autoren, deren Tod nur rund drei Jahrzehnte zurückliegt, zeigt sich, wie lange und wie umfangreich sich die Gestalt von Religion als Erlebnis gehalten hat, die im Verlauf der Aufklärung begründet, im Idealismus nachhaltig reflektiert und speziell durch Schleiermacher zu ihrer besonderen Eigenart entfaltet wurde im Versuch seiner Antwort auf die Anfragen des Idealismus an die Theologie.

Die verschiedenen, ohne Anspruch auf Vollständigkeit vorgelegten Variationen über die Religion kommen darin überein, daß sie dem neuzeitlichen Problem des Christentums, das auch wir wohl noch nicht überwunden haben, zu entkommen suchten; sie suchten nämlich eine Antwort auf die Erkenntnis, daß ihre bisherige Überzeugung erschüttert wurde, nach der eine unmittelbare Gotteserfahrung und von hierher getragene Wesenswahrheiten möglich seien; diese Überzeugung wurde nicht zuletzt erschüttert durch die Erkenntnis der historischen Entstehung und Bedingtheit des christlichen Glaubens, die sich dauernd an die historische Gestalt Jesu von Nazareth rückverwiesen wußte. Hierin sah Gotthold Ephraim Lessing das gravierende Dilemma, daß doch historisch-zufällige Geschichtstatsachen nicht Grund für notwendige Wahrheiten sein konnten, der Glaube aber doch nur seine Dignität behielt, wenn er eine notwendige Wahrheit war. Diesen „garstig breiten Graben" suchte die Neuzeit so zu überwinden, daß sie das historisch Zufällige und Kontingente aus dem Bereich des Glaubens eben zugunsten der Religion entfernte, daß sie damit auch den ohnehin den Menschen in seine Abhängigkeit von Gott stoßenden Glauben, der mit der Vernunft des Menschen nicht vereinbar war, eliminierte zugunsten der Fähigkeit des Menschen, mit

[18] Das Unbehagen in der Kultur, in: Ges. Werke XIV (Frankfurt 1968) 421 f.

dem Universum eins zu werden im religiös-ozeanischen Gefühl für eben jenes (göttliche) Universum.

Vor dem soeben skizzierten Hintergrund von Religion als einer persönlichen Haltung, die das Leben gerade der Intellektuellen bestimmte, sind nun jene Versuche zu sehen, eine Religionswissenschaft mit ihren einzelnen Unterabteilungen wie Religionsgeschichte oder Religionspsychologie zu begründen. Von dieser gelebten Religion her wird auch die uns ja schon merkwürdig anmutende Bestimmung Rudolf Ottos vom Heiligen als dem „tremendum" und „fascinans" etwas verständlicher, als wenn wir diese Definition von unseren Erfahrungen her realisieren müßten; gerade dieses Buch Ottos über „Das Heilige" zeigt, wie groß der Abstand inzwischen geworden ist, wenn das Heilige als Kern von Religion beschrieben wird, das für die Vernunft gar nicht zugänglich, also irrational ist. Religion ist für Otto erst im Christentum zu ihrem eigenen Rang gekommen: Das Christentum „ist vollkommener *Religion* und *vollkommenere* Religion als andere, sofern das was in Religion überhaupt angelegt ist in ihm ‚actus purus' geworden ist"[19]. Freilich sind die Vorwürfe gegen den christlichen Glauben und die Theologie noch heute aktuell, wenn der Glaube als irrational und die Theologie daher nicht als Wissenschaft angesehen wird, wobei man freilich die Herkunft dieser Aussage aus dem Bereich des Christlichen selbst sich nicht mehr deutlich macht.

4. Im Gefolge liberaler Religionskonzeptionen

Die weite Verbreitung des Religionsbegriffs zu Beginn der zwanziger Jahre kann man daraus ersehen, daß er auch bei solchen Autoren ganz selbstverständlich benutzt wird, die später zur Entstehung der dialektischen Theologie beigetragen und sie eine gewisse Zeit lang und in gewissen Grenzen selbst vertreten haben, nämlich Rudolf Bultmann und Friedrich Gogarten.

Interessant ist, daß sich *Bultmann* sehr weitgehend mit den Positionen Schleiermachers identifiziert; speziell formuliert er die These: „Ganz selbstverständlich ist Religion *Privatsache* und hat *mit dem Staat nichts zu tun*", wozu er ein ausführliches Schleiermacherzitat anführt[20]. Der hiermit offen ausgesprochene Dualismus, nämlich die Trennung von Religion als Privatsache und öffentlichem Leben (aufgrund einer Reduktion der Religion auf die Innerlichkeit), muß zu den wesentlichen Merkmalen der Religion gerechnet werden. Diesem Ansatz ist Bultmann in seiner Theologie treu geblieben, wenn er z. B. in der „Theologie des Neuen Testaments" die Frage nach dem historischen Jesus als für den Glauben und damit die Theologie unwichtig ausklammert.

[19] Das Heilige (München 1971) 6, vgl. 72 u. 78.

[20] Religion und Kultur, in: J. Moltmann (Hrsg.), Anfänge der dialektischen Theologie II (München ^{2}1967) 20 f.; zum folgenden vgl. Theologie des NT (Tübingen ^{4}1961) 1 f.; Geschichte und Eschatologie (Tübingen ^{2}1964) 180 f.

Die darin liegende „Entweltlichung" und, wie man entsprechend sagen darf, „Entgeschichtlichung" des christlichen Glaubens ist Kennzeichen von „Religion".

Auch bei *Friedrich Gogarten* findet sich zunächst ein ausdrücklicher Gebrauch des Religionsbegriffs, verbunden mit dem Leitmotiv seiner späteren Theologie, nämlich der Frage nach dem Verhältnis von Religion und Kultur bzw., wie es später heißt, von Glaube und Kultur[21]. Der liberalen Theologie bleibt Gogarten verpflichtet vor allem durch die Trias „Subjektivität", „Innerlichkeit" und „Weltlosigkeit", die gleichermaßen Kennzeichen der Religion sind.

Diese systematischen Hinweise sollten darauf aufmerksam machen, daß unter Berufung auf Bultmann und besonders Gogarten – im Rahmen dieser Ansätze durchaus konsequent – der Versuch gemacht werden konnte, sich in der Religionspädagogik von der „evangelischen Unterweisung" zu trennen und sich zu einem von der Schule her begründeten Religionsunterricht zurückzuwenden.

Durchgängig und ausdrücklich hat dann *Paul Tillich* das Thema Religion beibehalten, und zwar nicht nur in frühen religionsphilosophischen Schriften, sondern auch in Schriften nach dem Zweiten Weltkrieg. Zu berücksichtigen ist dabei allerdings, daß die Theologie Tillichs seit 1933 in den USA konzipiert wurde, wo die Tradition der natürlichen Theologie ungebrochen weiterbestand und eine Rezeption der dialektischen Theologie Karl Barths im wesentlichen nur innerhalb dieser Begrenzung erfolgte. Freilich dürfte Tillich an dieser Entwicklung nicht unbeteiligt gewesen sein.

Für Tillich ging es durchgängig darum, die Relation zwischen Glaube und Welt, zwischen Religion und Kultur zu bestimmen. Religion ist dabei „Richtung auf das Unbedingte, Kultur ist Richtung auf die bedingten Formen"[22]. Tillich bestimmt die Relation von Religion und Kultur in Übernahme der Relation von Gehalt und Form: *„Im kulturellen Akt ist das Religiöse also substantiell; im religiösen Akt das Kulturelle formell.* Kultur ist der Inbegriff aller geistigen Akte, die auf Erfüllung der einzelnen Sinnformen und ihre Einheit gerichtet sind. Religion ist der Inbegriff aller geistigen Akte, die auf Erfassung des unbedingten Sinngehaltes durch die Erfüllung der Sinneinheit hindurch gerichtet sind."

Die Verschränkung, die Einheit von Religion und Kultur entspricht also der von Gehalt und Form, so daß die Kultur „substantiell, aber nicht intentional religiös ist" und der kulturelle Akt den „unbedingten Sinn" in sich enthält, während der religiöse Akt sich „nicht anders auf den unbedingten Sinn richten (kann) als durch die Einheit der Sinnformen hindurch", d. h. durch die Kultur als Form der Religion hindurch. Die Religion selbst ist *„Richtung auf das Unbedingte"*. Dabei geht es hier ganz aus-

[21] F. Gogarten, Krisis unserer Kultur, in: J. Moltmann (Hrsg.), a. a. O.; vgl. F. Gogarten, Der Mensch zwischen Gott und Welt (Stuttgart [4]1967); zum folgenden vgl. R. Weth, Gott in Jesus (München 1968) 298 ff.; E. Lessing, Das Problem der Gesellschaft (Gütersloh 1972) 35 ff.

[22] Religionsphilosophie (Urbanbücher 63, Stuttgart 1963) 44 f.; die Belege der späteren Aussagen s. in: Ges. Werke V 101, 32, 39 ff., 52 f.; X 301; In der Tiefe ist Wahrheit (Stuttgart 1962) 97.

drücklich um das „Unbedingte" oder, wie es synonym heißen kann, um den „unbedingten Sinn" bzw. den „Sinngrund".

In späteren Schriften wird die Grundaussage der „Religionsphilosophie" über die Religion, wenn auch nicht in der dortigen Kompliziertheit, beibehalten und in vielen Wendungen wiederholt. Religion wird bestimmt als „reines Ergriffensein von dem Unbedingten, Seinsjenseitigen, von dem, was dem Sein Sein und dem Sinn Sinn gibt", als die Frage nach dem Sinn des Lebens, als eine „Funktion des menschlichen Geistes", näherhin als die „Dimension der Tiefe in allen Funktionen des menschlichen Geisteslebens", schließlich „im weitesten und tiefsten Sinn" als *„das, was uns unbedingt angeht"*. Hier sind – stichwortartig aufgeführt – die gängigen, seither ständig wiederholten Angaben der Religion als Dimension der Tiefe, als Unbedingtes, als Frage nach dem (unbedingten) Sinn, als das, was uns unbedingt angeht, genannt.

Wenn man auch unterstellen kann, daß Tillich und seine (amerikanischen) Hörer bzw. Leser unter dieser Beschreibung etwas gedacht und dem vorausliegend wohl auch erfahren haben, scheinen diese Aussagen wenigstens im anderen Denk- und Erfahrungskontext als formal und merkwürdig inhaltsleer. Für Tillich aber ist Religion jener Höhe- und Zielpunkt, um den es dem Menschen überhaupt geht. Das Religionsthema ist so durchgängig vorhanden, daß sich Aussagen über das „Ende der Religion", das Jesus als Christus *„ist"*, und zwar „jenseits von Religion und Irreligion", wie ein Fremdkörper ausnehmen. Deutlich ist, daß bis in die jüngste Vergangenheit hinein niemand theologisch bzw. (religions)philosophisch – was ja für Tillich im Grund dasselbe sein dürfte – so nachhaltig und stetig von Religion gesprochen hat wie eben Tillich.

Es ist keine Frage, daß hier für die Religionspädagogik hinreichende Anknüpfungsmöglichkeiten gegeben waren. Daß sich der Religionsbegriff Tillichs für bestimmte Interessen ganz besonders eignet, liegt auf der Hand, wurde doch nirgends wie hier die Differenz von Glaube und Welt überwunden.

5. Theologische Religionskritik

Berücksichtigt man die zuvor skizzierte Verbreitung und Dignität der Religion, in der Gebildete und liberale Christen sich trafen, wird man die Betroffenheit und Erschütterung am ehesten erfassen können, welche durch den Angriff *Karl Barths* auf die Religion ausgelöst wurde. Erst jetzt gab es eine radikale innertheologische „Religionskritik", die zweifellos eine Verschärfung jener Religionskritik war, die wenn auch nicht durch Ludwig Feuerbach, dem es doch selbst um die wahre Religion ging, sondern durch Karl Marx mit seiner Forderung der „Aufhebung der Religion als des *illusionären* Glücks des Volkes" begründet worden war. Es kann nicht verwundern, daß diese innerchristliche Religionskritik ungleich tiefer ging, insofern sie realisierte Erfahrungen und Einstellungen empfindlich traf und verletzte. Barth formulierte

diesen grundsätzlichen Protest gegen den Kulturprotestantismus und die liberale Theologie, indem er die paulinischen Aussagen über das jüdische Gesetz im Römerbrief mit der Religion parallelisierte: „Wer Gesetz, Religion, Erlebnis sagt, der sagt Erfahren, Wissen, Fühlen, Tun, ‚Werk' des Menschen." [23] Die Religion ist für Barth daher eben nicht „Voraussetzung und Bedingung des positiven Verhältnisses des Menschen zu Gott", sondern „der *Gegner*, der als treueste Freund verkappte *Gegner* des Menschen, die *Krisis* der Kultur *und* der Unkultur". Die Aussagen über die Religion lassen sich mit Barth für diese Zeit des Römerbriefs so zusammenfassen: „Die Wirklichkeit der Religion ist das Entsetzen des Menschen vor sich selbst. – *Jesus Christus* aber ist der neue Mensch jenseits des menschenmöglichen Menschen, jenseits vor allem des frommen Menschen."

Von dieser Einschätzung der Religion in Entsprechung zum jüdischen Gesetz ist ein beträchtlicher Weg bis zu den bekannten Aussagen über die Religion in der „Kirchlichen Dogmatik" (1938). In ihnen wird zwar die Religion ebenso scharf wie zuvor abgelehnt, wenn sie als „*die*" Angelegenheit des „*gottlosen* Menschen" bezeichnet wird; aber in Entsprechung zur Annahme des „Fleisches" wird nun auch von einer Annahme der Religion und in diesem Sinn von einer „religio vera" gesprochen: wie „von einem ‚gerechtfertigten Sünder'" kann nun von „wahrer Religion" geredet werden. Aber auch aufgrund dieser Annahme der Religion durch die Gnade Gottes ist Religion von sich aus eben Unglaube, Werk, so daß Barth auch hier das „sola gratia" durchzuhalten versucht unter Verzicht auf jeden Anknüpfungspunkt bei der Welt, beim Menschen.

Barths Vorstoß gegen die liberale Theologie als retrospektiv, als Rückzugsgefecht zum Zweck der Immunisierung christlichen Glaubens vor den Angriffen der Welt zu bezeichnen, kann nur auf gravierender Fehleinschätzung oder Unkenntnis der damaligen Situation beruhen; die Aussage von Gott als dem „ganz Anderen" dürfte nur zu berechtigt gewesen sein. Sie erforderte eine solche Intensität, daß Barth – aus der Entgegensetzung zur liberalen Theologie durchaus verständlich – im Hinblick auf die Offenbarung alles Weltliche und Menschliche zunächst rein negativ interpretierte. Für die zwanziger Jahre dürfte aber eine andere Aussageweise schon irreführend gewesen sein, hätte sie doch den Abbruch einer liberalen Konzeption von Religion und Christentum als unnötig erscheinen lassen können. Und wenn die politische Veränderung von 1933 die Theologie Barths in gewisser Weise hilflos traf – hatte doch Barth die Frage nach der Welt theologisch faktisch ausgeklammert –, so traf sie eine liberale Konzeption nicht nur hilflos, sondern lieferte sie aufgrund einer verbreiteten lutherischen Interpretation von den Zwei Reichen dem Dritten Reich aus. Freilich ist der Einspruch Barths auch heute noch bedeutsam, wenn man berücksichtigt, daß nun eine auf Barth beruhende, in gewisser Hinsicht tatsächlich einseitige „evangelische Unterwei-

[23] Römerbrief (2. Aufl. 1922, Zürich 1967), die Belege 104, 250 ff. – Die Zitate der Kirchlichen Dogmatik s. I 2, 323 f., 356.

sung" wieder rückgängig gemacht werden soll zugunsten (liberaler) Religionspädagogik.

Daß die Auseinandersetzung mit der Religion von *Dietrich Bonhoeffer* noch einmal über die Position Karl Barths grundlegend weitergeführt worden ist, wurde bislang faktisch noch nicht wahrgenommen, sah man Bonhoeffers Religionskonzeption doch mit der Barths eng verwandt. Richtig ist, daß Bonhoeffer angesichts seiner eigenen genuinen Kenntnis von Kulturprotestantismus und liberaler Theologie dem Protest Karl Barths auch und gerade in der Frage der Religion gefolgt ist; von früh an aber hat er über Barth hinaus darauf bestanden, daß angesichts des christlichen Glaubens, der etwas anderes ist als Religion, die Frage nach der Welt neu gestellt werden muß, um derentwillen der Kulturprotestantismus den christlichen Glauben zur Religion hatte werden lassen.

Für Bonhoeffer war dieses Thema so zentral, daß er ihm seine erste Vorlesung über „Die systematische Theologie des 20. Jahrhunderts" (1931/32) widmete, die eine einzige Auseinandersetzung mit dem Religionsthema der liberalen Theologie, hier speziell mit Ernst Troeltsch, Friedrich Naumann und Adolf von Harnack, war. Daß er die Religionsthematik bis zuletzt in seinen Gefängnisbriefen „Widerstand und Ergebung" mit jenen vielzitierten und meist unzutreffend interpretierten Aussagen über die Religionslosigkeit behandelte, unterstreicht die Bedeutung dieses Themas. Bis in diese späten Briefe hinein hebt Bonhoeffer hervor, daß Barth „als erster Theologe – und das bleibt sein ganz großes Verdienst – die Kritik der Religion begonnen hat", daß aber die Welt aufgrund des Barthschen „Offenbarungspositivismus", wie Bonhoeffer formuliert, „gewissermaßen auf sich selbst gestellt und sich selbst überlassen" bleibt[24].

Wenn Bonhoeffer schon in der ersten Vorlesung betont, daß das Wort „religio" erst in der Neuzeit den Rang eines Oberbegriffs erhalten hat, so wird diese Feststellung für den Religionsbegriff in den letzten Briefen eindeutig unterstrichen; Religion ist hier nämlich für Bonhoeffer nicht mehr wie für Barth ein „systematischer" Begriff (wie „Gesetz" oder „Fleisch"), sondern ein „geistesgeschichtlicher", nämlich die freilich verkürzte Ausprägung christlichen Glaubens speziell unter den Bedingungen der Neuzeit: Religion ist eine „geschichtlich bedingte und vergängliche Ausdrucksform", ein „Gewand", eine bestimmte, nämlich die „westliche Gestalt" des Christentums, die sich nun als eine „Vorstufe einer völligen Religionslosigkeit" erweist. Inhaltlich ist diese geistesgeschichtlich bedingte „Religion" bestimmt durch ein falsches Gottes- und Weltverständnis: Gott und Welt, Glaube und Vernunft sind in der Religion voneinander getrennt; Gott, jenseits der Grenzen unserer Erkenntnis (und damit unserer Welt) angesiedelt, ist nur „Arbeitshypothese", „Lückenbüßer", der in der Welt nicht mehr vorkommt, außer auf einem ausgesparten Raum, nämlich der Innerlichkeit des Menschen. In einer solchen Trennung von Gott und Welt, damit aber auch von Kirche und

[24] WE 184 f./312; das folgende ebd. 178 ff./304 ff., 219/359, 218/358.

Staat besteht für Bonhoeffer seit Schleiermacher der Grundfehler dessen, was so positiv „Religion" genannt worden war, nämlich die Beseitigung des Skandalons des christlichen Glaubens zugunsten eines Friedens zwischen Gott und Welt, der jeden Konflikt gegenüber der gottlosen, gleichwohl aber von Gott angenommenen Welt vermeidet.

Die Grundkennzeichen der Religion, nämlich „Metaphysik", „Innerlichkeit" und „Partialität", sieht Bonhoeffer allerdings aufgrund seiner Beobachtungen verschwinden: In diesem Sinn können die Menschen nicht mehr „religiös sein", so daß mit dem Heraufkommen einer „völligen Religionslosigkeit" zu rechnen ist. Angesichts der Struktur des Religionsbegriffs ist damit aber nicht das Verschwinden jedes (von Gott geschenkten) Glaubens an Gott, sondern die Gewinnung einer neuen Gestalt dieses Glaubens unter den Bedingungen einer anderen, auf die „Neuzeit" folgenden Zeit gemeint. Ob diese „Religionslosigkeit" inzwischen eingetreten ist, wird man wenigstens in der konkreten Hinsicht bejahen müssen, als Religion im Sinn von „Innerlichkeit" und „Erlebnis", wie sie stellvertretend für eine Epoche in den angeführten Zeugnissen deutlich wurde, sowohl innerhalb wie außerhalb des Protestantismus vorüber ist und auch von gegenwärtigen Vertretern der Religion nicht mehr beschworen wird. Ist also vor allem jener Aspekt der persönlichen Erfahrung der Religion vorbei, so nicht der liberale Versuch, „im Streit von Kirche und Welt den von der Welt diktierten – relativ milden – Frieden" wieder zu erneuern, den Barth aufkündigte und dessen Erneuerung Bonhoeffer für ausgeschlossen hielt.

Statt dessen ging es für Bonhoeffer in seinem Plädoyer für diese religionslose, die liberale Aussöhnung von Glaube und Welt hinter sich lassende Gestalt christlichen Glaubens darum, daß zwischen Glaube und Welt, zwischen Kirche und Staat eine „polemische Einheit" besteht[25], daß zwischen ihnen eine Spannung das Normale und nicht das zu Eliminierende ist, daß aber in dieser Spannung gleichwohl eine Förderung des gegenseitigen Wohls zu sehen ist. Zwischen den von Bonhoeffer sogenannten falschen, nämlich als „Religion" zu bezeichnenden Alternativen wie Säkularismus und Mönchtum, Weltverfallenheit und Weltflucht, Kompromiß und Schwärmerei, Kulturprotestantismus und Pietismus muß wie zwischen Skylla und Charybdis der Weg des christlichen Glaubens in dieser Welt gesucht werden.

6. Interessen und Konsequenzen der religionspädagogischen Repristination der Religion

Auf dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen muß der Versuch doch sehr nachdenklich stimmen, vom Religionsbegriff Paul Tillichs her nun den Religionsunterricht zu begründen, wie dies als einer der ersten Hubertus Halbfas und später vor allem Siegfrid Vierzig für das Pädagogisch-theologische Institut Kassel unternommen ha-

[25] Ethik (München ^{6}1963) 212; die Belege zum folgenden bei E. Feil, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers (München ^{2}1971) 258 ff., 307 f.

ben[26]. Bei beiden nimmt die Angabe der Religion als das „Ergriffensein von dem, ‚was uns unbedingt angeht'", eine zentrale Stellung ein. Seither hat die Übernahme des Tillichschen Religionsbegriffs weiter zugenommen, bis sie nun auch in die Vorlage zum „Religionsunterricht in der Schule" der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland eingegangen ist: Die Begründung des Religionsunterrichts aus der Sicht der Schule versteht „Religion" als „‚Weltdeutung' oder ‚Sinngebung' durch Transzendenzbezug", um nach der Aufzählung einzelner Themen im Rahmen der Sinnfrage resümierend festzustellen: „Die ganze Tagesordnung der Welt kann in diesem Sinn ‚unbedingt angehen' und bedingungslos herausfordern. Die ‚religiöse' Dimension solcher Situationen und Erfahrungen ausklammern, hieße den Menschen verkümmern lassen."[27] Unverkennbar verbirgt sich hinter dieser Charakterisierung der Religionsbegriff Paul Tillichs.

Die besondere Problematik dieses Religionsbegriffs wie seiner Tradition überhaupt liegt in der in ihm vorgenommenen Trennung von Religion und Kirche. Darum geht es bereits bei Johann Jakob Semler in seiner für uns zunächst mißverständlichen Unterscheidung von „öffentlicher Religion" und „Privatreligion": Gegenüber der an Kirche gebundenen „öffentlichen Religion" ist die „Privatreligion", die Semler konstituieren will, eine von (empirischer) Kirche gelöste, an keine „Lehrordnung" gebundene, direkt auf Gott bezogene Religion[28]. Die Unterscheidung von „Christentum" und „Kirche", derzufolge man sehr wohl Christ sein kann, ohne einer Kirche anzugehören, darf als Hintergrund des Interesses an Religion niemals vergessen werden. Wenn im Verlauf des 19. und 20. Jahrhunderts die „Privatreligion" Semlers zur Religion als „Privatsache" geworden ist, realisiert in der Innerlichkeit, so hat sich die Unkirchlichkeit bzw. Kirchenlosigkeit dieser rein privaten, subjektiven, innerlichen Religion durchgehalten, wie Tillich zeigt: „Nicht bürgerliche Autonomie, aber auch nicht kirchliche Heteronomie – beides gehört zusammen –, sondern Theonomie, freie Hinwendung der zeitlichen Formen zum Ewigen ist das Ziel."[29]

Die Verwendung des Religionsbegriffs aus dieser Tradition des Protestantismus bringt mindestens die Gefahr einer völligen Trennung des Religionsunterrichts von der Kirche mit sich, wenn sie nicht von vornherein in der Absicht einer solchen Trennung geschieht. Aufgrund einer solchen Trennung erübrigt sich dann zusammen mit der Frage nach der Konfessionalität eines solchen rein schulischen Unterrichts zugleich auch die Frage der Ökumenizität, ganz abgesehen davon, daß man sich von diesem Religions-

[26] H. Halbfas, Fundamentalkatechetik (Düsseldorf ^{3}1970) 25, 27, 220; ders., Aufklärung und Widerstand (Düsseldorf 1971) 92, 107; vgl. auch in: Informationen 4 (1972) H. 1, 4; Siegfried Vierzig: ebd. 1 (1969) H. 2, 9; 2 (1970) H. 1/2, 10.

[27] 1. Fassung in: Synode 5/1973, 1–14; 2. Fassung: ebd. 4/1974, 9–28, vgl. jeweils 2.3; in der 2. Fassung stehen die Aussagen über Religion im Sinn Tillichs durch Änderung der Überschrift im Abschnitt „Religionsunterricht aus der Sicht der Schule".

[28] Vgl. den Text bei T. Rendtorff, Kirche und Theologie (Gütersloh ^{2}1970) 37; diese Arbeit ist generell für diese Problematik heranzuziehen.

[29] Ges. Werke X 91 f.

unterricht als ordentlichem, d. h. für alle verpflichtenden Lehrfach nicht abmelden kann. Ob dieser Religionsunterricht damit nicht zugleich ein Stück „Religionsfreiheit" aufgibt, insofern der Schüler sich der Tradition der „Religion" nicht entziehen kann, die zwar „Atheisten", nicht aber „Unreligiöse" zuläßt?

Die Trennung von Kirche und Religionsunterricht, die ja nur Spezialfall der generelleren Trennung von Kirche und Staat sowie der generellen von Glaube und Welt (bzw. Vernunft, Geschichte) ist, war ja vom Kulturprotestantismus durchaus intendiert. Mit der Forderung der Trennung von Kirche und Staat wurde freilich zugleich das Bündnis von Thron und Altar grundgelegt, insofern der Christ in weltlich-politischen Dingen nicht vom Glauben her, sondern rein weltlich entscheiden mußte; dadurch entfiel jede aus dem Glauben folgende Distanz zum Staat, so daß der Christ zum reinen Staatsbürger wurde, worin ihn jene Forderung nach Gehorsam gegenüber der Obrigkeit bestärkte, die in der lutherischen Tradition tief verwurzelt war[30]. Diese Konsequenz der Forderung der Trennung von Kirche und Staat wollte und konnte man freilich nicht reflektieren, weil wegen der postulierten Trennung von Glaube und Vernunft schon die theologische Frage einer folgenden Vermischung von Glaube und Welt, wie sie im Bündnis von Thron und Altar geschah, ausgeschlossen war. All diese dualistischen Konzepte und Realisierungen sah man letztlich begründet in der Zwei-Reiche-Lehre Luthers.

Gegenüber einer solchen Trennung zweier Bereiche geht es freilich um eine wenn auch spannungsvolle Einheit beider aufgrund einer wechselseitigen Bezogenheit aufeinander, in der weder Staatskirche bzw. Kirchenstaat einerseits noch eine solche „Neutralität" des Staats andererseits realisiert werden soll, die de facto die Beseitigung des christlichen Glaubens intendiert. Entsprechend kann weder die Begründung des Religionsunterrichts allein von der Kirche noch allein von der Schule her genügen. Fundament und Prüfstein für die Verhältnisbestimmung von Glaube und Welt, Kirche und Staat sowie schließlich auch von Religionsunterricht und Schule kann daher theologisch nicht die „Religion", die Frage nach dem, „was uns unbedingt angeht", die Frage nach dem „Sinn" oder der „Transzendenzbezug" sein, wie es auch in der Synodenvorlage geschieht, sondern allein die Frage nach Jesus Christus[31]. Daß unter heutigen Bedingungen einfach die überkommene Verhältnisbestimmung vor allem von Kirche und Staat, deren sensibler Indikator die von Kirche und Schule ist, weiter tradiert werden soll, ist restaurativ, noch restaurativer aber ist der Rückgriff auf Positionen des 19. Jahrhunderts, wie sie mit der Aufnahme des protestantischen Religionsbegriffs unvermeid-

[30] Vgl. Die Theologie Dietrich Bonhoeffers, 260 ff.

[31] Es gibt zu denken, daß die Synodenvorlage von Jesus Christus erst 2.4.2 der 1. bzw. 2.5.2 der 2. Fassung spricht, und hier nur in einem in letzterer nicht mehr kenntlichen Zitat aus einer Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz. Auch der neu eingefügte Abschnitt 2.4 über den „Religionsunterricht aus der Sicht der Theologie" enthält keinen christologischen Akzent, ein Indiz dafür, wieweit die Vorlage von der Konzeption von Religion bestimmt ist, deren Problematik sie nicht kennt oder verkennt. Eine grundlegende Korrektur dürfte unerläßlich sein, was diese Fundierung angeht. Damit soll freilich nicht der Versuch rückgängig gemacht werden, sich der Situation der Schule zu stellen.

lich gegeben sein dürften. Nicht Religion, sondern allenfalls der christliche Glaube kann heute Impetus oder Provokation sein.

Zu meinen, vorhergehende Ausführungen plädierten dafür, alles beim alten zu lassen, ist schon deswegen nicht möglich, weil ein Arrangement zwischen Kirche und Schule ja eben nicht „Einflußnahme" von Kirche auf die Schule sein kann, sondern von der Kirche eine angemessene Einstellung zur Schule verlangt, was ja gravierende Rückwirkungen auf die Kirche hat, muß sie doch die Wirklichkeit der Schule grundlegend berücksichtigen. Insofern enthält der Vorschlag zum Verzicht auf „Religion" als einer Fiktion, da der Religionsbegriff das frühere Erfahrungsäquivalent nicht mehr bei sich hat, nicht nur einen schulkritischen, sondern ebensosehr einen kirchenkritischen Aspekt: Christlichen Glauben in heutiger Schule fern aller Indoktrination oder Privilegierung darzustellen, wird nicht möglich sein ohne einschneidende Korrekturen. Es wird etwas kosten, wenn Kirche nur dann Kirche ist, „wenn sie für andere da ist", und wenn sie an den weltlichen Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftslebens teilnehmen muß, „nicht herrschend, sondern helfend und dienend" [32]. Dies wäre nach Bonhoeffer die einer religionslosen Zeit angemessene Gestalt der Kirche.

[32] WE 261/415.

Albert Stüttgen

Unbedingtheit oder Anpassung?

Eine Überlebensfrage für den christlichen Glauben

Ist der Glaube in seiner Existenz ernsthaft bedroht? Wer darauf antworten will, wird sich zuvor besinnen müssen, auf welcher Ebene er argumentieren möchte. Drei verschiedene Ausgangspunkte bieten sich an.

Was erscheint bedrohlich?

Am handgreiflichsten ist die Ebene äußerer Fakten, die sich statistisch ermitteln lassen. Auf der einen Seite wird man hinweisen auf die noch immer stattliche Zahl von Kirchenbesuchern. Keine andere weltanschaulich orientierte Institution in der westlichen Welt kann vergleichbare Zahlen aufweisen. Auf der anderen Seite aber läßt sich ein rapider Rückgang nicht nur der Kirchenbesucher, sondern auch der Priester, Ordensleute und Religionslehrer verzeichnen. Das wird auch seitens der kirchlichen Institution nicht in Abrede gestellt. Der diesjährige Fastenhirtenbrief des Bischofs von Limburg gibt unter dem kritischen Titel „Gemeinden von heute, Gemeinden für morgen?" zu Beginn eine ebenso ehrliche wie alarmierende statistische Bestandsaufnahme: Die Abnahme der Gottesdienstbesucher innerhalb der letzten zehn Jahre beträgt danach 21 Prozent. Dem Abgang von jährlich 10 bis 15 Priestern aus der Limburger Diözese stehen weniger als 5 Neupriester gegenüber. Der Nachwuchs an Religionslehrern ist um 50 Prozent zurückgegangen; eine wachsende Zahl von Lehrern mit Lehrbefähigung in Religion will in diesem Fach nicht mehr unterrichten, so daß nicht einmal mehr die Hälfte der vom Staat in den Schulen vorgesehenen Religionsstunden erteilt werden können. Legt man Maßstäbe der deutschen katholischen Synode zugrunde, so ergibt sich ein noch bedenklicheres Bild: In ihren jüngsten Beschlüssen vom Mai dieses Jahres sieht diese Synode den wöchentlichen Sonntagsgottesdienst für Katholiken weiterhin als verpflichtend an. Dieser Forderung steht nach letzten Schätzungen eine Zahl von nur noch 15 Prozent regelmäßiger Gottesdienstbesucher gegenüber. Es ist kaum zu erwarten, daß der genannte Synodenbeschluß an diesen Zahlen etwas ändern wird. – Auf die Verhältnisse innerhalb der evangelischen Kirche wird hier nicht im einzelnen eingegangen. Der allgemeine Rückgang ist dort nicht weniger spürbar.

Inwieweit christlicher Glaube von seiner Existenz her bedroht ist, läßt sich auch im Rahmen einer geistesgeschichtlichen Betrachtung diskutieren. Sie beleuchtet Gründe

und Hintergründe der soeben aufgeführten Fakten. – Innerhalb der abendländischen Tradition ist die beherrschende Position des Christentums unbestreitbar. Keine andere weltanschauliche Richtung hatte bis in die Gegenwart hinein einen vergleichbaren Einfluß auf das Denken und die Lebensgestaltung der europäischen Völker. Erst innerhalb der letzten 30 Jahre entwickelte sich der Marxismus lawinenartig zu einer ähnlich umfassenden Bewegung, die zunehmend an Boden gewinnt. Es hat heute den Anschein, als ob die Überlebensfrage christlichen Glaubens davon abhängt, inwieweit sich dieser Glaube dem Marxismus gegenüber als überlegen erweist. Die Bedrohung christlichen Glaubens, die in unseren Tagen in ihrem ganzen Umfang sichtbar wird, verweist indessen auf ein historisch weiter zurückgreifendes Faktum: das Auseinanderklaffen christlicher Tradition und moderner Entwicklung in den Bereichen von Philosophie, empirischer Wissenschaft und Politik. Dieser Riß, beginnend mit dem Zeitalter des Galilei, brachte vornehmlich die katholische Kirche in Isolierung.

Die Frage, ob die Existenz christlichen Glaubens bedroht ist, kann schließlich auf einer dritten Ebene erörtert werden, nämlich aus dem immanenten Verständnis dieses Glaubens selbst. Für den, der sich noch Christ nennt, dürfte es der zentrale Ausgangspunkt einer möglichen Antwort auf diese Frage sein. Aber kann ein Christ überhaupt diese Frage ernsthaft stellen? Gehört zum Christsein nicht die Sicherheit, daß dieser Glauben, der sich in der Kirche manifestiert, aller möglichen Bedrohung standhalten wird? Wird diese Sicherheit nicht garantiert in zahlreichen Stellen des Neuen Testaments, insbesondere in dem an Petrus gerichteten Wort des Matthäus-Evangeliums, daß die Mächte der Hölle die Kirche als Glaubensgemeinschaft nicht überwältigen werden (Mt 16, 18)? Diese Frage muß vorab entschieden werden, sofern überhaupt die Möglichkeit bestehen soll, daß ein Christ ernsthaft eine Bedrohung des christlichen Glaubens ins Auge fassen kann.

Man wird davon ausgehen müssen, daß auch diese, wie alle anderen Aussagen der Bibel, eine Glaubensaussage ist. Als solche formuliert sie keine objektive Tatsachenwahrheit, die Anerkennung erzwingt, weil sie nachprüfbar ist. Eine Glaubensaussage bezieht sich auf einen noch nicht abgeschlossenen Prozeß, von dem noch etwas erwartet wird. Sie ist daher zugleich weniger und mehr als eine bloße Information: weniger, insofern sie keine unabhängig vom jeweiligen Sprecher und seinen Zuhörern gegebene Tatsache ausspricht – mehr, insofern sie nicht nur etwas Inhaltliches mitteilen, sondern den Zuhörer zugleich in eine Erwartungshaltung bringen will. Was inhaltlich mitgeteilt wird, wird erst in vollem Sinn verstanden, wenn eine entsprechende Erwartung realisiert wird. Ein Glaubenssatz ist mithin immer auch eine Aussage, die einer Hoffnung Ausdruck gibt und diese Hoffnung vermitteln will. Zugleich sucht sie den Zuhörer oder Leser zu einem bestimmten Handeln zu ermutigen. Es geht also nicht nur um eine bestimmte Haltung oder innere Verfassung, sondern damit zugleich um ein Handeln in bestimmter Richtung. Der Glaubende und Hoffende im Sinn der Bibel steht immer im Begriff, handelnd etwas zu verwirklichen. Der Ungläubige wäre von hier aus gesehen derjenige, der die Hände in den Schoß legt und die Dinge laufen läßt – möglicher-

weise sogar deshalb laufen läßt, weil er ja „glaubt", daß alles auch ohne sein Zutun einen guten Ausgang nimmt.

Ein Satz wie der genannte, daß die Mächte der Hölle die Kirche nicht überwältigen werden, würde mißverstanden, wenn er als absolute Sicherheitsgarantie aufgefaßt würde, angesichts derer der eigene Einsatz relativ belanglos erscheint. Dieser Satz ist nicht an solche gerichtet und wird auch nicht von solchen verstanden, die sich dessen, was der Glaube erwartet, sicher sind. Er richtet sich an die und wird nur von denen verstanden, die noch beunruhigt sind angesichts ihrer Erwartung, und infolgedessen nach Wegen suchen, entgegen allem Augenschein dieser Aussage zur Erfüllung zu verhelfen. Für solche erscheint das, was der Glaube als Hoffnung artikuliert, immer zugleich auch bedroht. Damit ist auch immer der Glaubensvollzug selbst bedroht, da der Glaubende sich immer wieder vor die Frage gestellt sieht, ob er angesichts bestimmter negativer Erfahrung noch glauben kann. – Die eingangs gestellte Frage, ob der Glaube ernsthaft bedroht ist, kann also sehr wohl von einem Christen selbst noch gestellt werden. Man wird nach den letzten Überlegungen sogar sagen müssen, daß gerade ein Christ sich von dieser Frage in besonderer Weise betroffen weiß.

Dasjenige aber, was diesen Glauben bedroht, ist immer zugleich eine Erfahrung, die der Christ mit anderen teilt, die sich aufgrund dieser Erfahrung nicht zum Glauben entschließen können. Dazu gehört u. a. die zu Beginn zunächst erörterte äußere Situation der Kirche, die nicht dazu angetan ist, Zuversicht zu vermitteln. Es gehört schließlich dazu der geschichtliche Hintergrund, von dem her gesehen die prekäre Lage, in der sich die Kirche gegenwärtig befindet, verständlich erscheint.

Kirchengeschichtlich gesehen ist, wie bereits angedeutet wurde, die neuzeitliche Entwicklung gekennzeichnet durch ein Auseinandertreten tradierten christlichen Glaubens und moderner Welterfahrung. Das sogenannte christliche Mittelalter wußte noch ein schöpferisch-progressives Denken, in dem jede neue Welterfahrung ihren Niederschlag findet, mit christlicher Tradition zu verbinden – angefangen von der Philosophie und Theologie eines Thomas von Aquin im 12. Jahrhundert bis zu den schon teilweise neuzeitlich erscheinenden denkerischen Ansätzen des Nikolaus von Cues im 15. Jahrhundert. Seit dem Tridentinum aber gewinnt vor allem innerhalb der katholischen Kirche eine primär konservierende Tendenz gegenüber einer schöpferisch weiterführenden an Boden. Sie erreicht im 19. Jahrhundert ihren Höhepunkt. Die kühnen Wegbereiter neuzeitlicher Welterfahrung innerhalb von Kunst, Philosophie und Wissenschaft sahen sich einer Kirche gegenüber, die sich zunehmend in starren Doktrinen verfestigte, statt bemüht zu sein, die neue Welterfahrung in sich aufzunehmen, um so dem christlichen Glauben neue Impulse zu vermitteln.

Das allmähliche Versiegen neuer geschichtsmächtiger Lebensquellen, die das mittelalterliche Glaubensverständnis entscheidend mitgeprägt hatten und teilweise auch noch in der Gegenreformation wirksam waren, führte Schritt für Schritt zu einer inneren Auszehrung christlichen Glaubens und zur Erstarrung der Formen, in denen er sich manifestierte. In der in erster Linie auf Verteidigung ausgerichteten Strategie der

Kirche ging unterderhand das verloren, was verteidigt werden sollte, nämlich ein lebendiger Glaube. Van de Pol bezeichnet zutreffend die römische Zentralgewalt als eine geistige Macht, „die in ihrem lobenswerten und von tiefem Verantwortungsbewußtsein getragenen Streben, die Substanz des Glaubensinhalts vor Angriffen in jeder Form zu bewahren, alles getan hat, um die für jeden Fortschritt notwendige geistige Freiheit zu hemmen und jede Erneuerung des christlichen Denkens so lange wie möglich hintanzuhalten." [1]

Zur Frage der Glaubenssubstanz

Christlicher Glaube ist stets auf zweifache Weise bedroht: einmal, indem die Substanz seiner Aussage verlorengeht, zum anderen, indem diese Substanz in bestimmten Formen erstarrt. Wie aber soll man dieses Substanzielle bestimmen, ohne es in der Denkweise eines bestimmten Volkes und einer bestimmten Zeit zu formulieren? Um diese zentrale Frage kreist unser Thema: „Unbedingtheit oder Anpassung?"

Zur Substanz christlichen Glaubens gehört ohne Zweifel ein bestimmtes mitmenschliches Verhalten. Es kann in bestimmten Handlungsanweisungen oder Geboten formuliert werden. Darin manifestiert sich der Glaube noch relativ unabhängig von einer bestimmten geschichtlichen Zeitsituation. Eine Aussage wie die: Du sollst Deinen Nächsten lieben wie Dich selbst, wird heute noch wie vor 2000 Jahren unmittelbar verstanden.

Anders aber steht es mit dem theologischen Hintergrund, von dem her diese Forderung verständlich wird. Wenn ich von einem Glaubensverständnis spreche, so kann dieser Hintergrund wohl kaum ausgeklammert werden. Andernfalls degradiere ich das christliche Liebesgebot zu einer abstrakten Gesetzesnorm, die seinem Sinn zuwiderläuft: Dieses Gebot soll ja gerade einen äußeren Gesetzeskanon ablösen, der ohne Rücksicht darauf gebietet, ob ich aus tieferer Einsicht handeln kann oder nicht. Im Sinn dieses neuen umfassenden Gebots zu handeln heißt nichts anderes, als aus tieferer Überzeugung zu handeln. Diese Glaubensüberzeugung hat man aber ebenfalls in festen Formeln – sogenannten Dogmen – ein für allemal zu formulieren versucht. Man erkannte nicht, daß sie in der Abstraktheit einer angeblich überzeitlichen Formulierung ihre Lebens- und Überzeugungskraft einbüßte. Denken wir etwa an Formeln wie diese: „Jesus ist Gottes eingeborener Sohn", „er ist vom Himmel herabgestiegen", „er hat Fleisch angenommen durch den Heiligen Geist", „er sitzt zur Rechten des Vaters". Wer heutzutage zur Weckung oder Stärkung des Glaubens solche dogmatische Sätze aufzählt und diese Aufzählung für ein Bekenntnis des Glaubens hält, verhindert möglicherweise einen lebendigen Glauben. Er muß damit rechnen, gerade bei wachen und aufnahmebereiten Zeitgenossen Gleichgültigkeit oder gar Abneigung zu erzeugen. Er muß sich darüber hinaus fragen lassen, ob er mit seinem angeblichen Bekenntnis wirk-

[1] Van de Pol, Das Ende des konventionellen Christentums (Wien, Freiburg, Basel 1967) 87.

lich lebendigen Glauben dokumentiert oder nicht vielmehr angelernte Glaubensgewohnheiten.

Warum muß damit gerechnet werden? Weil lebendiger Glaube immer aus der Mitte lebendigen Denkens und Auffassens entspringt, das seinerseits entscheidend geprägt ist von der jeweiligen geschichtlichen Situation, bzw. dem ihr zugehörigen Denkhorizont. Das gilt auch für das Glaubensbekenntnis der ersten nachchristlichen Jahrhunderte, deren Glaubensaussagen uns überliefert sind. Über die Herkunft entsprechender Glaubenssätze und Vorstellungen aus dem jüdischen bzw. griechischen Denken ist inzwischen so viel gesagt worden, daß es nicht mehr erforderlich ist, das hier im einzelnen aufzuzeigen[2]. Es soll in diesem Zusammenhang nur hervorgehoben werden, daß das Selbstverständnis des Menschen über die Zeit der ersten und ihnen unmittelbar nachfolgenden Glaubenszeugen hinaus geschichtlichen Wandlungen unterlag, die von nachfolgenden Philosophen, Theologen, Künstlern und anderen kulturschöpferisch Wirkenden angebahnt wurden. Es wird dabei an ein Selbstverständnis gedacht, das hinausreicht über eine spezifische Weltanschauung, Philosophie oder Religion und als übergreifender Denkhorizont allen besonderen Weltanschauungen, Philosophien, Religionen und Kunstrichtungen einer Zeit eigen ist[3]. Eine Theologie, die demgegenüber in einer bestimmten Denkform verharrt, ist in einem schlechten Sinn abstrakt: sie abstrahiert von dem jeweiligen, immer geschichtlich geprägten Lebensstrom, aus dem auch der Glaube immer wieder neu belebt werden muß, wenn er mehr sein will als eine angelernte Doktrin.

Andererseits muß die Rede von christlichem Glauben eine durch die Jahrhunderte sich durchhaltende Identität verbürgen, aufgrund deren man von einer christlichen Tradition sprechen kann. Die bloße Tradierung von ethischen Forderungen würde, wie bereits festgestellt, nicht ausreichen. Es geht vielmehr zugleich um ein Sinnverständnis, aus dem diese Forderungen sich ergeben. Wenn aber ein entsprechender Sinn durch theologische Dogmen nicht gewährleistet wird, da eine wirkliche Erfassung des ehemals dogmatisch Formulierten sich immer nur in je neuen geschichtlichen Denkhorizonten vollziehen kann, ist die Frage nach dem „Unbedingten" christlichen Glaubens so schwer zu beantworten.

Die neutestamentlichen Schriften sprechen vom „Geist", der als lebendige und zugleich lebenspendende Kraft in die Wahrheit des Glaubens einführt und damit die Fortführung des Glaubens im geschichtlichen Wandel sowie ein Bewußtsein der Zusammengehörigkeit der Christen bewirkt. Man wird die Kirchengeschichte seit ihren Anfängen als unentwegten Versuch ansehen müssen, diesen „Geist" dingfest zu machen, und zwar in Glaubensformeln und Ritualen. Dieser Versuch erscheint verständlich aus dem Verlangen nach Sicherheit innerhalb einer Welt, in der unterschiedliche Auffassungen aufeinandertreffen. Diese Situation legt es nahe, sich hinter einer ein für allemal gesicherten Phalanx zu verschanzen.

[2] Vgl. u. a. L. Dewart, Die Zukunft des Glaubens (Einsiedeln, Zürich, Köln 1968).
[3] Vgl. J. B. Metz, Christliche Anthropozentrik (München 1962).

Aber gerade gegen dieses Sicherheitsdenken, das sich im Verhältnis zu Andersdenkenden primär in ängstlicher und feindseliger Abwehrhaltung dokumentiert, hat sich der Jesus des Neuen Testaments ausgesprochen. Seine Botschaft vom Reich Gottes ist gekennzeichnet durch unvoreingenommenes Zugehen auf die Menschen anderer Nationalität und anderer Weltanschauung. Der Gott, den er verkündet, ist der Gott-Vater: Er spricht auch denen das Heil zu, von denen sich die Vertreter einer strengen Orthodoxie absetzen, indem sie sich auf den Buchstaben einer sogenannten reinen Lehre und zugehöriger Gesetze berufen. Die neue Kirche aber beginnt bald nach ihren Anfängen selbst damit, den Glauben in Formeln zu fassen und zu systematisieren. Sie suchte handhabbare Unterscheidungsmerkmale, mittels derer man sich der Rechtgläubigkeit versichern zu können glaubte. Das aber erscheint gegenüber dem Verhalten und der Verkündigung Jesu als fragwürdig.

Was aber ist der sich durchhaltende Geist christlicher Tradition? Er dokumentiert sich pauschal gesprochen zunächst im Bekenntnis zur Botschaft und Person Jesu. Diese Botschaft fand ihren für uns ursprünglichsten Ausdruck in den neutestamentlichen Schriften sowie ihrer Interpretation und Aufnahme im „Geist" einer jeden neuen geschichtlichen Epoche. Wenn bereits innerhalb des Neuen Testaments unterschiedliche Auffassungen der ersten Zeugen nebeneinander stehen, so kann das als Ermutigung aufgefaßt werden, auch weiterhin auftretende unterschiedliche Auffassungen zu tolerieren.

Bei allen Unterschieden vertreten die ersten Berichterstatter gemeinsam die Botschaft von einem Gott, der die Menschen voraussetzungslos liebt und auf sie zugeht und ihr Heil im Auge hat. Daran glauben aber heißt immer auch, in ähnlichem Geist sich gegenüber anderen Menschen zu verhalten. Derjenige, der sich unverdientermaßen beschenkt glaubt, dokumentiert diesen Glauben nicht nur in Worten, sondern in einer dementsprechenden Geste des Schenkens und Sichverschenkens gegenüber seinen Mitmenschen und bekundet darin den Anbruch des „Reiches Gottes". Auf eine Formel gebracht könnte man den unbedingten Ausgangspunkt christlichen Glaubens so fassen: daß der Mensch sich immer schon selber angenommen weiß und aus diesem Bewußtsein heraus sich imstande sieht, auch seinen Nächsten, so wie er ist, anzunehmen.

Dieser Gedanke möge im Anschluß an eine Überlegung von Max Frisch verdeutlicht werden, die an zentraler Stelle seines Romans „Stiller" entwickelt wird[4]. Danach erscheint der Versuch, sich selbst zu rechtfertigen, als treibendes Motiv unseres durchgängigen Verhaltens. Diese Rechtfertigung gelingt nur, indem wir unsere tatsächlichen Gefühle „umlügen" und sie „etikettieren . . . nach dem Wunsch unseres Bewußtseins". Es handelt sich dabei um ein Bewußtsein, das sich als Gegenteil eines wahrhaften Selbstbewußtseins erweist und somit Selbstentfremdung bedeutet: Es schielt danach, was man in den Augen der anderen bedeutet, weil man nicht zu dem steht, was man ist. Hierin gehört ebenso wie jede Art von Selbstrechtfertigung die Angst vor Miß-

[4] Vgl. M. Frisch, Stiller (Fischer-Taschenbuch. 656.) 242 ff.

deutung der eigenen Person. Der Mensch erscheint so lange als Gefangener seiner Umwelt, als er in deren Augen gerechtfertigt erscheinen will. Erst „die Gewißheit von einer absoluten Instanz außerhalb menschlicher Deutung" bewirkt, wie es in dem angeführten Gespräch heißt, eine Befreiung von dieser Umwelt und damit eine Befreiung zu sich selbst. Ein so Freigewordener, d. h. einer, der sich auch in seiner Erbärmlichkeit akzeptiert weiß, könnte imstande sein, auch den Mitmenschen, so wie er ist, zu akzeptieren. Das würde bedeuten, ihn von dem Zwang zu befreien, seine Gefühle umlügen zu müssen und sich zu verstellen, um akzeptiert zu werden.

Erscheinungsformen des Glaubens

Die Frage „Unbedingtheit oder Anpassung?" kann in bezug auf christlichen Glauben erst von hier aus präziser gestellt und beantwortet werden. Wenn dieser Glaube von etwas Unbedingtem ausgeht, wird er aufgegeben oder verfälscht, wo entweder dieses Unbedingte zu etwas Bedingtem umgemünzt oder eine bedingte Erscheinungsform dieses Glaubens als etwas Unbedingtes ausgegeben wird. Diese zunächst formale Vorüberlegung soll im Anschluß an bisher entwickelte Gedanken zu einer kritischen Bestandsaufnahme gegenwärtiger kirchlicher Vorgänge führen. Je vorbehaltloser eine solche Bestandsaufnahme durchgeführt wird, um so eher wird sie einer weiteren „Verwirrung" der Gläubigen vorbeugen, wie sie von pastoraler Seite immer wieder und wohl auch zu Recht befürchtet wird.

Von Verwirrung wird man dann sprechen können, wenn jemand die Richtung verloren hat. Verwirrung vermeiden oder gar beseitigen kann nur derjenige, der selber eine Richtung erkennt und gegebenenfalls andere auf sie verweisen kann. Wir gehen wohl nicht fehl in der Vermutung, daß die eingangs angeführte prekäre Situation der Kirche auf eine noch näher zu kennzeichnende Richtungslosigkeit verweist. Die Zahl derer, die in einem echten Sinn richtunggebend wirken, ist offenbar sehr gering. Vielleicht verweist gerade der wohl gut gemeinte Versuch der Kirchenleitung, durch eine Sammlung und Hervorkehrung dogmatischer Aussagen richtunggebend zu sein, die tatsächliche Richtungslosigkeit; denn es bleibt, wenn dergestalt der Glaube dokumentiert wird, unausgesprochen, was in allen diesen Glaubenssätzen, Kirchengeboten und sonstigen Verhaltensnormen richtunggebend gewirkt hat.

So findet sich der sogenannte gläubige Christ unserer Tage einer Vielzahl von Glaubenssätzen gegenüber, ohne eine eindeutige Richtung seines Glaubens erkennen und angeben zu können. Das aber bedeutet Schwund jenes Geistes, der sich ehemals in diesen Aussagen bekundet hat. Auf seinen Glauben angesprochen, wird der durchschnittliche Kirchgänger fixierte Glaubenssätze und kirchliche Verordnungen aufzählen, ohne eine entschiedene Richtung seines tatsächlichen Handelns und eine zugehörige innere Begründung geben zu können. Er gilt als „gläubig", wenn er alle tradierten „Wahrheiten" und Verordnungen widerspruchslos akzeptiert.

Treten aufgrund geschichtlicher Entwicklung und technischen Fortschritts neuartige Fakten und Probleme auf – angefangen von Atombombe und empfängnisverhütender Pille bis zu den Fragen der Eigentumsbegrenzung in einer modernen industriellen Gesellschaft –, so erscheinen solche Gläubige zunächst hilflos. Es liegt nahe, ihnen neue Verordnungen und damit die Sicherheit zu geben, wie sie sich in der neuen Situation verhalten sollen. Wenn aber von Fall zu Fall neue Vorschriften notwendig erscheinen, so dokumentiert man damit die tatsächliche Richtungslosigkeit der Gläubigen: nämlich den Verlust einer Grundüberzeugung, aus der diese Fragen selbständig entschieden werden können. Man könnte auch vom anderen Ende her sagen: Wenn christliches Leben in erster Linie durch Beschlüsse und Gesetze „von oben" her geregelt wird, geht zunehmend das Bewußtsein eines in allen Gliedern der Kirche zu jeder Zeit wirkenden „Geistes" verloren, der die Verbindung herstellt von der konkreten Situation zu der Sinnmitte des Glaubens. Vermutlich handelt es sich um eine komplementäre Erscheinung, die von „unten" und „oben" weitergetrieben wird. Im Endergebnis erstarrt der „Geist" im Buchstaben des Gesetzes, und die lebendige Kraft des Glaubens versandet in der Tugend des Gehorsams. In diesem Fall könnte es zu einer Glaubens- und Kirchenkrise schon allein deswegen kommen, weil die Tugend des Gehorsams aufgrund eines gewandelten Selbstverständnisses des Menschen und zugehöriger sozialer und politischer Strukturen ihre dominierende Stellung verliert: Daß man bei den Gliedern eines Gemeinwesens, die gewohnt sind, ihre Probleme kraft eigener Überlegung und Selbstverantwortung zu lösen, auch in Glaubensfragen an eigene Einsicht und Erfahrung appellieren und einen entsprechenden Entscheidungsspielraum akzeptieren muß, statt Gehorsam und Unterwerfung zu fordern, leuchtet ein.

Wenn man unter diesem Gesichtspunkt eine Antwort auf die gestellte Leitfrage versucht, wird man sagen müssen: Unbedingtheit des Glaubens meint letztlich die Unabhängigkeit des in den Gliedern der Kirche wirkenden Geistes von paragraphenhafter Fixierung. Jesus hat den rubrizierten und als System verwalteten Glauben der damaligen Schriftgelehrten einer fundamentalen Kritik unterzogen zugunsten eines in keine dieser Hülsen passenden Denkens und Verhaltens. Wenn die Verfasser des Neuen Testaments das als durchgängiges Zeugnis seines Lebens festhielten, so sahen sie darin offenbar ein hervorstechendes Merkmal des neuen Glaubens. Dieser Auffassung entsprechen die Berichte von Zöllnern, öffentlichen Sündern und Menschen fremder Nationalität, die in ihrem unkonventionellen Denken und Verhalten nach überlieferten Jesusaussagen den wahren Glauben bekunden, indem sie zu erkennen geben, daß sie sich unverdientermaßen angenommen und beschenkt wissen.

Die unbedingte, weil durch nichts erklärbare Gnade Gottes ist es, die von Jesus in Wort und Tat bezeugt wird. Alle nach und nach im Lauf der Zeit sich ansammelnden theologischen Aussagen müssen als Ableger und damit nachträgliche Artikulationsversuche der ursprünglichen Glaubenserfahrung angesehen werden Die Verkündigung Jesu, die sich in der Verbindung von Reden und Handeln bekundete, war nichts anderes als ein Anstoß zu dieser Erfahrung und wurde auch so verstanden. Wo solche Glaubens-

erfahrung vollzogen wird, läßt sie alle Dogmatik hinter sich. Wo sich andererseits die Dogmatik verselbständigt und der Glaube so intellektualisiert wird, kündigt sich ein Rückgang des Glaubens im Sinn lebendiger Erfahrung an. Diesen Glauben repräsentierte sinnfällig ein Hauptmann von Kafarnaum, eine Maria Magdalena und andere, an späterem Gottesverständnis gemessen naive Menschen.

Solcher Glaube und insbesondere die Werke, in denen er sich bekundet, müssen auf dem Hintergrund der üblichen Lebenserfahrung, die durch Enttäuschung, Mißtrauen und Resignation gekennzeichnet ist, als Wunder erscheinen. Wo entsprechende Glaubensverkündigung auf aufnahmebereite Menschen trifft, vermag sie auch Wunder zu wirken, die mit Magie nicht das geringste zu tun haben. Es ist die Wirkung einer inneren Glaubenszuversicht und ihre Ausstrahlungskraft, von der jene Schriftstellen berichten, in denen die wunderbaren Taten aufgezählt werden, die dieser Glaube vollbringen kann und vollbrachte: von Dämonen besessene Menschen zu befreien, als todbringend geltende Gefahren zu überstehen und schließlich auch, wie es im Pfingstbericht heißt, in fremden Sprachen redend von aufnahmebereiten Menschen verstanden zu werden.

Fremdbestimmung gegen Selbstbestimmung?

Ein so verstandener lebendiger Glaube schaut niemals ängstlich auf Gesetze und Buchstaben. Er wird zu jeder Zeitsituation das „Passende" sagen und tun. Wird er also immer „angepaßt" sein? Eine solche Folgerung wäre leichtfertig. Das scheinbar Naheliegende könnte sich auch als mögliche Aufgabe des Glaubens erweisen, als sein Ende.

Um das zu erläutern beziehen wir uns auf die oben angesprochene Grunderfahrung, die als nicht zeitgebundenes und insofern für jede Zeit geltendes unaufgebbares Element des Glaubens angesehen werden muß: das Bewußtsein einer absoluten Instanz außerhalb menschlichen Ermessens (Frisch) im Hinblick auf eine Befreiung des Menschen zu sich selbst. Sosehr die Befreiung des Menschen heute zu einem Schlag- und Modewort geworden ist, das alle, die fortschrittlich sein wollen, im Mund führen, so unzeitgemäß und anstößig erscheint die Rede von einer absoluten Instanz außerhalb des Menschen. Sie scheint auf eine Fremdbestimmung des Menschen hinzudeuten, die ihn an seiner Selbstbestimmung hindern könnte – also auf Selbstentfremdung. Max Frisch geht es in seinem Roman „Stiller" um die Befreiung des Menschen zu sich selbst im Gegenzug zu allen Formen der Selbstentfremdung, „eines verkehrten Strebens . . . weg von unserem Selbst", gegen eine „falsche Art von schlechtem Gewissen, . . . das mit allen Listen der Eitelkeit, nötigenfalls sogar mit Falschmeldungen aus dem Himmel versucht, mich an meine tödliche Selbstüberforderung zu fesseln". In dem hier zitierten Gespräch heißt es aber: „Ohne die Gewißheit, daß es eine absolute Realität gibt, kann ich mir freilich nicht denken, . . . daß wir je dahin gelangen können, frei zu sein." [5]

[5] A. a. O. 243 f.

Bevor wir diese auf den ersten Blick kontrovers erscheinende Aussage auf unsere Zeit anwenden und Folgerungen daraus ziehen, sei auf die dazu in Parallele stehende Argumentation und zugehörige Beispiele im Neuen Testament verwiesen, und zwar im Zusammenhang mit der Einschätzung des Sabbats. Im Schöpfungsbericht des Alten Testaments ist dieser Tag der Arbeitsruhe vorbehalten, damit der Mensch, wie wir heute sagen würden, einmal „zu sich kommt", frei wird von den Sachzwängen der Arbeitswelt. Aber dieses Zu-sich-Kommen wird in unlösbarer Verbindung gesehen mit dem Gebot der Sabbatheiligung, d. h. der Besinnung auf Gott. Noch heute sprechen wir in diesem Zusammenhang vom „Gottesdienst". Jeder Dienst aber scheint ein Absehen von sich selbst einzuschließen. – Auf der anderen Seite steht das auf dem Hintergrund herkömmlicher Sabbatheiligung provozierend wirkende Jesuswort bei Markus: daß der Sabbat um des Menschen willen da ist und nicht der Mensch um des Sabbats willen (Mk 2,27). Die Bibel verweist also ebenfalls auf zwei Gesichtspunkte, die beide auf dem ersten Blick entgegengesetzt, aber bei genauerem Zusehen zusammengehörig erscheinen.

Anpassungsversuche

Ein angepaßter Glaube ist heute geneigt, auf die Annahme einer absoluten Instanz außerhalb menschlichen Ermessens zu verzichten. Im Zug der Religionskritik von Kant, Feuerbach und Nietzsche erscheint die Rede von einem Gott als absolutem Gegenüber des Menschen problematisch. Ausgehend von Feuerbachs Kritik gelangt Karl Marx zu der Auffassung, daß die Rede von Gott eine mehr oder weniger bewußte Unterdrückung des Menschen beinhaltet. Diese Auffassung ist der These Nietzsches benachbart, daß ein Gott den Menschen beengen und an seiner Selbstwerdung hindern würde. Für einen angepaßten Glauben ergibt sich die praktische Konsequenz, in einer zugehörigen modernen Strömung wie dem Neomarxismus aufzugehen. Konkrete Beispiele für solche angepaßten Tendenzen waren Programme von Studentengemeinden im Zug der plötzlichen Ausbreitung marxistischen Denkens an den Hochschulen: Man ließ in verschiedenen Arbeitsgruppen marxistische Texte interpretieren und diskutieren, aber daneben wurde keine Bibellesung mehr angeboten. Offenbar wurden Bibeltexte gegenüber dem Zeitgeschmack als anstößig empfunden. Mitmenschliches Verhalten wurde verabsolutiert und isoliert von einem zugehörigen theologischen Hintergrund.

Die kirchliche Tradition bietet ein nahezu umgekehrtes Bild: Neben der theologischen Glaubenskomponente spielten mitmenschlich-soziale Bezüge nur eine untergeordnete Rolle. Die Stellungnahme der Kirche gegenüber demokratischer Selbstbestimmung war zurückhaltend bis ablehnend, ihr anfängliches Versagen angesichts brennender sozialer Fragen wich nur zögernd einem entschiedenen Eintreten für die sozial Schwachen und Entrechteten. Auch im Zeitalter des Absolutismus und Imperialismus gab es also einen „angepaßten" Glauben, der die damaligen politischen Autoritäten

unter der Berufung auf die Autorität Gottes begründete und einen unbegrenzten materiellen Besitz gegen revolutionäre Tendenzen abzusichern suchte. Soweit der Glaube in diesem Sinn angepaßt war, verleugnete er jeweils zu einer Seite hin, was seine Substanz ausmacht. Dahinter stand das fragwürdige Motiv, sich jeweils eine gesicherte politische Basis zu schaffen, bzw. in der Öffentlichkeit „anzukommen" und in diesem Sinn Erfolg zu haben. Diese Selbstverleugnung kostete die Kirche aber nicht zuletzt ihren Kredit bei den nachfolgenden Generationen. Wenn erst gleichzeitig mit einem gewissen Rückgang marxistischen Einflusses an den Hochschulen in Studentengemeinden Meditation und Bibellektüre wiederentdeckt wird, so wird man möglicherweise auch darin so etwas wie Anpassung vermuten können, die zu denken gibt, und nicht unbedingt auf entsprechende Glaubensüberzeugung schließen läßt.

Neben der hier besprochenen gibt es eine zweite Form von Angepaßtheit. Ich möchte sie eine sekundäre oder uneigentliche nennen: Sie wird nur nach außen vorgezeigt, um Fortschrittlichkeit zu dokumentieren. Sie ist aller Modernität nur insoweit geöffnet, als diese keine weiterreichenden Konsequenzen fordert. Zugehörige Vertreter sind flexibel genug, von heute auf morgen traditionelle Formen aufzugeben und zu ersetzen, ohne daß eine innere Entwicklung stattgefunden hat, die stets ihre Zeit braucht. In diesem Fall bleiben überkommene Grundauffassungen unverändert bestehen neben einer modernen Schauseite. Als Schauseite präsentiert sich eine angepaßte Ästhetik des Kirchenraums und der kultischen Feier, sowie die Kleidung und Gestik, in der man sich bewegt. Aber es handelt sich nicht um eine innere Umkehr, die aus lebendiger Glaubenserfahrung erfolgte. Der Altar ist schnell versetzt von einem Platz auf den anderen. Auch das alte Kreuz mit dem konventionellen Corpus, vor dem jahrzehntelang gebetet wurde, ist schnell gegen ein modernes Machwerk ausgetauscht, das den Kenner zeitgenössischer Kunstströmungen intellektuell befriedigt, vor dem aber möglicherweise nicht mehr gebetet wird, da das intellektuell überholt erscheint und das neue Kreuz auch dazu nicht motiviert. Hinter einer modernen Fassade aber bleibt möglicherweise alles das beim alten, was schmerzlichere und vielleicht auch notwendigere Korrekturen erfordert hätte: ein Gottesdienst, der sich in einer den Besuchern gefälligen äußeren Form präsentiert, aber ihnen kein Bekenntnis und zugehörige praktische Konsequenzen abverlangt, eine Gemeindeverfassung, die dem Laien keine Mitsprache in wesentlichen Fragen zugesteht, sowie eine Gemeinde, die nach wie vor um ihre internen Probleme kreist, statt auf die Außenstehenden zuzugehen und sich deren Problemen zu öffnen. Diese Art von Anpassung verweist auf eine sich zu unverbindlicher Nachgiebigkeit und Konzilianz verflüchtigende Glaubensauffassung, die allem, was schmerzliche Konseqenzen und gegebenenfalls Festigkeit oder Widerstand erfordert, aus dem Weg geht.

Christliche Glaubenserfahrung weiß sich demgegenüber auf eine Transzendenz verwiesen, die zu allem Zeitgemäßen in einem fruchtbaren Spannungsverhältnis steht. Die damit gegebene Distanz läßt einerseits das jeweils geschichtlich Sichereignende in seiner Anstößigkeit und Verfallenheit erkennen. Andererseits verhilft sie dazu, immer wieder von neuem eine Richtung zu entdecken, in der das jeweils konkret Sichereignende weitergeführt und zu einer möglichen Vollendung gebracht werden könnte. Der Glaube an eine Lebenserfüllung schließt das Bewußtsein der Unerfülltheit und Vorläufigkeit des jeweils Gegebenen ein. Wo sich der Glaube mit dem Gegebenen abfindet, gibt er sich auf. Er gibt sich aber auch dann auf, wenn er eine seiner Vorstellung nicht entsprechende Wirklichkeit sich selbst überläßt und in eine theologische Spekulation flüchtet, um dort eine vermeintliche Transzendenz zu erreichen, die er in der geschichtlichen Realität nicht imstande ist aufzufinden und ansatzweise zu verwirklichen.

Was bedeutet das für den Glauben im gegenwärtigen Zeitgeschehen? Das läßt sich wohl am deutlichsten aufzeigen in seiner Position gegenüber den als atheistisch ausgegebenen modernen Richtungen. Überall dort, wo der Atheismus vorbehaltlos gebrandmarkt wird, darf man die Vermutung haben, daß sich der Glaube in eine abstrakte Spekulation flüchtet. Er würde sich in diesem Fall gegenüber der neuzeitlichen Welterfahrung isolieren, die weitgehend im Zeichen des Atheismus steht, bzw. von solchen Denkern entscheidend geprägt und belebt wurde, die dem Atheismus zuzurechnen sind. Sich davon zu distanzieren hieße, sich von stets geschichtlich geprägter Erfahrung überhaupt loszusagen, wie es in der Neuzeit seitens der Kirche weitgehend geschehen ist. Das Ergebnis war ein dann notwendigerweise abstrakt und geschichtslos ausfallendes Glaubensbekenntnis, das für die konkrete Wirklichkeit, ihre Geschichte und die an sie gebundenen Menschen wirkungslos bleiben mußte.

Andererseits, so sagten wir, erscheint für den christlichen Glauben entscheidend seine Bezogenheit auf eine absolute Realität außerhalb menschlicher Ordnung. Ist aus dieser Perspektive der Atheismus überhaupt noch zu akzeptieren oder nicht vielmehr ein vorbehaltlos zu bekämpfender Gegenspieler? Wenn eine mögliche Glaubenserfahrung eine entsprechende Frage nach einer solchen Realität voraussetzt, so müssen wir feststellen, daß diese Frage als geschichtlich konkrete und lebendige Frage gerade von einem Atheisten wie Nietzsche in letzter Radikalität gestellt wurde. Ohne dessen Fragen zu berücksichtigen, wäre unser persönliches Fragen in diesem Jahrhundert und zu diesem Zeitpunkt geschichtslos abstrakt. Sofern christlicher Glaube von der übergreifenden Frage nach einer den Menschen umfassenden Realität ausgeht, so ist er zumindest schon in diesem Ansatz notwendig solidarisch mit modernen atheistischen Richtungen – auch ohne davon explizit zu wissen.

Fragen wir nach dem Ziel dieser Richtungen, so verweisen sie, nur in anderer Denkweise, in die gleiche Richtung, die für das christliche Denken von Anfang an kenn-

zeichnend war: den Menschen aus der Entfremdung zu sich selbst zu führen, seine Selbstverwirklichung in die Wege zu leiten. Nur der Weg trennt die Positionen – vielleicht vielfach nur aufgrund tiefgreifender Mißverständnisse. Darauf deutet ein von Eugen Biser durchgeführter Vergleich der Position Nietzsches mit Nikolaus von Cues, einem der bedeutendsten christlichen Denker zu Beginn der Neuzeit[6]. Feuerbach und Marx kann man hier mit Nietzsche in einem Zug nennen.

Auf die Frage, wie der endliche Mensch zu einem unendlichen Gott gelangen könnte, läßt Nikolaus von Cues diesen Gott antworten: „Sis tu tuus, et ego ero tuus – sei du du selbst (wörtlich: dir zugehörig), dann werde ich dein (dir zugehörig) sein."[7] Dieser Satz verweist nach Biser auf die in den nachfolgenden Jahrhunderten bis in unsere Tage sich steigernde Identitätskrise des Menschen, „verstanden als die sich bis zur Unfähigkeit steigernde Schwierigkeit des neuzeitlichen Menschen, sich mit sich selbst in Einklang und Übereinkunft zu bringen"[8]. Um des gleichen Ziels willen glauben dagegen Nietzsche und mit ihm die anderen genannten Denker gerade auf eine außermenschliche absolute Realität verzichten zu müssen: die Transzendenz Gottes ginge danach auf Kosten der Selbstverwirklichung des Menschen. Daraus folgert Biser mit Recht, daß es in der Kritik Nietzsches weniger um die „Sache" Gottes, sondern vielmehr um deren Funktion geht[9].

Die Unbedingtheit des Glaubens als Behauptung einer übermenschlichen absoluten Realität wird also nicht unabhängig von der Funktion oder Relation dieser Realität in bezug auf den Menschen gesehen werden dürfen: seine unbedingte Selbstverwirklichung, auf die bereits die Botschaft Jesu verweist. In diesem Fall betreibt der Glaube seine eigene Auflösung, wenn er, fixiert auf diese absolute Realität, den Anspruch des Menschen auf Selbstverwirklichung und die damit zusammenhängende soziale Realität aus den Augen verliert. Er gibt sich aber auch dann auf, wenn er unter der Berufung auf Selbstverwirklichung des Menschen diese andere Realität aufgibt. Das letztere würde bedeuten: die Möglichkeit menschlicher Selbstverwirklichung einschränken auf das bereits Erreichte bzw. unter gegebenen beschränkten Verhältnissen noch zu Erreichende. Nur wenn die Kirche den uneingeschränkten Anspruch auf Selbstverwirklichung aufrechterhält – sowohl gegen diejenigen, die sich mit dem bereits Erreichten begnügen, wie gegen die, welche die Möglichkeit der Selbstverwirklichung auf das zukünftig Plan- und Machbare beschränken und den Menschen damit verplanen –, lohnt es sich, daß sie überlebt.

[6] Vgl. E. Biser, Nietzsches Kritik des christlichen Gottesbegriffs und ihre theologischen Konsequenzen, in: Philosophische Rundschau 1971, 34 ff.
[7] Nikolaus von Cues, De Visione Dei, cap. 7 (fol. 102 r).
[8] E. Biser, a. a. O. 35.
[9] Ebd. 41.

Josef Imbach

Auf der Suche nach dem Menschen

Angesichts der Tatsache, daß einerseits der größte Teil der Menschheit unter menschenunwürdigen Bedingungen lebt und daß anderseits eine tiefgreifende Veränderung der Welt mittels Technik und Wissenschaft möglich und somit zu einer verpflichtenden Aufgabe geworden ist, darf man der Behauptung von Karl Marx zustimmen, daß es nicht genüge, die Welt zu interpretieren, sondern daß sie verändert werden müsse.

Radikaler Einsatz für den Aufbau einer menschenwürdigeren Welt – so lautet die Forderung, die heute von allen Seiten her an Politiker und Parteien, an Forscher und Gelehrte, auch an die Theologen, an die Wissenschaftler überhaupt, gerichtet wird. Dabei stellt sich nun die Frage, ob der Ruf nach einer menschenwürdigeren Welt voraussetzt, daß man sich darüber im klaren ist, was der Begriff *menschenwürdig* eigentlich meint; mit andern Worten: daß man schon sicher weiß, was der Mensch eigentlich ist und welche Bestimmung ihn trifft. Es wäre daher zu untersuchen, ob Entscheidungen in Freiheit (also spezifisch menschliche Akte) nicht sehr oft im nachhinein rationalisiert werden, so daß menschliches Selbstverständnis eher einer Interpretation bereits getroffener Entscheidungen gleichkommt und nicht diesen Entscheidungen vorausgeht und sie bestimmt. Außerdem müßte man überlegen, ob zielgerichtetes menschliches Handeln das Wissen um die eigene Bestimmung notwendigerweise voraussetzt. Ferner: Wenn überhaupt menschliches Selbstverständnis dem konkreten Handeln vorausgehen sollte, welchen Grad an Selbstbewußtsein müßte dann ein Mensch erreicht haben, damit er in freier Verantwortung Entscheidungen für seine Zukunft treffen kann? Es könnte ja auch sein, daß der Mensch erst als Handelnder zu einem Selbstverständnis findet.

Faktisch trifft es in sehr vielen Fällen nicht zu, daß menschliches Tun von einem *positiven* Entwurf vom Menschen bestimmt wird. Notwendigerweise geht Planung zielgerichtetem Tun und damit der Erfahrung voraus, aber anderseits vermag die Reflexion diese Erfahrung nie ganz einzuholen; sie fällt auch nie kongruent mit ihr zusammen. Positive Entwürfe vom Menschen, auch und gerade jene, die sich als endgültig geben, sind die Frucht eines Vorverständnisses. Wenn schon, dann dürften sie nur unter dem ausdrücklichen Verweis auf ihre Überholbarkeit als Kriterium dienen.

Geheimnis Mensch betitelt der Tübinger Dogmatiker W. Kasper eine Kleinschrift, die er so einleitet: „Nie zuvor in der Geschichte hat der Mensch so viel über sich selbst gewußt. Nie zuvor hat ihn das Ausmaß an Information über sich selbst so verunsichert.“ [1]

[1] W. Kasper, Geheimnis Mensch (Mainz 1973) 3.

Das „Humanum" – verbindendes Element anthropologischer Entwürfe

Information über den Menschen schließt noch kein Urteil ein. Auch eine umfangreiche Kenntnis von Daten (z. B. der menschlichen Psyche oder menschlichen Verhaltens) vermag nicht alles zu sagen über die letzte Bestimmung des Menschen[2]; sie vermag aber die Richtung aufzuzeigen, in welcher stets neu sich erhebende Fragen gestellt werden müssen. Weil zum Menschsein wesentlich eine Bestimmung gehört, gibt es eine ganze Reihe von pluralen Entwürfen vom Menschen, je nachdem, wie dessen Funktion innerhalb des Weltganzen beurteilt wird. Solche Entwürfe reichen von der Definition als „animal rationale" (die verkennt, daß die Geistigkeit des Menschen leibhaftig verfaßt und umgekehrt sein Geist leibbestimmt ist) bis zur Umschreibung als „noch nicht festgestelltes Tier" (Nietzsche). Akzentuierungen wie „homo viator" (G. Marcel), „homo faber" (eine Definition, die Max Frisch in seinem gleichnamigen Roman eindrücklich illustriert hat) oder „auf sich selbst verwiesene Freiheit" (J. P. Sartre) sagen im Grund nichts anderes aus, als daß der Mensch sich selbst fortwährend als Frage erfährt und nach immer neuen, der jeweiligen Existenzerfahrung entsprechenden Antworten sucht. K. Rahner drückt das in der paradoxen Formel aus, der Mensch sei „die zu sich selbst gekommene Undefinierbarkeit".

Es fällt auf, daß allen Entwürfen vom Menschen (auch jenen, in welchen kein Raum mehr bleibt für Gott oder die die Verwiesenheit auf einen Gott als unmenschlich qualifizieren) eines gemeinsam ist: die Suche nach dem authentisch Humanen. Der Kampf gegen Ungerechtigkeit, gegen Elend, Hunger, Not und Unterdrückung, gegen jede Form

[2] Vgl. in diesem Zusammenhang eine Stelle aus F. Dürrenmatts Roman „Der Verdacht" (Hamburg 1961, 139). Ein ehemaliger KZ-Arzt legt sein Kredo ab: „Der Mensch, was ist der Mensch? Ich schäme mich nicht, ein Kredo zu haben. Wie die Christen an drei Dinge glauben, die doch nur ein Ding sind, an die Dreieinigkeit, so glaube ich an zwei Dinge, die doch ein und dasselbe sind, daß etwas ist und daß ich bin. Ich glaube an die Materie, die gleichzeitig Kraft und Masse ist, ein unvorstellbares All und eine Kugel, die man umschreiten kann, abtasten wie einen Kinderball, auf der wir leben und durch die abenteuerliche Leere des Raumes fahren; ich glaube an eine Materie (wie schäbig und leer ist es dagegen zu sagen: ‚Ich glaube an einen Gott'), die greifbar als Tier, als Pflanze oder als Kohle, ungreifbar, kaum berechenbar als Atom ist; die keinen Gott braucht, oder was man auch immer hinzuerfindet, deren einziges unbegreifliches Mysterium ihr Sein ist. Und ich glaube, daß ich bin, als ein Teil dieser Materie, Atom, Kraft, Masse, Molekül, und daß mir meine Existenz das Recht gibt, zu tun, was ich will. Ich bin als Teil nur ein Augenblick, nur Zufall, wie das Leben in dieser ungeheuren Welt nur eine ihrer unermeßlichen Möglichkeiten ist, ebenso Zufall wie ich – die Erde ist etwas näher bei der Sonne, und es wäre kein Leben –, und mein Sinn besteht darin, nur Augenblick zu sein . . . Es ist lächerlich, dem Menschen Dauer zu geben, denn es wird immer nur die Illusion einer Dauer sein, Systeme an Macht zu erfinden, um einige Jahre an der Spitze irgendeines Staates oder irgendeiner Kirche zu vegetieren. Es ist unsinnig, in einer Welt, die ihrer Struktur nach eine Lotterie ist, nach dem Wohl des Menschen zu trachten . . . Es ist Unsinn, an die Materie zu glauben und zugleich an einen Humanismus, man kann nur an die Materie glauben und an das Ich." – Wenn aber nur das Verifizierbare zählt, bleibt ja gerade der Einwand bestehen, daß die Sinnfrage nicht gelöst wird, indem man sie unterdrückt; vgl. L. Wittgenstein, Tractatus, Nr. 6.52: „Wir fühlen, daß selbst, wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind."

von Unmenschlichkeit oder, in marxistischer Terminologie, gegen jede Form von Entfremdung, ist das einzige, und zwar *negative* Element, welches die verschiedenen Entwürfe untereinander verbindet. In ihrer positiven Darlegung sind sie alle fragmentarisch und fallen daher in Pluralismus auseinander.

Dem dem christlichen Glauben entstammenden Hinweis, daß Gott die letzte Bestimmung des Menschen sei, stehen nicht nur Ungläubige etwas hilflos gegenüber, sondern auch die Theologen. Diese letzteren verweisen zunächst einmal darauf, daß Gott nicht erst da eingesetzt werden kann, wo der Mensch selbst nicht mehr weiterkommt in der Beantwortung seiner Lebensfrage (das käme einer Funktionalisierung Gottes gleich). Außerdem unterstreichen sie zu Recht, wie gerade die Schrift mit der Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen betont, daß eine Korrelation besteht zwischen Aussagen über Gott und solchen über den Menschen; dahingehend wäre auch Bultmanns berühmter Satz zu interpretieren, der besagt, Theologie müsse „indem sie von Gott redet, zugleich vom Menschen reden“ [3]. Korrelation zwischen Sätzen über Gott und solchen über den Menschen, das bedeutet für unsere Fragestellung: Wie wir aufgrund jener Aussagen, die Gott in seinem Wesen betreffen, nur eine „negative Theologie“ erarbeiten können, so stellen wir heute in bezug auf den Menschen eine Verunsicherung fest, die notwendigerweise in eine „negative Anthropologie“ mündet.

Nach dem „Bild Gottes“ erschaffen

In seinem Entwurf vom Menschen geht das Christentum von der berechtigten Annahme aus, daß nach „fast einmütiger Auffassung der Gläubigen und der Nichtgläubigen alles auf Erden auf den Menschen als seinen Mittel- und Höhepunkt hinzuordnen ist“ [4]. In der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, *Gaudium et spes*, des Zweiten Vatikanischen Konzils wird die Frage „Was ist der Mensch?“ mit dem Hinweis beantwortet, daß der Mensch „nach dem Bild Gottes“ geschaffen sei, wobei aber die Konstitution selbst auf eine Vertiefung des Begriffs der Gottebenbildlichkeit verzichtet [5]. Damit ist natürlich keine Antwort im Sinn eines positiven Ent-

[3] R. Bultmann, Die Bedeutung der „dialektischen Theologie“ für die neutestamentliche Wissenschaft, in: Glauben und Verstehen, I (Tübingen ^{3}1958) 117.

[4] Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, Gaudium et spes, 12.

[5] Ebd. Wohl wird in Nr. 14 Wichtiges herausgestellt über den „Wesensgrund des Menschen“: „Der Mensch irrt aber nicht, wenn er seinen Vorrang vor den körperlichen Dingen bejaht und sich selbst nicht nur als Teil der Natur oder als anonymes Element in der menschlichen Gesellschaft betrachtet, denn in seiner Innerlichkeit übersteigt er die Gesamtheit der Dinge. In diese Tiefe geht er zurück, wenn er in ein Herz einkehrt, wo Gott ihn erwartet, der die Herzen durchforscht, und wo er selbst unter den Augen Gottes über sein eigenes Geschick entscheidet. Wenn er daher die Geistigkeit und Unsterblichkeit seiner Seele bejaht, wird er nicht zum Opfer einer trügerischen Einbildung, die sich von bloß physischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen herleitet, sondern erreicht er im Gegenteil die tiefe Wahrheit der Wirklichkeit.“

wurfs vom Menschen gegeben (sie kann, wie wir im folgenden sehen werden, in dieser Art auch gar nicht gegeben werden).

Wie jede andere theologische Aussage verlangt auch jene, die den Menschen als Bild Gottes bezeichnet, nach einer Deutung.

Solange es darum geht zu klären, was das Alte Testament mit dem Begriff „Bild" meint, kann eine philologisch-vergleichende Analyse des Satzes aus dem ersten Kapitel der Genesis mit andern Textstellen und mit verwandten semitischen Sprachen weiterhelfen. Das von der Schrift verwendete hebräische „ṣelem" (griechisch: eikon), welches meist mit „Bild" wiedergegeben wird, hat eigentlich die Bedeutung von „Plastik", „Statue", „plastische Nachahmung", „Flachbild", „Gottesbild"[6]. Der Begriff „demut" (griechisch: omoiosis), der in Gen 1,26 auf „ṣelem" folgt, wäre mit „Abbild", „Nachbildung", „Kopie", auch mit „Gestalt" oder „Aussehen" zu übersetzen. Vergleichsweise könnte man etwa Gen 5,3 heranziehen, wo Set ein „Abbild" seines Vaters Adam genannt wird. In gleicher Weise bezeichnet das Alte Testament den Menschen als Abbild Gottes. Damit aber ist noch keineswegs geklärt, was der Satz, der Mensch sei ein Abbild Gottes, eigentlich meint. Denn diese Affirmation beinhaltet eine Unbekannte, über welche eine positive Aussage im eigentlichen Sinn nicht gemacht werden kann: Gott. Insofern wir uns über Gott als das absolute, undurchdringliche Mysterium stets nur in Bildern und Vergleichen eine Vorstellung machen können (wobei wir uns zudem immer bewußt bleiben müssen, daß es sich um Bilder und Vergleiche handelt), vermögen wir keine positive Umschreibung für das zu finden, was mir meinen, wenn wir „Gott" sagen. Und wenn (wie wir schon bemerkt haben) Aussagen über Gott und den Menschen korrelativ sind, dann bleibt der Mensch gerade deshalb ein Geheimnis, weil Gott ein Mysterium ist.

Ein theologischer Entwurf vom Menschen, der die biblische Aussage von dessen Gottebenbildlichkeit durchleuchtet, wird demzufolge nie endgültig, in sich abgeschlossen sein können. Daß eine Deutung die andere ablöst, bedeutet natürlich nicht, daß nichts Verbindliches ausgesagt werden könnte – das besagt bloß, daß die theologische Reflexion im Licht der Schrift ein stets sich wandelndes Menschenverständnis kritisch überdenkt. Ein Beispiel mag das etwas verdeutlichen: Obwohl die Schrift den Menschen als Höhepunkt der geschaffenen Welt versteht, konnten die Verfasser des Schöpfungsberichts infolge des ihnen vorgegebenen Weltbilds den Menschen nicht als Zentrum dieser Schöpfung betrachten. Diese Wende (d. h. daß der Mensch nicht bloß Höhepunkt, Abschluß, sondern auch Mittelpunkt der Schöpfung ist) wurde erst mit Galilei, Darwin und Freud möglich.

[6] Vgl. W. Herrmann, Die Gottessöhne, in: Zschr. für Religions- und Geistesgeschichte 12 (1960) 242.

Theologische Vertiefung der alttestamentlichen Lehre vom Menschen

Wenn die Schrift den Menschen als „Bild Gottes" darstellt (Gen 1,26f.; 5,1.3; 9,6; Weish 2,23; Sir 17,3; Ps 8), dann will diese Behauptung der alttestamentlichen Verfasser in erster Linie nicht eine Antwort sein auf die (heutige) Problematik „Was ist der Mensch?", sondern auf die (damalige) Frage: „Warum ist Israel das auserwählte Volk; wie kam es zu seiner Berufung?" Wenn der Mensch nach dem „Bild Gottes", „Gott ähnlich" (Gen 1,26) erschaffen wurde, dann unterstreicht diese Aussage lediglich die Tatsache, daß der Mensch in einer ganz besonderen Beziehung zu seinem Schöpfer steht; sie enthält ferner einen Vorwurf für jene Völker, welche diese Beziehung, im Gegensatz zum auserwählten Volk, abgebrochen haben. (Eine Erklärung für diesen Sachverhalt versucht Gen 9, 18–27.)

Begreiflicherweise gibt sich nun der Theologe mit dieser höchst allgemeinen Aussage der Schrift nicht zufrieden; er möchte ja gerade wissen, worin denn diese besondere Beziehung des Menschen zu Gott besteht.

Die patristischen Erklärungsversuche sind vor allem vor dem Hintergrund der geistigen Strömungen des Alten Orients und der hellenistischen Antike zu beurteilen. Während bei Platon die sichtbare Welt (und damit auch der Mensch) ein Abbild der unsichtbaren Ideen darstellt, greift Plotin den Gedanken von Urbild und Abbild im Sinn einer Emanation auf. Nach ihm allerdings ist die Seele allein als Abbild der Gottheit zu verstehen; sie ist herabgesunken aus dem Bereich des Intelligiblen und kehrt schließlich zum ursprünglichen Zustand der Vereinigung mit Gott zurück. Eine ähnliche Auffassung vertritt die spätjüdische Philosophie, vorab Philon von Alexandrien, welcher lehrt, daß das wahre Wesen des Menschen die Geistseele als Träger der Gottebenbildlichkeit sei. Die jüdisch-rabbinische Theologie selbst befaßt sich eigenartigerweise kaum mit dieser Frage; für sie erfüllt sich die Bestimmung des Menschen in einem Leben nach dem Gesetz.

Fast alle griechischen und die Mehrzahl der lateinischen Väter, besonders Klemens und Origines, sehen die Gottebenbildlichkeit in der menschlichen Geistseele, welche sich in der Fähigkeit des Erkennens des Urbilds manifestiert. Als erster Vertreter der frühchristlichen Theologie verweist Tertullian auf das „liberum arbitrium", den freien Willen des Menschen als „Bild und Gleichnis Gottes".

Gregor von Nyssa und vor allem Augustinus bauen ihre Lehre von der göttlichen Trinität auf der Imago-Spekulation auf. Während bei Tertullian das Urbild der menschgewordene Logos ist (Adam wurde im Hinblick auf den kommenden Christus erschaffen), nennt Augustinus als Urbild die Trinität, deren Abbild der menschliche Geist in der Einheit seines Wesens und in der Dreiheit seiner Seelenkräfte ist: „memoria – intelligentia – voluntas" oder „mens – notitia – amor" [7]. Die augustinische Deutung beherrscht fast die ganze mittelalterliche Theologie. Thomas von Aquin sieht die Gott-

[7] De Trin., 10, 11; 9,4 (PL 42, 982–984; 963–965).

ebenbildlichkeit vornehmlich in der Geistigkeit des Menschen. Im Prolog zum zweiten Teil der „Summa" erklärt er ausdrücklich, daß mit Ebenbild „das Verstandhafte, Wahlfreie, Selbstmächtige" gemeint sei[8]. Die katholische Dogmatik hat diese Ansicht weitgehend übernommen.

Erst H. Gunkel glaubte, die Ebenbildlichkeit auf die Körperlichkeit beziehen zu müssen[9]. Wogegen aber einzuwenden ist, daß die Ebenbildlichkeit den ganzen Menschen als Abbild Gottes begreift, und die Körperlichkeit daher nicht isoliert genommen werden darf. Aus dieser Sicht und auch angesichts der Verhaltensforschung scheint L. Koehlers Versuch, die Gottebenbildlichkeit in „der aufrechten Gestalt des Menschen" zu begründen, nicht weniger fragwürdig[10]. Auch die Interpretation von H. Groß, daß nämlich die Gottebenbildlichkeit des Menschen „wesentlich in seiner Teilhabe am Herrentum Gottes" (über die untermenschliche Kreatur, d. h. das Tierreich) bestehe[11], scheint diskutabel, wenn man bedenkt, daß die Aufforderung Gottes an den Menschen, über die Welt zu herrschen, doch erst eine Folge der Gottebenbildlichkeit ist. Von zahlreichen anderen Deutungen sei noch jene von K. Barth erwähnt, der darauf hinweist, daß der Schöpfungsbericht besonderes Gewicht legt auf die Feststellung, daß der Mensch als Mann und Frau Ebenbild Gottes ist. Das führt Barth dann zu der Behauptung, die Ebenbildlichkeit verwirkliche sich im Menschen als Gegenüber von Mann und Frau, sie bestehe darin, daß „Gott ihn (den Menschen) als Mann und Frau geschaffen hat"[12]. Inneralttestamentlich gesehen scheint es aber doch eher, daß der Mensch als solcher Träger des göttlichen Ebenbilds ist – dafür spricht wenigstens die Tatsache, daß weder Psalm 8 noch Weish 2, 23 oder Sir 17, 3 eine Interpretation im Sinn K. Barths erlauben.

Gottebenbildlichkeit als Geschichtlichkeit

Auf eine Deutung, welche in manchem dem Selbstverständnis des heutigen Menschen gerecht wird, soll hier ausführlicher eingegangen werden: G. D. Kaufman versteht die Gottebenbildlichkeit des Menschen als Geschichtlichkeit. Diese Interpretation berücksichtigt in besonderer Weise die Tatsache, daß der Mensch nicht nur geschichtsbestimmt, sondern auch geschichtsbestimmend ist: „Der Mensch erschafft Geschichte und die Geschichte erschafft den Menschen: dies ist seine Geschichtlichkeit."[13] Inwiefern aber kann man behaupten, die Geschichtlichkeit spiegle Gott wider? Auf welche Weise kommt in ihr das wahre Bild Gottes zum Ausdruck?

[8] Dies in Anlehnung an Johannes Damascenus, Fidei orthod. lib. II, cap. 112.
[9] H. Gunkel, Genesis (Göttingen 1917) 112.
[10] L. Koehler, Die Grundstelle der Imago-Dei-Lehre, Genesis 1,26, in: Theol. Zschr. 4 (1948) 19 f.
[11] H. Groß, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen, in: Lex tua veritas (H. Junker Festschrift, Trier 1961) 98.
[12] K. Barth, Die kirchliche Dogmatik (Die Lehre von der Schöpfung) III/1 (Zürich 1957) 208.
[13] G. D. Kaufman, Imago Dei als Geschichtlichkeit des Menschen, in: Der Mensch als Bild Gottes, hrsg. v. L. Scheffzyk (Darmstadt 1969) 466–490; 477.

Insofern der Mensch biologisch wie geistig ein Produkt seiner Vorfahren ist, kann man den Satz aufstellen: „Der Mensch erschafft seine Nachkommen" (Kaufman, 482). Der Mensch ist aber ebenso auch ein Produkt seiner Umwelt, seiner Zeitgenossen. Wenn man sich mit H. Taine die Frage stellen darf: Wieweit ist meine Existenz von meiner Umwelt beeinflußt?, dann ist die Gegenfrage genauso legitim: Wieweit beeinflusse *ich* meine Umwelt? Daher die Behauptung: „Der Mensch erschafft seine Zeitgenossen" (Kaufman, 483). Wenn ich zudem selbst fähig bin, Entscheidungen zu treffen für die Zukunft, dann ist meine Gegenwart auch ein Ergebnis von Entscheidungen, welche ich in der Vergangenheit getroffen habe. Das führt zum Satz: „Der Mensch erschafft sich selber" (ebd.).

Diese drei Möglichkeiten (der Mensch erschafft seine Nachkommen, seine Zeitgenossen, sich selber) rechtfertigen die Behauptung, daß der Mensch ein *geschichtliches Wesen* ist, nicht Gott gleich, sondern „nach seinem Bild", „ihm ähnlich" *geschaffen* – denn gerade seine Geschichtlichkeit weiß er ja als von Gott gegeben. Dabei darf natürlich nicht einseitig die Relation zu Gott betont werden, sonst würde die Freiheit der Geschöpfe untergraben. Ebensowenig darf der Akzent ausschließlich auf das Eigensein des Menschen gelegt werden; das ginge auf Kosten der Wirklichkeit Gottes.

Auf dem Weg zur Verwirklichung

Einige mögliche Einwände gegen die Interpretation der Gottebenbildlichkeit als Geschichtlichkeit des Menschen sollen hier entkräftet werden. Zuerst einmal kann man sich fragen, ob eine solche Deutung dem Wert und der Würde des Menschen auch dann noch gerecht wird, wenn er in seinem Leid, in seiner Krankheit usw. zur „Geschichtslosigkeit" verurteilt ist, d. h. nicht mehr aktiv am geschichtlichen Prozeß teilnehmen kann. Aber es ist doch so, daß der Mensch als soziales Wesen selbst da, wo er zur „Passivität" verurteilt ist, Einfluß gewinnt auf das Leben seiner Umwelt – auch wenn das nur in vermindertem Maß oder gar bloß in negativer Form geschieht.

Ein anderer Einwand scheint schon ernster und impliziert dogmatische Fragen. Kann der Mensch in seiner Geschichtlichkeit Gottes Ebenbild sein, da doch in sehr vielen Fällen offensichtlich feststeht, daß die Geschichte des Menschen nicht die Geschichte Gottes ist, da menschliches Verhalten immer wieder differiert von dem, was wir als „Gottes Willen" bezeichnen? Wird die Geschichte nicht dauernd vom Menschen entstellt und zerstört? Wenn wir behaupten, der Mensch in seiner Geschichtlichkeit sei das Ebenbild Gottes, so heißt das noch keineswegs, daß er immer Gottes Geschichte vorantreibt; es bedeutet vielmehr, daß er seine Geschichtlichkeit (wie bereits bemerkt) als von Gott gegeben weiß. Mit andern Worten: daß er die *Möglichkeit* hat, Gottes Geschichte in seiner menschlichen Geschichte sichtbar zu machen. Diese Möglichkeit findet dann ihre Verwirklichung, wenn die Beziehungen von Mensch zu Mensch der Beziehung zwischen dem Vater und dem Sohn gleichkommen, wenn er in Liebe und schöpferischer Kraft

(verstanden als Kraft zum Guten) die Beziehung des Vaters zum Sohn vergegenwärtigt. Von hier aus erst wird deutlich, daß und warum Christus der vollkommene Mensch ist: weil er den Willen des Vaters bis ins letzte erfüllt und so das durch die Sünde verdunkelte Ebenbild wiederherstellt.

Christus als vollkommenes Ebenbild Gottes: das ist übrigens eine der zentralen Aussagen paulinischer Theologie[14]. Wenn der Begriff der Gottebenbildlichkeit im Alten Testament auch völlig unbestimmt bleibt, so wird er im Neuen Testament, vorab bei Paulus, dahingehend geklärt, daß die Gottebenbildlichkeitslehre auf Christus als den endgültigen Adam übertragen wird. Die Tatsache, daß Paulus das Thema von der Gottebenbildlichkeit des Menschen in den größeren Zusammenhang von Sündenfall und Erlösung hineinstellt, hatte zur Folge, daß die Schultheologie eine Unterscheidung machte zwischen natürlicher und übernatürlicher Ebenbildlichkeit, indem sie „imago" auf die „natürlichen" Fähigkeiten des Menschen (z. B. auf seine Vernunft) und „similitudo" auf seine „übernatürlichen" Fähigkeiten (das Verhältnis zu Gott) bezog, ein Dualismus, der gerade durch die Interpretation der Ebenbildlichkeit als Geschichtlichkeit überbrückt zu werden vermag, da diese Deutung ja auch der Tatsache gerecht wird, daß die Geistigkeit des Menschen leibbezogen und sein Leib geistbestimmt ist.

Ein letzter Einwand könnte vorgebracht werden: Ob nämlich die Behauptung, der Mensch in seiner Geschichtlichkeit sei Gottes Ebenbild, und dieses Ebenbild sei in Christus sichtbar geworden, nicht doch einen positiven Entwurf vom Menschen voraussetze oder zumindest impliziere. Bei der Lösung dieser Schwierigkeit müssen wir von der Offenbarungstatsache ausgehen, daß der Mensch als ein Wesen geschaffen wurde, dessen Bestimmung in Gott liegt. Durch sein eigenes Tun hat er sich verändert, ist zu einem von Gott entfremdeten Wesen geworden. Dabei aber bleibt es nicht. Im Lauf der Geschichte handelt Gott von neuem; der Mensch soll nicht in dem Zustand bleiben, in welchen er sich versetzt hat; er soll von Gott her umgeformt werden – durch das Christusereignis. Diese Umwandlung aber läßt nur erahnen, was am Horizont der Vollendung sein wird, wenn der Mensch zu seiner vollen Verwirklichung gelangt (vgl. Röm 8,18 ff.; 1 Joh 3,2). Insofern diese letzte Erfüllung uns verheißen ist, dürfen wir auf sie hoffen, und das bedeutet, daß sie nicht auf eine mechanistische Art und Weise, von sich selbst her, eintreten wird, sondern daß sie, erstrebt und gefährdet, als Ziel auf die Zukunft hin offenbleibt. Und gerade das ist es, was ich mit dem Begriff des negativen Entwurfs bezeichnen möchte.

[14] Vgl. 2 Kor 4,4; Kol 1,15 f.; Hebr 1,3.

„Sowohl was der Mensch ist, wie was Gott ist, wissen wir endgültig erst durch Jesus Christus", sagt W. Kasper in einer seiner theologischen Meditationen[15]. Aber dies ist eine *Glaubens*gewißheit, und außerdem entzieht sich doch gerade das, was wir wirklich wissen, sowohl in bezug auf Gott, wie auch im Hinblick auf den Menschen, dem Zugriff unserer Vernunft. Die Erkenntnis, daß das Geheimnis Mensch letztlich an das Geheimnis Gottes rührt, insofern der Mensch „die arme Verwiesenheit auf das Geheimnis in Fülle" ist (K. Rahner), impliziert den Glauben an diesen Gott. Überflüssig zu betonen, daß eine solche Verwiesenheit in ihrer Fülle nur da gegeben ist, wo sie wirklich die *ganze* menschliche Existenz umfaßt und trägt, und nicht erst da in Erscheinung tritt, wo sie als not-wendig erfahren wird, nämlich da, wo menschliche Ohnmacht offen zutage tritt (also etwa angesichts mancher Formen des Übels, bei unheilbarer Krankheit, anläßlich von Naturkatastrophen usw.).

Wenn wir aber sagen, menschliche Bestimmung sei in Christus sichtbar geworden, dann ist diese Behauptung begründet, insofern und wenn jener Entwurf, den der Mensch mit all seinen Zukunftserwartungen und seiner Hoffnung auf Heil von sich selbst verfaßt, in Christus zur Ausführung gekommen ist. Es würde weit über den Rahmen dieser Überlegungen hinausführen, diesen Nachweis zu erbringen; es ist dies eine der Hauptaufgaben anthropologischer Christologie. Nur soviel sei hierzu bemerkt: Zugleich mit der Verkündigung des Gottesreichs durch Christus ist dieses Reich in Christus selbst sichtbar geworden. Jene, die mit diesem „Reich Gottes" nichts anzufangen wissen, indem sie betonen, das Heil des Menschen als dessen Bestimmung sei nicht erst eine jenseitige Angelegenheit, müßten sich erst einmal ernsthaft mit der Frage auseinandersetzen, was denn eigentlich der letzten Erwartung des Menschen mehr entspreche: nach dem Kampf für eine bessere Zukunft auf dem Friedhof der Geschichte zu liegen, oder in der Auferstehung die volle, persönliche Erfüllung der eigenen Existenz zu finden. Zudem müßten sie sich belehren lassen, daß eine schriftgerechte Anthropologie schon gar nicht behauptet, die Erlösung und Menschwerdung des Menschen beginne erst im „neuen Leben", nach dem Tod.

Kehren wir zu unserer Fragestellung zurück, wie wir sie eingangs umrissen haben: Wie eine menschliche Welt, eine Welt ohne Entrechtete und Notleidende (altertümlich: ohne Mühselige und Beladene) aussehen wird, das vermag auch die Schrift nicht positiv auszudrücken. Das Alte Testament behilft sich dabei mit Bildern, etwa mit jenem von den Schwertern, die zu Pflugscharen umgeschmiedet werden (Jes 2, 4) oder mit jenem vom Wolf, der beim Lamm verweilt (Jes 11, 6), während das Neue Testament bloß die negative Umschreibung jenes menschenwürdigen Zustands kennt, den es unter dem Begriff des „Reichs" zusammenfaßt, in welchem „Gott alle Tränen abwischen wird. Es wird keinen Tod mehr geben und keine Traurigkeit, keine Klage und keine Quälerei

[15] W. Kasper, Jesus und der Glaube, in: W. Kasper – J. Moltmann, Jesus ja – Kirche nein? (Zürich 1973) 28.

mehr. Was einmal war, ist für immer vorbei" (Offb 21,4; vgl. 2 Petr 3,13 und Jes 65,22; 66,22).

Radikaler Einsatz für eine menschenwürdigere Welt geschieht also, ohne daß man sich auf ein sicheres positives Wissen um das Wesen des spezifisch Humanen berufen könnte. Das gilt auch für den Christen – denn sein Wissen gründet ja auf die *Glaubens*gewißheit, die er in die Tat umsetzen soll; er muß, wie die Schrift sagt, die „Wahrheit tun". Was Marx für die Philosophie fordert, nämlich ihre Aufhebung durch die Praxis[16], das gilt analog für den christlichen Glauben. Der Glaube wird insofern „aufgehoben", als er gelebt wird; das Dogma wird „wahr", wo es im praktischen Glaubensvollzug Gestalt annimmt.

Die Erkenntnis, daß alles auf Erden auf den Menschen als Mittel- und Höhepunkt zugeordnet ist, verbindet den Christen mit zahlreichen andern Auffassungen vom Menschen; seine Aussage unterscheidet sich aber darin von ihnen, daß er weiß, daß sein Entwurf immer nur negativ ausgedrückt werden kann, und das rechtfertigt seine kritische Haltung angesichts jeder sich als endgültig gebenden positiven Theorie vom Menschen. Von hier aus stellen sich einige Bedenken ein gegen das Weltbild von Teilhard de Chardin, von dem man manchmal den Eindruck hat, es ziele auf einen Endzustand hin, der fast notwendigerweise, ohne das schöpferische Zutun des Menschen eintreffe. Analoge Einwände ließen sich gegen das Geschichts- und Menschenverständnis des orthodoxen Marxismus erheben. Der Christ hingegen weiß, daß die Zukunft durch die Gegenwart ernsthaft in Frage gestellt wird, und da er dauernd unter dem Kontrast von Ideal und Wirklichkeit leidet und die Kluft zwischen erfahrener Gegenwart und verheißener Zukunft als bleibende Spannung erfährt, bleibt sein Glaube immer geprüfter Glaube.

Vermenschlichung der Welt: damit meinen wir den immer neuen Versuch, die sich in der Wirklichkeit der Existenz darbietenden und durch die Erfahrung und Reflexion erfaßten negativen Faktoren menschlicher Seinsentwürfe zu überwinden. Positiven Entwürfen vom Menschen, die sich als letztes Wort geben und die letztlich nichts anderes sind als Stützen extrem individualistischer oder totalitär-absolutistischer Strukturen, welche gegen die Freiheit des Menschen und damit gegen seine Würde gerichtet sind, hält der Christ nicht seinerseits einen positiven, in seiner Entwicklung abgeschlossenen Entwurf entgegen.

Worauf aber beruft er sich denn, wenn er seine kritische Stimme im Chor jener zu Gehör bringt, die auf der Suche sind nach der menschlichen Würde?

[16] Vgl. J. Habermas, Theorie und Praxis (Neuwied ²1967) 279: „Wenn die Philosophie selber zu dieser Welt gehört, wenn sie als Ausdruck und als Ergänzung der kritisierten Wirklichkeit dieser noch verhaftet bleibt, dann muß eine radikale Kritik darauf bestehen, mit den Mängeln der kritischen Welt zugleich die Wurzeln der Kritik selber zu kritisieren. Wenn die Philosophie noch mit dem, was sie kritisiert, geschlagen ist, wird sie die Mängel der Welt als die Mängel ihres eigenen Wesens reflektieren und ihr kritisches Selbstbewußtsein daran gewinnen müssen: daß sie ihr Geschäft nur in dem Maß erfolgreich betreibt, in dem sie als ‚kritisch-praktische Tätigkeit' mit der Praxis verschmilzt.«

Der Christ kennt die Vorläufigkeit jeden menschlichen Tuns. Aber er weiß auch, daß im Anspruch Christi, ganz Gott und ganz Mensch zu sein, diese Spannung aufgehoben ist. Dieser Anspruch ist Heilsverheißung und insofern Kritik an allem, was im Widerspruch zu dieser Verheißung steht, Kritik auch an allem, was verhindert, daß diese Verheißung Wirklichkeit werden kann. Der Christ behauptet nicht, den unermeßlichen Gott zu „verstehen", er behauptet nicht, *die* Liebe und *die* Gerechtigkeit zu kennen, er darf ja nicht einmal den Anspruch erheben, *die* Wahrheit vollumfänglich zu besitzen. Aber er spürt, wenn das von Christus verkündete und in ihm sichtbar gewordene Ideal der Menschlichkeit verraten wird, wenn Liebe verletzt und Gerechtigkeit in ihr Gegenteil verkehrt, wenn Wahrheit mit Füßen getreten wird. Und weil das auch in einer technisch vollkommenen Gesellschaft geschieht, wagt er die Behauptung, daß eine „hominisierte Welt" nicht auch schon eine „humane Welt" ist (J. B. Metz), daß perfekte Technik und Wissenschaft allein den Menschen nicht besser machen, wenn dieser nicht zuerst das Unheil zu überwinden sucht, das in ihm selbst liegt. Damit soll keineswegs geleugnet werden, daß viel Unheil und Unmenschlichkeit aus den Strukturen selbst entsteht. Gerade das meint Brecht, wenn er von der „Unsicherheit menschlicher Verhältnisse" redet:

„Natürlich hab ich leider recht
Die Welt ist arm, der Mensch ist schlecht.
Wer wollt auf Erden nicht ein Paradies?
Doch die Verhältnisse, gestatten sie's?
Nein, sie gestatten's eben nicht." [17]

Daß der Mensch wirklich im Brechtschen Sinn „schlecht" sei, das allerdings wird ein Christ (trotz Erbsündenlehre), und nicht nur er, in Zweifel ziehen dürfen; er wird Brecht aber darin zustimmen müssen, daß ein Minimum an humanen Strukturen für die „Menschwerdung" des Menschen eine unerläßliche Bedingung darstellt.

Der Anspruch Christi, verstanden als Verheißung und als Kritik, rechtfertigt menschliche Hoffnung. Wenn der Christ auch keinen positiven Entwurf vom Menschen vorzulegen hat, so besagt das keineswegs, daß seine Hoffnung im ungewissen versandet. Seine Hoffnung erhält ihre Rechtfertigung aus der Person und den Verheißungen Christi, welche christliche Zukunftserwartungen nicht zu einer leeren, inhaltslosen Offenheit auf ein fernes Eschaton hin, sondern zu einem realen Ziel machen, das in der bleibenden Spannung zwischen dem „schon jetzt" und dem „noch nicht" angesiedelt ist. Konkret heißt das: positive Mitarbeit am Aufbau der Welt zu ihrer Vermenschlichung, unter Einsatz aller technischen und wissenschaftlichen Mittel *und* gleichzeitiges Sich-Offenhalten auf jene absolute Zukunft hin, die in Christus sichtbar geworden ist und die wir meinen, wenn wir „Gott" sagen.

[17] B. Brecht, Die Dreigroschenoper (Frankfurt ^{5}1970) 43.

UMSCHAU

Die Bedeutung Kants für die Gegenwart

150 Jahre nach Kants Geburtsjahr

Daß Kant in der Philosophie eine für immer bleibende Bedeutung behalten wird, dürfte unter Philosophen unwidersprochen sein, ob sie nun seiner Philosophie im ganzen zustimmen oder nicht. Wie aber steht es mit der Bedeutung Kants für die Gegenwart, unsere Gegenwart? Dies ist nicht als eine Tatsachenfrage gemeint: ob er *in* der Gegenwart eine Bedeutung habe; sondern als eine Wert- und Sollensfrage: Welches sind die Gedanken Kants, die es verdienen, daß sie gerade heute nach-gedacht, daß sie zu Ende gedacht werden? Ist sein Denken von der Art, daß gerade die Gegenwart es nötig hat, es in sich aufzunehmen und fruchtbar werden zu lassen? Daß Kants Denken dies verdient und daß die Gegenwart dieses Denken nötig hat, dies ist meine entschiedene Meinung, obwohl ich kein Kantianer bin.

Die Bedeutung Kants für die Gegenwart sehe ich darin, daß er, bei aller Auseinandersetzung mit dem naturwissenschaftlichen Denken seiner Zeit und dem Versuch einer Begründung der Naturwissenschaft, ein Denker der Vernunft und damit ein *Denker des Unbedingten* ist. Ich will versuchen, dies zu erläutern. Die Vernunft ist nach Kant das Vermögen des Unbedingten, und dies sowohl als theoretische wie als praktische Vernunft. Aufgabe des Verstands ist es, die Erscheinungen, das durch die Sinne Gegebene, auf Begriffe zu bringen, es zu ordnen und überschaubar zu machen. So wird es für den Menschen griffig. Der Verstand lehrt uns, beliebige Zwecke in der Erscheinungswelt zu verwirklichen. Darin haben wir es zur Meisterschaft gebracht. Aber ob sich das so in Wissenschaft und Technik Erreichte oder Angestrebte für den Menschen als Ganzes schickt, darüber schweigen Wissenschaften und Technik, darüber schweigt der Verstand. Darüber nachzudenken, darüber zu befinden, ist Sache der Vernunft. Denn nur die Vernunft bringt den Menschen als Ganzes, den Kosmos, in dem der Mensch steht, und beide zusammen ins Gesichtsfeld und fragt nach dem letzten Sinn von allem. Sie sucht nach dem Unbedingten und in sich Fraglosen, weil sie immer schon in die Beziehung zu ihm gestellt ist und sich in dieser Beziehung zu ihm vorfindet.

Kant fragt: Was können wir erkennen? Und er beschränkt diese Möglichkeit auf die Wissenschaften des Erfahrbaren. Er fragt: Was sollen wir tun? Und er antwortet: Was der kategorische Imperativ von dir verlangt, ein Imperativ der unbedingten Forderung, nach der mit sich in Übereinstimmung bleibenden Vernunft zu handeln, d. h. sich selbst und jeden anderen als Zweck an sich selbst zu behandeln. Er fragt weiter: Was können wir hoffen? Er antwortet: Daß eine weise Allvernunft die Ordnung des Wirklichen einmal mit der Ordnung des Sittlichen in eine vollkommene Harmonie bringen werde.

Die Bedeutung Kants für die Gegenwart besteht m. E. einerseits darin, daß er die Forderungen der Vernunft gegenüber allem Betrieb von Wissenschaft und Technik und allem Wettlauf der Eigensucht deutlich und unüberhörbar ausgesprochen hat, Forderungen und Fragen, die nicht von außen, nicht von Kant an den Menschen herangetragen werden, sondern aus seinem tiefsten Wesen selbst immer wieder aufbrechen. Dies einerseits. Anderseits aber besteht die Bedeutung Kants für unsere Gegenwart, und das will heißen, die Aufgaben, die er uns stellt, paradoxerweise darin, daß er selbst die Fragen und Forderungen der Vernunft, die auf das Unbedingte gehen, zwar in unser Bewußtsein gerückt, aber kei-

neswegs bis zum Ende durchgedacht hat. Nicht bedacht ist z. B. die auch von Kant behauptete Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft, das Verhältnis von Form und Inhalt des sittlichen Gesetzes, das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand in bezug auf ihre gemeinsame Wurzel, das Verhältnis von Verstand und Vernunft, wobei zu bedenken wäre, daß die Vernunft als regulierendes Prinzip des Verstandesgebrauchs diesem nicht äußerlich beigegeben sein kann, sondern ihm zuinnerst eins ist, so daß Vernunft zur Bedingung der Möglichkeit von Verstand wird, wodurch dann die schroffe Entgegensetzung von objektiver Geltung und bloß subjektivem Bedürfnis der Vernunft überbrückt würde. Mit anderen Worten: Es fehlt bei Kant – und eben dies ist uns aufgegeben – eine letzte Reflexion über die Einheit all der Prinzipien, die er mit seinem analysierenden Denken aufgefunden hat, es liegt nahe zu sagen: eine letzte Synthese. Man denke an den Deutschen Idealismus. Gerade dagegen aber hat Kant sich mit Recht gewehrt. Eine solche Synthese ist entweder unverbindlich und bleibt unverifizierbare Hypothese oder sie gibt sich als Ableitung, wodurch das Prinzip mit dem Prinzipiat durch eine Notwendigkeit verbunden wird und wodurch es aufhört, unbedingtes Prinzip zu sein. Eine solche Synthese wäre nur aus der Sicht des Unbedingten selbst möglich, nicht jedoch aus der Perspektive zum Unbedingten hin. Was jedoch möglich ist, ist die konsequente Anwendung der transzendentalen Methode Kants, das heißt das konsequente Fragen nach den Bedingungen der Möglichkeit alles Bedingten, ohne die Einschränkung, bei einem letzten Subjekt stehenbleiben zu müssen, das in unaufhebbarem Gegensatz zu einem Objekt überhaupt verbleibt. Denn gerade so wird das Unbedingte verfehlt. Die begriffliche Vermittlung zu diesem, alle Entgegensetzungen transzendierenden Unbedingten durch alle, nicht überspringbaren Stufen hindurch, kann hier nicht durchgeführt werden, noch viel weniger der historische Nachweis, daß dieses Unbedingte, mit anderen Namen und in je verschiedenen systematischen Sichtweisen, die Idee des Guten, das sich selbst denkende Denken, das subsistierende Sein, Erkennen und Wollen, die Einheit von absoluter Notwendigkeit und freier Entscheidung genannt worden ist.

Wenn Kant die Erkenntnis des Menschen als begriffliche Erfassung des Gegebenen auf den Bereich der möglichen Erfahrung beschränkt hat, so hat er damit die Situation des Menschen als eines begrenzten und in den Kosmos selbst eingebundenen Wesens beschrieben, worin er sich von Aristoteles und Thomas nicht wesentlich unterscheidet. Wenn er der theoretischen Vernunft dennoch ein subjektives Bedürfnis nach dem Unbedingten zuschreibt, das sich in den notwendigen Vernunftideen äußert, so anerkennt er damit das naturhafte Verlangen der endlichen Vernunft nach der Schau des Unbedingten, von der aus allein die volle synthetische Erkenntnis der Gesamtwirklichkeit möglich ist, eine synthetische Schau, die die endliche Vernunft des Menschen mit ihren Kräften niemals erreichen kann. Es ist die Situation des Menschen, aus der er nur von der unendlichen Vernunft her befreit werden kann, und zwar durch freie, sich selbst mitteilende Liebe. Von ihr kündet die christliche Offenbarung, so daß die Frage „Was können wir erhoffen?“ nicht mehr offen und unverbindlich bleibt, sondern durch Gott selbst mit sich selbst beantwortet wird.

Walter Brugger SJ

Junge Menschen suchen einen Sinn

Schon die Synodenumfragen der Jahre 1970/71 brachten ein Lebensgefühl junger Menschen an den Tag, das zu umschreiben wäre mit den Worten: Ungesichertheit, Fragwürdigkeit, Sinnmangel, Sinnverlust. Zwei kleine Publikationen, die keineswegs den Anspruch repräsentativer Untersuchungen erheben, dafür aber mehr Konkretheit und Lebendigkeit

besitzen, bestätigen diese Grundstimmung junger Menschen. Die Texte von Schülern und jungen Erwachsenen[1] eröffnen einen Einblick in die subtilen Gemütsregungen und Einstellungen, die sich oft unter einer gespielten Gleichgültigkeit und unter den Attributen einer Hippie- oder Gegenkultur verbergen. Man würde gewiß diese Gefühle abwerten, würde man sie als „Tristesse" verstehen, als wehleidige Ichbezogenheit, als aufgeplusterten Weltschmerz. Es handelt sich vielmehr um die leise oder heftige Reaktion auf einen Verlust von Orientierung und von Sinnstrukturen, die allein das Leben zu tragen imstande sind.

Junge Menschen suchen einen Sinn, indem sie etwa schreiben: „Um ehrlich zu sein, heute kann ich den Sinn meines Lebens noch nicht erfassen. Aber eines weiß ich genau: Ich lebe nur, um später wieder zu sterben ..." (Gabriele, 16 Jahre). „Die Frage ‚Wozu lebe ich?' stellt sich dem Menschen hauptsächlich, wenn er sein Leben in dieser modernen Leistungsgesellschaft einmal kritisch betrachtet. Man möchte seine Sachen packen und vor dieser Wirklichkeit die Flucht ergreifen. Wenn man sich intensiv Gedanken macht, findet man viele wunderbare Dinge auf dieser Welt. Aber sie sind weit weg. Der Mensch wird geboren, und bald schon ist er vor große Aufgaben gestellt. Das Leben soll gemeistert werden! Wie soll man heute sein Leben meistern? ..." (Martina, 16 Jahre). „Die Frage nach dem Leben ist zugleich die Frage nach dem Tod. Für mich bleibt beides ohne Antwort. Ich habe einmal Todesfurcht kennengelernt. Sie war schrecklich grausam. Aber ich bin dankbar darum. Lebensfreude lerne ich öfters kennen. Sie ist bisweilen schrecklich schön. Vielleicht ist Liebe mein Lebenssinn" (Manfred, 19 Jahre). „Ich hoffe, daß ich mit der Zeit einen Sinn für mein Leben finden werde. Denn es gibt nichts Schlimmeres für mich, als sinnlos in den Tag hinein zu leben" (René, 17 Jahre). „Dann überlege ich mir, warum die Menschen überhaupt sterben müssen. Es ist doch eigentlich sinnlos, daß Menschen geboren werden und dann doch wieder sterben müssen. Am besten wäre es, wenn alle zur gleichen Zeit sterben würden. Dann bräuchten die Eltern nicht um ihre Kinder zu weinen und die Kinder nicht um ihre Eltern. Der Tod ist das Schrecklichste, was ich mir vorstellen kann" (Klaus, 13 Jahre).

Natürlich gibt es auch Aussagen Jugendlicher, die sich leicht in überkommene oder gängige Vorstellungen einordnen lassen. In das Klischee „materialistische Jugend": „Mein Lebensziel ist erreicht, wenn ich mir einen Porsche-Carrera leisten kann" (Günther, 19 Jahre). In das Klischee „hedonistische Jugend": „Solange ich jung bin, möchte ich mich möglichst viel amüsieren ..." (Rita, 15 Jahre). In das Klischee „religiöse Jugend": „Als gläubiger Christ und Katholik betrachte ich zudem das Leben, wie es in der Bibel belegt ist, als ein Geschenk Gottes ... Aus dem, was ich bisher geschrieben habe, geht also hervor, was ich glaube: Alles ist von Gott gewollt, das Leben, das Handeln, das Wissen, das Erkennen, das Sterben, das Glauben! ... Für mich lautet die Aufgabe, die das Leben und damit Gott an mich stellt: Gott dienen, soweit es in meiner Kraft steht ..." (Helga, 17 Jahre). Aber allein die Tatsache, daß das Wort „Selbstmord" in den Zeugnissen junger Menschen öfter, als man entsprechend der altersgemäßen Sensibilität erwarten darf, vorkommt, beweist, daß bislang tragende Sinngehalte, Sinnordnungen oder Sinnstrukturen abhanden gekommen sind.

Lebenssinn wird nicht erdacht, er wird erfahren und mehr unbewußt als bewußt vermittelt. Indem Menschen ihren Sinn darin finden, sich mit einem Menschen zu beschäftigen, für ihn zu sorgen, für ihn dazusein, wird diesem (ein Kind, ein Jugendlicher, ein Selbstmordkandidat, ein einsamer Kranker) selbst Sinn in sein Leben hineingegeben. Wenn Sinn auf diese Weise eingeübt wird, stellt der Sinnmangel die Frage nach der Intensität persönlicher Beziehungen, nach der Tiefe eines

[1] Das Leben ist schön – Das Leben ist schrecklich. Was unsere Kinder denken. Aussagen von 8- bis 15jährigen Schülern. Hrsg. v. H. D. Osenberg (Hamburg 1974); H. Carl, Wie sie das Leben sehen. Aussagen junger Menschen über den Sinn ihres Lebens (Würzburg 1974).

mitmenschlichen Engagements, nach der emotionalen Dichte in den Familien, nach der Dauerhaftigkeit und „Wärme" von Wahrheiten in Kirche und Gesellschaft, in die junge Menschen gleichsam wie in ein Haus einziehen können.

Nicht ohne Grund wird von den Jugendlichen eine tiefere Einsatzbereitschaft der Erwachsenen und Eltern gefordert. Sie sagen: „Ich kann nur ganz nebensächliche Dinge mit meinen Eltern besprechen. Ich möchte weglaufen ..." (Jutta, 14 Jahre). „Es sollte keine Konflikte geben, die junge Menschen lebensmüde werden lassen" (Marta, 16 Jahre). Nicht ohne Grund suchen die Jugendlichen selbst Aufgaben in der Gesellschaft, um im Dienst am anderen Menschen für sich selbst einen Halt, einen Sinn zu finden. „Ich lebe nicht gern. Mich bedrückt die Unfreiheit, die durch die heutige Lebensart entstanden ist. Ich habe darüber nachgedacht, was ich aus meinem Leben machen soll: In irgendeiner Weise jemandem einen Nutzen bringen, ihm helfen oder ihn erfreuen. Es gibt auch Menschen, die sich um mich kümmern und mir in schwierigen Situationen helfen" (Renate, 18 Jahre).

Diese Reaktion junger Menschen entspräche präzise jener Antwort, die H. Gollwitzer einem jungen Mann gäbe, der sich umbringen will: „Komm bitte mit, ich brauche dich notwendig, ganz notwendig ... Komm mit, du wirst sehen, daß es sich lohnt, dort, wo ich dich hinführe, zu helfen; du wirst sehen, daß man die nicht verrecken lassen kann. Du bist nötig dazu. Du kannst was dazu tun. Du wirst es sehr bereuen, wenn du jetzt nicht mitkommst." Gollwitzer folgert: „Leben, das für mich sinnlos war, ist für andere deswegen, weil es für mich sinnlos ist, keineswegs sinnlos. Für andere ist das Leben voll Hoffnung. Und diese Hoffnung ist ihnen bedroht. Ich kann helfen, daß anderen die Hoffnung des Lebens nicht genommen wird. Ich kann für die Hoffnung anderer da sein, und ich werde gebraucht. Und das macht mein mir bisher wertloses Leben wertvoll. Weil mein Leben für andere wichtig ist, darum wird es jetzt auch für mich wichtig."

Wo wäre in einer solchen Argumentation der Ort einer christlichen Ermutigung? H. Gollwitzer sagt wiederum: „... wenn Jesus vom Reich Gottes spricht, dann heißt das einfach: das wirkliche, volle, erfüllte, sich lohnende Leben, das wir niemals bereuen, für das wir immer dankbar sind. Komm, ich brauche dich, anderen Menschen zum Leben zu helfen, bitte hilf mir! Jünger Jesu sein heißt dann: gebraucht werden und sich gebrauchen lassen – dazu, daß andere Menschen zum Leben kommen."[2]

In solcher grenzenlosen Mitmenschlichkeit läßt sich ein absoluter Sinn gewinnen, der in der Liebe Jesu exemplarisch gefunden wird. Die Sinnkrise der heutigen Jugendlichen deutet demnach an, daß es ihnen an Liebe mangelt. Auch an der Liebe der Christen?

Roman Bleistein SJ

[2] H. Gollwitzer, Ich frage nach dem Sinn des Lebens (München 1974) 9–11.

BESPRECHUNGEN

Soziologie

SCHOECK, Helmut: *Geschichte der Soziologie.* Ursprung und Aufstieg der Wissenschaft von der menschlichen Gesellschaft. Freiburg: Herder 1974. 381 S. (Herderbücherei. 475.) Kart. 8,90.

Wir haben noch keine befriedigende Definition der Soziologie, und dennoch besteht kein Zweifel daran, daß die Soziologie eine besondere Wissenschaft von der Gesellschaft ist, mit einem ihr eigenen Formalobjekt. Wer Soziologie treibt, ist deshalb noch nicht fähig, dem Nichtsoziologen verständlich zu machen, was Soziologie ist. Auch der Verfasser dieser Geschichte der Soziologie spricht von der soziologischen Dimension, ohne zu sagen, worin sie besteht. Er will den Leser „nachvollziehen lassen, wie es im Zeitraum von der Antike bis zur unmittelbaren Gegenwart zu dem Betrachten und Erklären der Vorgänge zwischen den Menschen, den Gruppen und sozialen Systemen gekommen ist, das man seit dem 19. Jahrhundert ‚Soziologie' zu nennen pflegt" (9). Falls das ein mit Hilfe des geschriebenen Worts überhaupt mögliches Unterfangen ist, dürfte der Verfasser dazu recht nützliche Anleitung bieten. Es finden sich in seiner Geschichte alle Autoren von Bedeutung, und er führt in extenso die Stellen an, aus denen ihre Absicht und ihre besondere Haltung im Studium der gesellschaftlichen Phänomene ersichtlich ist. Die jeweiligen einleitenden Bemerkungen des Verfassers bleiben aber doch wohl zu knapp für den soziologisch ungeübten Leser. Das Kapitel über die Wissenssoziologie entschädigt dafür. Am Beispiel des Wissens als Gegenstand der Untersuchung gelingt es Schoeck noch am besten, das Unterschiedliche der soziologischen Betrachtungsweise herauszuarbeiten.

Das Kapitel über die amerikanische Soziologie verdient besonders erwähnt zu werden. Es ist mit großer Sachkenntnis geschrieben. Der Verfasser zeigt die Besonderheiten dieser Soziologie auf und erklärt sie aus den amerikanischen gesellschaftlichen Verhältnissen, vor allem auch des Wissenschaftsbetriebs. Störend jedoch wirkt ein gewisser abwertender Unterton in der Darstellung.

J. Macha SJ

BRAUN, Hans – HAHN, Alois: *Wissenschaft von der Gesellschaft.* Entwicklung und Probleme. Freiburg: Alber 1973. 162 S. Kart. 20,–.

Es handelt sich nicht um eine Geschichte der Gesellschaftswissenschaften noch um eine Einführung in die Theorie. „Ziel des hier gewählten Ansatzes sollte es vielmehr sein, Strukturtypen der theoretischen Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Phänomenen herauszuarbeiten und den Zusammenhang mit der entsprechenden sozialen Realität sichtbar zu machen" (8). Die Grundideen von vier namhaften Autoren, knapp und verständlich dargestellt, bilden den Hauptteil des Bändchens: Karl Marx, Emil Durkheim, Max Weber und George H. Mead – sicherlich Repräsentanten recht verschiedener Weisen, die gesellschaftliche Wirklichkeit theoretisch anzugehen. Leider lassen die Verfasser die Ideen der vier Autoren für sich stehen und arbeiten nicht heraus, was an ihnen typisch ist und worin sich die Typen unterscheiden. Sie geben den vier Strukturtypen weder einen Namen noch erörtern sie die Möglichkeit anderer Strukturtypen. Die Aufgabe der gedanklichen Verarbeitung bleibt also dem Leser überlassen.

Besonders lesenswert ist das anschließende Kapitel mit einer nüchternen Einschätzung der Dienste, die die Gesellschaft von den Gesellschaftswissenschaften erwarten darf.

J. Macha SJ

Freizeit

Freizeit. Hrsg. v. Reinhard Schmitz-Scherzer. Frankfurt: Akademische Verlagsgesellschaft 1974. 521 S. Kart. 28,–.

Wenn innerhalb weniger Jahre zwei „Reader" zum Thema „Freizeit" auf dem Buchmarkt erscheinen, signalisiert diese Tatsache, daß Freizeit ein zentrales Problem des heutigen Menschen und der modernen Gesellschaft darstellt. Erst 1972 erschien die „Soziologie der Freizeit" (hrsg. v. E. K. Scheuch und R. Meyersohn, vgl. diese Zschr. 191 [1973] 356). Bereits 1974 wird das Buch „Freizeit" publiziert. Wodurch unterscheiden sich diese beiden preiswerten Bände?

In „Soziologie der Freizeit" werden 21 Beiträge aus den Jahren vor 1970 abgedruckt, die primär das Phänomen Freizeit unter soziologischem Aspekt sehen, obgleich dann doch der bekannte Beitrag von J. Habermas darin vermißt wurde. In „Freizeit" finden sich unter den 36 Texten auch neuere, ja bisweilen unveröffentlichte Arbeiten, allerdings von weniger bekannten Autoren. Der neue Band zeichnet sich deshalb einmal durch eine größere Aktualität und zweitens durch ein breiteres Spektrum der angeschnittenen Probleme aus. Dabei scheint die in der Einleitung gerechtfertigte Unterscheidung zwischen allgemeiner und spezieller Freizeitwissenschaft vor allem deshalb sinnvoll zu sein, weil sie zur Strukturierung der Sachbereiche innerhalb der Freizeitwissenschaft beiträgt und auf weitere Aufgaben in dieser interdisziplinären Wissenschaft aufmerksam macht.

In dem Band „Freizeit" kommen auch „Anthropologische Überlegungen zum Freizeitproblem" (A. Auer) zur Sprache, was in „Soziologie der Freizeit" nicht der Fall war. Ein eigener Beitrag zum Thema „Entwurf einer Psychologie des Spielens" (H. Heckhausen) kann ebenso der ganzheitlicheren Sicht des Freizeitphänomens zugerechnet werden wie der Text über die „Freizeitpädagogik" (H. Rüdiger), der allerdings das Problematisieren des Status quo kaum überschreitet und den Zusammenhang (innerhalb der Pädagogik) zwischen transzendenten Sinngebungen und konkretem Lebensvollzug etwas unterbewertet.

Da sich die beiden Textsammlungen in ihren Beiträgen nicht überschneiden, ergänzen sie sich auf günstige Weise. In ihnen wird sozusagen eine kleine Bibliothek geboten für den Studenten der Sozialwissenschaften wie für alle anderen, die an der Thematik „Freizeit" interessiert sind.

R. Bleistein SJ

Schöpferische Freizeit. Hrsg. v. W. Zauner und H. Erharter. Wien: Herder 1974. 111 S. Kart.

Die Österreichische Pastoraltagung des Jahres 1973 war einem aktuellen und akuten Problem gewidmet: der schöpferischen Freizeit. Im vorliegenden Buch werden die Referate und Ergebnisse der Diskussionen bzw. Arbeitskreise veröffentlicht.

Wie unterschiedlich die Ausgangspunkte der Referenten auch waren – Sozialwissenschaft, Medizin, Architektur, Theologie –, alle konvergierten in der Forderung: dem Menschen im Bestehen der Freiheit aus Freizeit zu helfen. Der Dienst der Kirche in diesem neuen und großen Lebensbereich kommt dabei allerdings den Verantwortlichen erst allmählich zum Bewußtsein, nämlich die selbstlose Hilfe zur Menschwerdung des heutigen Menschen, zu jener Kreativität, die für den Christen in der Erinnerung an die Schöpfungstat Gottes wie an die Auferweckung Jesu enthalten ist, eine Erinnerung, die zugleich die Hoffnung auf die endgültige Vollendung (jenseits des „Letzten Tages") garantiert.

Der Tagungsbericht wird alle innerhalb und außerhalb der Kirche interessierten über das Problembewußtsein und die Aktivitäten der Kirche des deutschsprachigen Raums informieren; er wird vor allem zum theoretischen Weiterforschen und zum praktischen Experimentieren ermutigen. Deshalb wendet er sich sowohl an die Pastoraltheologen als auch an den Seelsorger „vor Ort".

R. Bleistein SJ

Stucki, Lorenz: *Lob der schöpferischen Faulheit.* München: Scherz 1973. 336 S. Lw. 28,–.

Der Titel des Buchs führt den interessierten Leser in die Irre; denn es geht L. Stucki weniger um das „Lob der schöpferischen Faulheit" als vielmehr um die Bewältigung der modernen Freizeitgesellschaft. Nach einer schablonenhaften Charakterisierung des überforderten Menschen in dieser Gesellschaft – eine Analyse, die treffsichere Aussagen mit den bekannten Vorurteilen über Tourismus und Jugend verbindet (und dadurch entwertet) – beschreibt Stucki eine Vielfalt von Versuchen, um dem Menschen, der in Freizeit neue Freiheit gewinnt, zu helfen, dieser Freiheit Herr zu werden. Die wichtigsten Themen: Erwachsenenbildung, Freizeitzentren, Fußgängerzonen, Erholungsparks, Umweltschutz, Safariparks, Massentourismus, Stadtplanung, Volkssport, Fließbandarbeit, Mitbestimmung im Betrieb, Freizeit-Musikschulen, Kunsterziehung, Demokratie. Natürlich ist es unmöglich, bei dieser Fülle der Themen die Probleme angemessen zu besprechen. Deshalb hebt Stucki in interessanten Berichten (über Versuche in Europa und Nordamerika) jeweils nur sein Anliegen, die Mußefähigkeit, heraus. Immer bemüht er sich um eine ausgeglichene Position, die in der Mitte von Sentimentalität und Intellektualismus, von Gewerkschaftsansprüchen und repressiver Gesellschaft, von neomarxistischer Gesellschaftsveränderung und traditionsbezogener Immobilität, von Arbeitsleistung und Freizeit bzw. „Faulheit" liegt. Diese Lösung steht auf dem Hintergrund einer Anthropologie, die den Menschen als vielschichtiges Wesen sieht, das durch seine Emotionalität integriert wird. Für ihn heißt die Alternative: „Gehetzte Flucht vor Langeweile oder Erfüllen durch Freizeit-Freiheit" (246). Seine Lösungsvorschläge besitzen deshalb einen Realitätswert, weil sie für eine Humanisierung der Arbeitswelt ebenso eintreten wie für eine Reform der überkommenen Schulbildung und Erziehung. Wenn Stucki sagt, daß kaum kirchliche Organisationen „sich über reine Wohltätigkeit für notleidende alte und arme Leute hinaus der Freizeit-Not der Menschen annähmen" (317), so kann er damit nur die Situation von vorgestern meinen. Inzwischen haben die Kirchen in dieser Gesellschaft als ihren pastoralen Auftrag erkannt, gerade die tragenden Orientierungen in den „Nihilismus des Menschen" (272) hinein zu vermitteln, um dadurch Hektik und Langeweile, Neurotisierung und Sinnlosigkeit zu verhindern. Diesen Zusammenhang von Sinnverlust und Langeweile hätte Stucki ausführlicher besprechen sollen, wenn er sein Ziel, die Mußefähigkeit bzw. „schöpferische Faulheit", erreichen will.

Das Buch ist flüssig geschrieben und liest sich gut. Leider wird auf eine Bibliographie verzichtet. Dennoch – ein anregendes Buch für alle, die sich über die Chance und Risiken einer Freizeitgesellschaft informieren und zu „menschenfreundlichen" Aktivitäten inspirieren lassen wollen.

R. Bleistein SJ

Jugendarbeit

Kirchhofer, Karl: *Kirchliche Jugendarbeit zwischen Management und Kreativität.* Olten: Walter 1973. 128 S. Kart. 15,–.

Daß kirchliche Jugendarbeit heute ein Problem darstellt, wird daran ablesbar, daß man vielerorts theoretisch den Auftrag bedenkt, den die Kirche dem jungen Menschen gegenüber zu erfüllen hat. Was in dieser Situation fehlt, sind Erfahrungsberichte, die eine geglückte Praxis mit einer guten Theorie verbinden. Einen solchen Erfahrungsbericht legt K. Kirchhofer vor; er handelt von den Experimenten in der Pfarrei St. Paul in Luzern. Kirchhofer nennt als Voraussetzungen einer „offenen Jugendarbeit": indirekte Verkündigung, Pluralismus, Kommunikation, Einführung in die Erwachsenengemeinde (13–16). Anhand solcher realitätsgerechter Grundsätze, die allerdings nicht die gesellschaftlichen Bedingungen einer Jugendarbeit re-

flektieren, wird dann praxisnah über das Jugendforum, über den Dialog mit Jugendlichen, über den Gottesdienst für junge Menschen, über den Treffpunkt der Jugend berichtet. Solche Berichte sind in Gefahr, problemlos nur Erfolge zu melden. Kirchhofer entgeht dieser Gefahr, indem er etwa in der Problematik Jugend und Liturgie feststellt, daß Jugendliche „schlecht auf die Liturgie in der Gemeinde vorbereitet" sind. Die liturgischen Feiern überforderten die Jugendlichen inhaltlich wie zeitlich (63). Nun bieten sich in einer solchen Situation drei Möglichkeiten an: die Liturgie abschaffen, in pure jugendliche Formen ausweichen, neue Modelle eines auch traditionsbezogenen Gottesdienstes erproben. Kirchhofer geht den letzten Weg. Er versucht neue Motivationen zur Liturgie zu geben, arbeitet mit den Jugendlichen an den Texten der Liturgie, riskiert auch theologische Engführungen (72), experimentiert mit neuen Formen und schließt selbstkritisch: „Gottesdienst und kreative Formen, welches ist das vorläufige Resultat? – Wer kreative Formen des Gottesdienstes sucht, überlege es sich wohl, denn Gottesdienst ist Erntfall und nicht Spielerei" (78). – In einem Anhang werden Dokumente geboten: Einladungformulare, Fragebogen, Merkblätter, das Modell eines Gottesdienstes mit Jugendlichen. Wegen seiner Praxisorientierung kann Kirchhofers Buch allen, die in der kirchlichen Jugendarbeit stehen, empfohlen werden. Er nimmt wohl nicht „Abschied von morgen", ermutigt aber, das Heute zu meistern.

R. Bleistein SJ

ZU DIESEM HEFT

In Fortführung seiner Überlegungen im Augustheft sieht Herbert Schade ein wesentliches Kennzeichen der Moderne in einer veränderten Einstellung zur Welt: Nicht mehr der Deutungswert, sondern der Nutzwert der Dinge stehe im Vordergrund. Doch gebe es in der modernen Kunst wieder Ansätze eines verbindlichen Deutungsdenkens.

An Hand der Erklärungen, die beim 25jährigen Jubiläum des Weltkirchenrats veröffentlicht wurden, gibt Wilhelm de Vries einen Überblick über die Beziehungen zwischen der Orthodoxie und der Ökumene.

Ernst Feil, Theologieprofessor an der Päd. Hochschule Ruhr, Abteilung Dortmund, befaßt sich kritisch mit dem Religionsbegriff der neueren Religionspädagogik, wie ihn auch die Synodenvorlage zum Religionsunterricht vertritt. Dieser Rückgriff auf die Thesen Paul Tillichs trenne die Religion und damit auch den Religionsunterricht von der Kirche und vom Glauben an Jesus Christus.

Auf dem Hintergrund der vielfältigen Bedrohungen des christlichen Glaubens in der Gegenwart versucht Albert Stüttgen, das Substantielle des Glaubens herauszustellen, das Unbedingte, das zu allem Zeitgemäßen in einem Spannungsverhältnis steht. A. Stüttgen ist Professor für Philosophie an der Päd. Hochschule Münster.

Josef Imbach, Lehrbeauftragter für Fundamentaltheologie an der theol. Fakultät Luzern, deutet die Gottebenbildlichkeit als Geschichtlichkeit. Er ist der Meinung, im Sinn einer „negativen Anthropologie" habe das Christentum keinen positiven Entwurf vom Menschen.

Die Zitate in dem Artikel von Roman Bleistein finden sich in den Büchern von R. Schutz: Die Gewalt der Friedfertigen (1972), Ein Fest ohne Ende (1973), Kampf und Kontemplation (1974, alle Herderbücherei). Über Geschichte und Idee des „Konzils der Jugend" berichtet das Buch: Suchen – warten – sagen (Graz 1973).

Katholikentag und Synode

Die Katholikentage waren seit ihrem Beginn im Jahr 1848 der Ort, an dem die deutschen Katholiken ihr Wirken in die Welt hinein zu formulieren und zu koordinieren suchten. Die Freiheit der Kirche im modernen Verfassungsstaat und ihre Aufgaben in der Industriegesellschaft, das waren von Anfang an die beherrschenden Themen. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurden zunehmend theologische und innerkirchliche Fragen einbezogen. „Vom Katholikentag zum katholischen Kirchentag" kennzeichnete Johannes B. Hirschmann im Jahr 1954 diese Entwicklung. Die dem diesjährigen Katholikentag von Mönchengladbach vorangehenden Treffen von Essen (1968) und Trier (1970) befaßten sich vorrangig mit Themen aus dem innerkirchlichen Bereich.

Die Strukturdebatten des Essener Katholikentags führten zur Einberufung der Synode. Dadurch ist eine neue Lage entstanden. Alles, was die Kirche selbst, ihr inneres Gefüge und den Vollzug ihres Dienstes betrifft, gehört nun auf die Tagesordnung der Synode. Von daher lag es nahe, den Katholikentag wieder auf die Weltverantwortung der Katholiken auszurichten. Mit dieser Themenwahl griffen die Verantwortlichen für das Mönchengladbacher Treffen auf die alte Tradition zurück. Ob damit ein Weg vom „katholischen Kirchentag" zum „Katholikentag" beschritten wurde, kann erst die Zukunft zeigen. Aber schon der Entschluß, neben der Synode einen Katholikentag zu veranstalten, hat grundsätzliche Bedeutung für das Verständnis der Kirche und ihrer Beziehung zur Welt.

Im 19. Jahrhundert vertraten die deutschen Katholiken die Berechtigung eines eigenständigen, von der direkten Weisung des kirchlichen Amts unabhängigen öffentlichen Handelns. Im Bereich politischer und gesellschaftlicher Sachentscheidungen lehnten sie offizielle kirchliche Direktiven ab. Sie verteidigten diese Haltung gegen alle Kräfte, die integralistisch eine Alleinzuständigkeit der Hierarchie verfochten.

Diese Konzeption unterscheidet sich erheblich von der „Katholischen Aktion", wie sie sich in den romanischen Ländern entwickelte. Diese verstand das Apostolat der Laien als „Teilnahme am hierarchischen Apostolat der Kirche" (Pius XI.). In dieser Sicht war das kirchliche Amt – Papst und Bischöfe – der eigentliche Träger des gesamten Handelns der Kirche, auch dort, wo es um Gesellschaft, Staat und Politik geht. „Eine Form der Mitarbeit des Laientums an der Mission des Klerus", so formulierte überspitzt, aber doch Wesentliches treffend der „Osservatore Romano" im Jahr 1926.

Das Konzil bestätigte die Grundsätze der deutschen katholischen Laienbewegung. Mit der Anerkennung der „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten" betonte es die Eigenständigkeit der Laien bei der Wahrnehmung ihres Weltauftrags und beschränkte die Kompetenz des kirchlichen Amts auf die Formulierung und Durchsetzung der Grundsätze.

Nach dem Konzil setzte eine gegenläufige Bewegung ein. Teilhabe am kirchlichen Amt war jetzt die Parole. Auf Grund der Konzilsaussagen von der Mitverantwortung aller Glieder des Volkes Gottes sollten Vertreter der gesamten Kirche, Kleriker und Laien, an der Ausübung des Amts mitwirken. So entstanden die Pfarrgemeinderäte, Pastoralräte, Priesterräte, Diözesankomitees und, als bisheriger Höhepunkt, die Gemeinsame Synode. Die Pläne, nach Abschluß der Synode die Mitspracherechte der Laien auch auf der Ebene der Bischofskonferenz zu institutionalisieren, sind vorläufig gescheitert. Auf ihrer letzten Vollversammlung hat die Synode einen entsprechenden Antrag abgelehnt, weil die Deutsche Bischofskonferenz fast keine Entscheidungsbefugnisse besitzt und deswegen ein synodales Gegenüber hier keinen rechten Sinn hat.

Im großen und ganzen hat diese Entwicklung ihre Bewährungsprobe bestanden. Sie wird allerdings dann fragwürdig, wenn synodale Gremien die Alleinzuständigkeit für alles Handeln der Kirche beanspruchen. Die Differenz zwischen Weltverantwortung und Seelsorge, zwischen Laienapostolat und kirchlichem Amt darf nicht eingeebnet werden. Gewiß lassen sich die beiden Bereiche nicht scharf voneinander abgrenzen oder gar auf Laien und Kleriker verteilen. Das Amt der Kirche hat auch Verantwortung in Gesellschaft und Politik, und das Mitspracherecht der Nicht-Amtsträger ist durch das Konzil verbrieft. Aber die Schwerpunkte unterscheiden sich deutlich. Die synodalen Gremien gehören auf die Seite des Amts und der Amtsausübung in der Kirche. Würden die auf Welt und Gesellschaft gerichteten Aufgaben und Aktivitäten der Katholiken vollständig in den Zuständigkeitsbereich dieser Gremien eingehen, entstünde ein neuer Integralismus, von dem früheren nur dadurch unterschieden, daß das alles vereinnahmende Amt jetzt synodal strukturiert wäre.

Will man eine solche Entwicklung vermeiden, darf man die im 19. Jahrhundert errungene Eigenständigkeit der Laien im Bereich der christlichen Weltgestaltung nicht vorschnell aufgeben. Aus diesem Grund bleiben Katholikentage auch in Zukunft sinnvoll, ja notwendig – unabhängig davon, in welcher Form sie stattfinden. Im Unterschied zur Synode, die als Organ des kirchlichen Amts zu Beschlüssen und Entscheidungen kommen muß, ist der Katholikentag ein offenes Forum, das unter keinem Erfolgszwang steht. Hier kann sich die Vielfalt der freien gesellschaftlichen Kräfte des deutschen Katholizismus entfalten und artikulieren. In dem weiten Bereich des christlichen Weltauftrags handeln die Katholiken als Glieder der Kirche, aber nicht im Namen der Kirche und nicht als verlängerter Arm des kirchlichen Amts. Damit diese grundlegende Unterscheidung deutlich bleibt, dürfen die Synode und eventuelle Nachfolgeorgane keine Alleinzuständigkeit beanspruchen.

Wolfgang Seibel SJ

Ernst Feil

Der Glaube im Horizont des Unglaubens

Als Einstieg in unsere Überlegungen[1] soll ein inzwischen verschiedentlich zitierter Text Friedrich Nietzsches dienen, der wohl wie kein anderer für unser Thema treffend ist:

„Habt Ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittage eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: ‚Ich suche Gott! Ich suche Gott!' – Da dort gerade viele von denen zusammenstanden, welche nicht an Gott glaubten, so erregte er ein großes Gelächter. Ist er denn verlorengegangen? sagte der eine. Hat er sich verlaufen wie ein Kind? sagte der andere. Oder hält er sich versteckt? Fürchtet er sich vor uns? Ist er zu Schiff gegangen? ausgewandert? – so schrien und lachten sie durcheinander. Der tolle Mensch sprang mitten unter sie und durchbohrte sie mit seinen Blicken. ‚Wohin ist Gott?' rief er, ‚ich will es Euch sagen!

Wir haben ihn getötet, ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir dies gemacht? ... Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? ... Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besaß, es ist unter unsern Messern verblutet – wer wischt dies Blut von uns ab? ... Ist nicht die Größe dieser Tat zu groß für uns? ...' – Hier schwieg der tolle Mensch und sah wieder seine Zuhörer an: auch sie schwiegen und blickten befremdet auf ihn. Endlich warf er seine Laterne auf den Boden, daß sie in Stücke sprang und erlosch. ‚Ich komme zu früh', sagte er dann, ‚ich bin noch nicht an der Zeit. Dies ungeheure Ereignis ist noch unterwegs und wandert – es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschen gedrungen. Blitz und Donner brauchen Zeit, das Licht der Gestirne braucht Zeit, Taten brauchen Zeit, auch nachdem sie getan sind, um gesehn und gehört zu werden. Diese Tat ist ihnen noch ferner als die fernsten Gestirne – *und doch haben sie dieselbe getan!*' – Man erzählt noch, daß der tolle Mensch desselbigen Tages in verschiedene Kirchen eingedrungen sei und darin sein Requiem aeternam deo angestimmt habe. Hinausgeführt und zur Rede gesetzt, habe er immer nur dies entgegnet: ‚Was sind denn diese Kirchen noch, wenn sie nicht die Grüfte und Grabmäler Gottes sind?'"[2]

Dieser Text ist gleichsam ein Vexierbild einer biblischen Schriftlesung. Bewußt formt er jene Anekdote um, derzufolge der antike Philosoph Diogenes am Tag mit einer Laterne umherläuft und einen Menschen sucht. Statt dessen wird hier Gott gesucht. Der Autor spricht nicht selbst, sondern läßt den tollen Menschen sprechen „ich suche Gott", um – zur gehörigen Verblüffung der Zuhörer, die bereits schon nicht mehr an Gott glaubten – zu verkünden: „Wir haben ihn getötet – ihr und ich!" Daß Gott tot ist – inzwischen vielfach als Modejargon zur Harmlosigkeit herabstilisiert, löst nach diesem

[1] Vortrag auf der Tagung des Bundes Neudeutschland in Bad Neustadt (Saale) am 13. 4. 1974.
[2] Die fröhliche Wissenschaft III 125: Werke, hrsg. v. K. Schlechta (München o. J.) II 126–128.

Text die Erde aus ihrer Gravitation, läßt sie richtungslos ins unendliche All, besser, ins unendliche Nichts irren. Die Nachricht, die Botschaft aber, daß Gott tot ist, kommt noch zu früh. Der sie verkündigte, konnte nur noch in verschiedenen Kirchen sein „Requiem aeternam deo", statt jenes uns geläufigen „Requiem aeternam" für einen Verstorbenen, anstimmen in jenen Kirchen, die nichts anderes mehr sind als Grüfte und Grabmäler Gottes.

Uns interessiert dieser Text nicht nur als sachliche, sondern untrennbar davon auch und vor allem als persönliche Aussage Friedrich Nietzsches, und dies nicht aus Indiskretion, sondern weil dieser Text eine Einheit von inhaltlicher und persönlicher Aussage eines Menschen ist, der die Auseinandersetzung mit dem christlichen Glauben aufs äußerste durchexerziert hat. Wiederholt kommt er auf dieses „größte neuere Ereignis – daß ‚Gott tot ist', daß der Glaube an den christlichen Gott unglaubwürdig geworden ist", zurück[3]. Er konstatiert, daß dieses Ereignis seine ersten Schatten über Europa zu werfen beginnt, daß es unsere Welt abendlicher, fremder, älter erscheinen läßt, daß es zu groß ist, als daß es jetzt schon erfaßt werden könnte, daß es alles einfallen läßt, nachdem dieser Glaube untergraben ist, z. B. die Moral. Nietzsche prophezeit eine „lange Fülle und Folge von Abbruch, Zerstörung, Untergang, Umsturz, die nun bevorsteht: wer erriete heute schon genug davon, um den Lehrer und Vorausverkünder dieser ungeheuren Logik von Schrecken abgeben zu müssen, den Propheten einer Verdüsterung und Sonnenfinsternis, derengleichen es wahrscheinlich noch nicht auf Erden gegeben hat?" Und angesichts dieser ungeheuren Verdüsterung erfährt er sich als einen jener „Erstlinge und Frühgeburten des kommenden Jahrhunderts", die angesichts der Nachricht, „daß der ‚alte Gott tot' ist", wie von einer „neuen Morgenröte" angestrahlt werden.

Mit diesen verschiedenen Texten dürfte ein Einstieg in unser Thema gegeben sein. Nietzsche erwartet für den weiteren Fortgang der Geschichte zunächst äußerste, als Untergang erfahrene Ereignisse, durch die aber zugleich ein Hoffnungsschimmer dringt, der den Anbruch einer neuen Zeit ankündigt. Allen Prophetien ist diese Mischung von Untergang und Anbruch einer neuen Zeit eigen. Ob und inwieweit die Prophezeiungen Nietzsches hinsichtlich seiner Hoffnung in Erfüllung gegangen sind, ist hier nicht zu entscheiden. Die Aktualität und Fragwürdigkeit solcher Prophezeiungen in heutiger Hoffnung auf eine durch Katastrophen hindurch zu begründende neue Gesellschaft ist offenkundig.

Neben dieser mehr die Struktur des Geschichtsprozesses betreffenden Auskunft Nietzsches verdanken wir ihm einen wesentlichen Hinweis für unser Thema in inhaltlicher Hinsicht: Wenn auch nicht für jeden einzelnen von uns oder für den Durchschnitt unseres alltäglichen Bewußtseins, so ist doch für die Entstehung unserer heutigen Situa-

[3] Ebd. V 343: a. a. O. 205, vgl. auch 279; das Folgende a. a. O. 205 f. – Dieser persönliche Hintergrund bleibt meist ausgeblendet, vgl. z. B. die eingehende Interpretation von B. Welte, Nietzsches Atheismus und das Christentum, in: ders., Auf der Spur des Ewigen (Freiburg 1965) 228–261. – Auf eine detaillierte Berücksichtigung der Literatur zum Atheismusproblem muß verzichtet werden.

tion die Gottesfrage so wichtig, daß an ihr die Entstehung unserer säkularen Weltvorstellung hängt. Auch nach der berühmten Aussage von Karl Marx begann ja alle Kritik mit der Kritik der Religion, die „die Voraussetzung aller Kritik" ist[4]. Bei Nietzsche ist dieser Zusammenhang offenkundig: Gott ist tot, so lautet der Ausgangspunkt; aus ihm folgt, daß die Welt nun von Gott als Zentrum der Gravitation wie als Quelle des Lichts und damit des Lebens losgelöst ist und, auf sich gestellt, zunächst dunkel und schwerelos im Nichts herumirrt; die Folge ist der Untergang bisheriger Moral; erst dann kann das Neue anbrechen. Gottesvorstellung, Weltverständnis und Ethik sind hier in engstem Zusammenhang gesehen.

Besteht dieser Zusammenhang tatsächlich, so betrifft unser Thema jeden persönlich, auch jenen, der sagt, Gott und Glaube seien für ihn kein Problem mehr; denn auch hierin liegt ja eine persönliche Stellungnahme mit entsprechenden Konsequenzen für Weltanschauung und Ethik.

Dem Thema Glaube und Unglaube kann man sich daher nicht neutral, sondern nur unter Einschluß einer persönlichen Entscheidung zuwenden. Dabei ist zu bedenken, daß wir als Glaubende nur versuchsweise die Sicht des Glaubens durch den Unglauben zu rekonstruieren vermögen. Ohnehin muß die Frage offen bleiben, ob jene, die glauben (wollen), tatsächlich glauben, und jene, die sich als Ungläubige verstehen, tatsächlich nicht glauben; denn glauben und nicht glauben fallen mit unserem Empfinden und Bewußtsein davon nicht einfach zusammen. Sind somit die „Grenzen" zwischen Glaube und Unglaube so einfach nicht zu ziehen[5], so wird hierdurch jede apologetische Widerlegung wie auch jede – ebenso apologetische – Vereinnahmung derer, die sich als Nichtglaubende verstehen, ausgeschlossen. So sehr in allen Bereichen eine Auseinandersetzung zwischen Glaube und Unglaube unvermeidlich ist, so wenig darf sie den Respekt vor der persönlichen Entscheidung jedes Beteiligten vermissen lassen.

1. Versuch einer Charakterisierung des Unglaubens

Unter dieser Rücksicht soll zunächst eine Charakterisierung jenes Unglaubens versucht werden, zu dem sich auch Nietzsche bekannte. Nietzsche wie Vertreter des Atheismus überhaupt geben sich meist, mindestens vordergründig, völlig sicher: Gott gibt es nicht, vorsichtiger gesagt, nicht mehr. Auch die Glaubenden geben sich vielfach sicher, so als sei die Existenz Gottes das Sicherste, was es nur gibt. Freilich wird gegenwärtig allenthalben von einer Gottes*frage* gesprochen. Ist das nur eine Spielerei, so als handele es sich hier zuerst und zuletzt um eine rhetorische Frage, die doch kein Mensch als ernsthafte Frage mißverstehen wird? Wir wissen, daß die Frage nach Gott durchaus eine Frage sein kann. Was meint unter dieser Voraussetzung Unglaube?

[4] Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung.

[5] Vgl. dazu unter systematischem Aspekt J. B. Metz, Der Unglaube als theologisches Problem, in: Concilium 1 (1965) 484–492.

1.1 Der westlich-abendländische Unglaube

Zunächst begegnet uns Unglaube als der westlich-abendländische, nachchristliche Unglaube, der sich im Verlauf der Neuzeit durch Ablösung vom christlichen Glauben gebildet hat. Unglaube wird er allerdings zu Beginn vom christlichen Glauben her genannt, der jeden Dissens nicht als anderen Glauben, sondern als Häresie und damit als schlimmen Unglauben verstand. Im nachhinein ist deutlicher zu sehen, daß mindestens die ersten Generationen nach einer langsamen Trennung vom christlichen Glauben selbst noch so etwas wie glauben wollten, wenn auch nicht mehr an Gott, wie er in der Gemeinschaft der Christen geglaubt wird; und wenn sie an einen Gott, an ein göttliches Prinzip oder das Universum als Gott glauben wollten, so wird man offen lassen müssen, ob damit schon endgültiger Unglaube oder eine, wieder vom Christlichen her gesehen, verminderte Weise des Glaubens gegeben ist. Vom Christlichen her ist daher diese erste Gleichsetzung von Unglauben und Atheismus zu verstehen. Atheismus meint hier die Abwendung von jenem – christlichen – Glauben, den eigentlich alle hatten und zum großen, vielleicht ständig schwindenden Teil noch haben. Diese Form des Atheismus war den Christen der ersten drei Jahrhunderte selbst vorgeworfen worden[6], waren sie für ihre römische Umwelt doch „Ungläubige", Atheisten, weil sie sich der „Religion" der privat und vor allem der von Staats wegen verehrten Gottheiten widersetzten.

Erst im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung hat sich dann der grundsätzliche Unglaube und der entsprechende Atheismus im strengen Sinn herausgebildet, der jede Gottesvorstellung ablehnt. Dieser Atheismus knüpft sich für uns vor allem an die Namen Feuerbach und Marx auf der einen, Freud auf der anderen Seite und zwischen allen an den eingangs genannten Nietzsche. Ob und inwieweit noch in diesem Atheismus selbst sich Aspekte des Glaubens durchhalten, sei dahingestellt. Hier soll nur darauf hingewiesen werden, daß beide Arten des Atheismus, der Atheismus eines anderen Gottesglaubens als des gemeinhin üblichen und der Atheismus einer Leugnung jeden Gottesglaubens, schon ihre Vorbilder in der Antike hatten, wird doch, um nur das bekannteste Dokument zu nennen, in Platons Verteidigungsrede des Sokrates der Vorwurf zurückgewiesen, Sokrates sei in der einen oder anderen Weise „atheos", gottlos[7].

Seit der Antike, noch vor dem Entstehen des christlichen Glaubens, hat also das Problem der Gottlosigkeit schärfste Auseinandersetzungen heraufgeführt, und zwar zu Unrecht, wie man bei Sokrates, oder auch zu Recht, wie man bei den Sophisten mit ihrem „Der Mensch ist das Maß aller Dinge" sehen kann. Von der Unmenschlichkeit des letzteren Satzes wird noch die Rede sein.

Vermerkt werden muß hier, daß wir in unserem Zusammenhang mit Unglauben und Atheismus also immer den westlich-abendländischen Raum meinen; die Entscheidung, ob wir für andere Kulturen, besonders die fernöstlichen, von Glauben und Theismus

[6] A. v. Harnack, Der Vorwurf des Atheismus in den ersten drei Jahrhunderten (Leipzig 1905).
[7] Apologie 26 C; das Substantiv „atheotes" vgl. Platon, Politicus 308 E.

oder von Unglauben und Atheismus sprechen müssen, m. a. W. ob wir hier überhaupt von Religion sprechen können, muß außer acht bleiben. Auf die hierin liegende Beschränkung unseres Themas mußte jedoch aufmerksam gemacht werden.

Uns geht es also im folgenden um jenen Unglauben und Atheismus, der noch ohne rechtes Verständnis seiner Zeitgenossen von Nietzsche angesagt worden ist im Tod Gottes, heute vielfach wiederholt bis hin zu jener Todesanzeige Gottes bei Wolf Dieter Schnurre: „Von keinem geliebt, von keinem gehaßt, starb heute Gott." [8] Und für das Ende des Glaubens mögen die Zeilen von Gottfried Benn als Beispiel dienen:

„Fratze der Glaube,
Fratze das Glück,
leer kommt die Taube
Noahs zurück." [9]

1.2 Aspekte der geschichtlichen Entstehung neuzeitlichen Unglaubens

Angesichts dieses westlich-abendländischen, nachchristlichen Unglaubens, der inzwischen weithin mit einem radikalen Atheismus verbunden ist, interessiert uns die Frage: Wie konnte ein solcher Atheismus entstehen? Diese Frage ist alles andere als eine akademische Frage. Derzeit findet sich nämlich gerade bei der jungen Generation in verstärktem Maß dieser Unglaube ausgesprochen. Galt für die Zeit der nun älter werdenden Generation, die einem weithin im Gefolge der Jugendbewegung spezifisch kirchlich geprägten Glauben entstammt, vornehmlich das Problem „Der Christ und seine ungläubigen Verwandten" [10], so wäre nun vielleicht für manchen das Problem zu klären: der Christ und seine ungläubigen Kinder.

Dieses Problem werden wir hier nicht allseitig aufhellen können. Vielleicht ist es aber eine Hilfe, sich klar zu machen, daß dieser Vorgang nichts völlig Neues ist, daß nämlich u. a. durch den Unglauben der Kinder schon durch lange Generationen hindurch unsere neuzeitliche säkulare Welt entstanden ist, ein Vorgang, den wir vielfach unter dem Stichwort „Säkularisierung" behandelt finden. Daß dieser Vorgang ein für beide Teile äußerst schmerzhafter Prozeß ist, wird selbst dann nicht zu übersehen sein, wenn man den neuzeitlichen Säkularisierungsvorgang nicht allein als Abfall vom christlichen Glau-

[8] W. D. Schnurre, Erzählungen (Olten 1966), zit. nach D. Steinwede, Die Frage nach Gott, in: Zum Religionsunterricht morgen, hrsg. v. W. G. Esser, III (München 1972) 498, Anm. 36. Vgl. auch J. Kopperschmidt, Gott ist tot. Versuch über die literarische Umsetzung dieses Satzes, in: ders., Der fragliche Gott (Düsseldorf 1973) 67–108; L. Wachinger, Dichter reden von Gott, in: R. Sauer, Wer ist Gott – wo ist Gott (München 1973) 159–167; ferner verschiedene Beiträge zum Thema „Zur Gottesfrage in der modernen Literatur" in: Gott, hrsg. v. A. Grabner-Haider (Mainz ^{2}1972).

[9] G. Benn, Gesammelte Werke III, 78, zit. nach A. Schöne, Säkularisation als sprachbildende Kraft. Studien zur Dichtung deutscher Pfarrersöhne (Göttingen ^{2}1968) 235.

[10] K. Rahner, Der Christ und seine ungläubigen Verwandten, in: ders., Schriften zur Theologie III (Einsiedeln 1956) 419–439.

ben und Untergang der christlich-abendländischen Welt, sondern zugleich auch positiv als Enstehung eines säkular-humanitären Lebensmodus versteht, in dem grundlegende christliche Werte ohne ihre (ausdrückliche?) Fundierung im Glauben an Gott Allgemeingut geworden sind, mindestens was wesentliche ethische Forderungen angeht.

Einen Aspekt dieser neuzeitlichen Säkularisierung möchte ich hier besonders hervorheben. Seit Sigmund Freud wissen wir um den Zusammenhang zwischen der Erfahrung unseres menschlichen Vaters und der Erfahrung Gottes als Vater. Nicht nur menschlich, sondern auch christlich und theologisch spielt es daher eine erhebliche Rolle, wenn die Diagnose von Alexander Mitscherlich zutreffen sollte, daß wir uns „Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft" befinden[11]. Die Problematisierung der Gestalt des Vaters dürfte die Folge eines übermächtigen Vaterbilds sein, wie es uns vor allem durch das alttestamentliche Vater- bzw. Gottesbild sowie der diesem korrespondierenden Ethik repräsentiert wird. Nicht von ungefähr spielt die Vaterproblematik im Bereich des Jüdischen eine so ausschlaggebende Rolle, wie wir nicht nur bei Marx, sondern auch bei Freud bis hin zu Max Horkheimer feststellen können.

Die andere, für uns außerordentlich belangreiche Tradition scheint nur auf den ersten Blick gar nichts mit dieser jüdischen Tradition zu tun zu haben; es ist die Tradition des deutschen Protestantismus. Wenn wir allerdings das Gottesbild Luthers – und die entsprechende Ethik – uns vergegenwärtigen, so dürften sie wie kaum irgendwo anders vom Alten Testament her geprägt sein, wobei diese Affinität nicht zuletzt in der eigenen Vater-Erfahrung Luthers begründet ist. Hinweisen möchte ich hier auf den schon Jahrhunderte anhaltenden Säkularisierungsvorgang, der sich in evangelischen Pfarrhäusern abgespielt hat. Wenn wir uns vergegenwärtigen, daß die deutsche Literatur zum beträchtlichen Anteil von Söhnen evangelischer Pfarrer stammt, werden wir die Tragweite der „Säkularisation als sprachbildender Kraft" ermessen können, wie der Titel einer instruktiven Arbeit von Albrecht Schöne lautet, in der er „Studien zur Dichtung deutscher Pfarrersöhne" vorlegt. Autoren wie Gryphius, Gottsched, Gellert, Lessing, Wieland, Claudius, Lichtenberg, Bürger, Lenz, die beiden Schlegel, Gotthelf, Fischer, Geibel bis hin zu Nietzsche oder auch Gottfried Benn und Friedrich Dürrenmatt entstammen Pfarrhäusern.

Einer der vielleicht frühesten, der sein ganzes Leben unter dem Gleichnis des verlorenen Sohnes zugebracht hat, ist Jakob Lenz (1751–1792), der in seinem letzten Brief an den Vater schreibt: „Aber – theurester Vater! ich winde mich als ein Wurm im Staube und flehe um Erlösung . . . Ich habe gefehlt, Tausendmal gefehlt . . . Ich lebe noch, allein bitte . . . zu bedenken, daß ich ein Mensch war, der fehlen konnte und Tausendmal gefehlt hat."[12] Nach einer zwischenzeitlichen Rückkehr in seine Heimat war Lenz wieder

[11] A. Mitscherlich, Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie (München [10]1973).

[12] Zit. nach A. Schöne, a. a. O. 133. – Generell ist für unseren Zusammenhang auf diese Studie zu verweisen, in der Schöne außer allgemeinen Überlegungen an fünf besonderen Beispielen das Phänomen der Säkularisation als sprachbildender Kraft belegt. Für unseren Zusammenhang sind besonders die Ausführungen über Lenz und Benn von Bedeutung wie abschließend kürzere Hinweise auf Nietzsche. –

in die Fremde gegangen, wo er in jungen Jahren in größtem Elend starb, damit biographisch vorlebend, was André Gide in seinem Gleichnis vom verlorenen Sohn nachgezeichnet hat, nämlich in der Hinzufügung eines dritten Sohnes, der die Rückkehr des zweiten erlebt und mißbilligt, dann selbst geht, um niemals wiederzukommen[13].

Allen voran aber ist hier auf Nietzsche zurückzukommen; beide Großväter und sein frühverstorbener Vater waren Pfarrer; damit nicht genug, begann er selbst theologische Studien, bis er sich dann eben nicht neutral vom Glauben löste, sondern die diametrale Gegenposition bezog. Und haben nicht auch Autoren wie Feuerbach zunächst selbst Theologie studiert, ehe der Versuch unternommen wurde, aus Theologie Anthropologie zu machen, den Glauben an Gott zu eliminieren und statt dessen den Glauben an den Menschen zu etablieren, was für Feuerbach die eigentliche Religion war[14]?

Wie ja auch die Revolutionäre seit den Gracchen im antiken Rom den Familien und der Gesellschaftsschicht entstammten, gegen die sie den entschiedensten Kampf führten, so entstammen wichtige Wortführer neuzeitlichen Unglaubens aus Zentren, Kristallisationspunkten jüdischen wie christlichen Glaubens selbst. Wie wenig sie dabei die Auseinandersetzung hinter sich lassen können, mag, um ein Beispiel aus der jüdischen Tradition zu nennen, die Lektüre der Tagebücher von Elias Canetti belegen: „Der Gottesglaube hat etwas für sich, das schwer wiegt: man glaubt an die Existenz eines Wesens, das nicht zu töten ist, auch durch die bösesten Bemühungen nicht." Und: „Es gibt keine gewaltigen Worte mehr. Man sagt manchmal ‚Gott', bloß um ein Wort auszusprechen, das einmal gewaltig war."[15]

Nicht alle, die im christlichen Glauben heranwuchsen, insbesondere nicht alle, die besonderen Zentren dieses Glaubens entstammen, sind in die totale Opposition gegangen, wohl aber haben sich viele aus der Weitergabe dieses christlichen Glaubens entfernt. Daß aber auch diejenigen, die in die totale und radikale Opposition gegangen zu sein scheinen, weder menschlich sich völlig lösen konnten, noch auch das Problem hinter sich zu lassen vermochten, kann man wohl bei niemandem so gut wie bei Nietzsche studieren. Einerseits berichtet er voller Hochachtung von den verschiedenen Pfarrern der Familie, der er entstammt[16]; zugleich aber geht er mit schneidender Schärfe gegen diese Tradition an: „Diesem Theologen-Instinkte mache ich den Krieg: ich fand seine Spur überall. Wer Theologen-Blut im Leibe hat, steht von vornherein zu allen Dingen schief und unehrlich. Das Pathos, das sich daraus entwickelt, heißt sich *Glaube*."[17] Desgleichen sagt Nietzsche wiederholt, Gott sei ihm kein Problem: „‚Gott', ‚Unsterblichkeit der

Außer den hier genannten Söhnen von Pfarrern ist auf jene Autoren hinzuweisen, die selbst Theologie studierten und z. T. auch ein geistliches Amt ausübten, vgl. etwa Klopstock und Mörike.

[13] A. Gide, Die Rückkehr des verlorenen Sohnes (1907).

[14] Den Zusammenhang von Religionskritik und persönlicher Problematik Feuerbachs hat überzeugend nachgewiesen R. Steer, Zum Ursprung der Religionskritik von Ludwig Feuerbach, in: Jahrb. f. christl. Sozialwissenschaften IX (Münster 1968) 43–71.

[15] E. Canetti, Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen 1942–1972 (München 1973) 23, 59.

[16] Ecco homo, a. a. O. II 1073 f.; vgl. auch briefliche Äußerungen z. B. an seine Mutter, ebd. III 1093.

[17] Der Antichrist, a. a. O. II 1170. Vgl. auch 1171 den Zusammenhang von protestantischer Pfarrertradition und Philosophie.

Seele', ‚Erlösung', ‚Jenseits', lauter Begriffe, denen ich keine Aufmerksamkeit, auch keine Zeit geschenkt habe, selbst als Kind nicht – ich war vielleicht nie kindlich genug dazu?" Und dann folgt jener Ausspruch: „Ich kenne den Atheismus durchaus nicht als Ergebnis, noch weniger als Ereignis: er versteht sich bei mir aus Instinkt." [18]

Dem widerspricht die unaufhörliche, unerbittliche und erbitterte Kritik am Gott des christlichen Glaubens: „Ein Volk, das noch an sich selbst glaubt, hat auch noch seinen eignen Gott. In ihm verehrt es die Bedingungen, durch die es obenauf ist, seine Tugenden, – es projiziert seine Lust an sich, sein Machtgefühl in ein Wesen, dem man dafür danken kann . . . Ein solcher Gott muß nützen und schaden können, muß Freund und Feind sein können – man bewundert ihn im Guten wie im Schlimmen. Die *widernatürliche* Kastration eines Gottes zu einem Gotte bloß des Guten läge hier außerhalb aller Wünschbarkeit. Man hat den bösen Gott so nötig als den guten: man verdankt ja die eigne Existenz nicht gerade der Toleranz, der Menschenfreundlichkeit . . ." [19]

Dieses Gottesbild entsteht durch jene Projektion des Menschen ins Unendliche, die wir schon bei Feuerbach fanden und die dann bei Freud abgelehnt wird. Die Annahme einer solchen Projektion führt zur Leugnung Gottes: „Wir leugnen Gott als Gott . . . Wenn man uns diesen Gott der Christen bewiese, würden wir ihn noch weniger zu glauben wissen . . .: deus, qualem Paulus creavit, dei negatio." [20] In aller Vorsicht darf man annehmen, daß Nietzsche sich Gottes nicht anders zu erwehren wußte als in der Ankündigung seines Todes: „Nun aber starb dieser Gott! Ihr höheren Menschen, dieser Gott war eure größte Gefahr. Seit er im Grabe liegt, seid ihr erst wieder auferstanden. Nun erst kommt der große Mittag, nun erst wird der höhere Mensch – Herr!", so heißt es in „Also sprach Zarathustra" [21].

Es besteht wahrlich weder Anlaß zu herablassender oder gar optimistischer Apologetik noch gar zu irgendeiner Art von Selbstgewißheit und Selbstgerechtigkeit angesichts solcher Äußerungen. Dies muß festgestellt werden, ehe wir vorsichtig einige Aspekte eines solchen Phänomens von Atheismus, von Bekämpfung Gottes zu interpretieren versuchen. Sehen wir die Geschichte der Neuzeit richtig, so zeigt sich, daß gerade in den Zentren der Tradierung christlichen Glaubens auch zugleich dessen größte Gefährdung liegt. Die in den letzten beiden Jahrhunderten so gravierend gewordene Problematik des menschlichen Vaters, ins Unendliche verlängert zur Gottesproblematik, ist vielfach unüberwindbar geworden, wie die niemals zur Ruhe kommende Opposition derer zeigt, die an ihr zerbrochen sind. Niemand von uns hat sein Schicksal noch das Schicksal seiner Kinder in der Hand. Je mehr jemandem an seinem Verhältnis zu Gott liegt, um so mehr wird gerade dieser Glaube in die Krise der Loslösung der Kinder von den Eltern miteinbezogen. Gerade hier seinen eigenen Glauben nicht aufzugeben und

[18] Ecco homo, a. a. O. II 1082.
[19] Der Antichrist, a. a. O. II 1176.
[20] Ebd. 1212.
[21] Ebd. 522; Zur Gestaltung des Zarathustra als „Heiliges Buch" vgl. die Hinweise bei A. Schöne, a. a. O. 292 f.

ihm in der Weitergabe an die folgende Generation nicht mit falschen, letztlich kleingläubigen Mitteln zur Annahme zu verhelfen, mag eine Regel sein, die hier zunächst genannt werden soll. Daß die erhoffte „Morgenröte" (Nietzsche), die erhoffte Befreiung beim Verharren im Widerstand nicht erreicht werden kann, kann man wissen, niemandem aber andemonstrieren[22], der den Schritt zur Eigenständigkeit tun muß, sowenig diese Eigenständigkeit im Versuch radikaler Autonomie bestehen kann.

Mit diesem Stichwort „Autonomie", synonym auch „Mündigkeit", zu denen die heute ständig geforderte „Emanzipation" führen soll, ist jenes Streben der Neuzeit genannt, das noch einmal die Ambivalenz bei sich hat, zugleich wachsende Erfolge und Mißerfolge erfahren zu haben. Der Grund dafür liegt schließlich darin, daß eine Autonomie nicht erreichbar ist, die als absolute Freiheit, Selbständigkeit und Bindungslosigkeit, und zwar nicht nur anderen, sondern gerade auch Gott gegenüber verstanden wird. Dieses Verständnis von Autonomie des Menschen als Konkurrenten Gott gegenüber war allerdings nicht ursprünglich; spiegelt sich doch zunächst im Streben nach Autonomie der Versuch, den Menschen als Handelnden in der Geschichte zu etablieren und damit zugleich verantwortlich zu machen, um damit Gott als gütigen Gott glauben zu können. Dieses die neuzeitliche Philosophie nachhaltig beschäftigende Theodizee-Problem, das Problem der Rechtfertigung Gottes, der Versuch, eine Vorstellung von Gott als dem Allgütigen aufrechterhalten zu können trotz des Bösen in der Welt, ist auch heute noch nicht erledigt[23], selbst wenn es oft nur noch in seiner Karikatur erscheint.

Das immer wieder Bedauerliche ist, daß gerade Christen vielfach die Gottesfrage durch ihr Verhalten einer negativen Antwort nahegebracht haben; nicht umsonst wurde angesichts der schlimmen Religionskriege im Gefolge der Reformation etwa von Hugo Grotius der Versuch unternommen, menschliches Zusammenleben zu begründen „etsi deus non daretur" – „wie wenn es keinen Gott gäbe"[24]. Von diesem neutralen, besser: neutralisierten Fundament her mußte menschliches Zusammenleben ermöglicht werden in einer Zeit, in der aus Glaubensgründen nicht Frieden miteinander, sondern Krieg gegeneinander gesucht wurde, um mit Waffengewalt den Unglauben der Häretiker zu überwinden, eine Situation, die wir heute fassungs- und hilflos in Nordirland beobachten. Hier half – und hilft – kein Rekurs auf den Glauben, sondern nur die Ausschaltung des Glaubens aus dem politischen Bereich, um zum Frieden zu kommen. Erst später, nach dieser gerade aus Glaubensgründen von Christen durchgeführten Ausklammerung

[22] Vgl. hierzu W. Heinen, Sünde wider die Gnade oder projektiver Widerstand? in: ders., Begründung christlicher Moral (Würzburg 1969) 165–173.

[23] Vgl. hierzu die verschiedenen Arbeiten von O. Marquard, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie (Frankfurt 1973).

[24] So die heute übliche, verkürzte Formulierung, wie sie sich auch bei D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung (München [13]1966) 240 f., Neuausgabe 1970, 393 f., findet. Zum Wortlaut dieser Formel sowie zu Grotius' vorausgehenden Formulierungen vgl. die Hinweise bei R. Specht, Über philosophische und theologische Voraussetzungen der scholastischen Naturrechtslehre, in: Naturrecht in der Kritik, hrsg. v. F. Böckle und E. W. Böckenförde (Mainz 1973) 48.

des Glaubens aus dem öffentlichen Bereich, wurde hieraus die militante Forderung nach Privatisierung des Glaubens[25] mit dem Ziel seiner endgültigen Abschaffung, um so einen weltanschaulich-politischen Atheismus durchzusetzen.

Entsprechend der Entfernung Gottes aus dem politischen Bereich verschwand die hiermit verbundene Konzeption eines Königtums von Gottes Gnaden; statt dessen wurde alle Macht vom Volk, also von der sog. „Basis", abgeleitet.

Ebenso wie die Säkularisierung des politischen Bereichs verlief die Säkularisierung des naturwissenschaftlichen Bereichs. Mit dem Wachsen naturwissenschaftlicher Erkenntnisse traten bis dahin angenommene Tätigkeiten Gottes zur Erhaltung und unmittelbaren Lenkung der Welt zurück. Damit trat das Bild des Gottes zurück, der „regnen läßt über Gerechte und Ungerechte". Erst in einem viel späteren Anlauf wurde aus der säkularen eine atheistische Weltauffassung; die Begründer des neuen Weltbilds waren wie z. B. Kopernikus und Kepler gläubige Christen.

Hiernach bleibt noch hinzuweisen auf die durch und seit Kant durchgeführte Kritik der menschlichen Vernunft, der die Möglichkeit der Gotteserkenntnis nicht mehr zuerkannt werden konnte, ohne daß hieraus für Kant und seine Nachfolger schon ein Atheismus folgte.

Ist Gott im Bereich des Denkens, der Natur und des Politischen nicht mehr unmittelbar anzutreffen, kann es nicht wundern, daß aus der hiermit bewirkten Erschütterung tatsächlich der Glaube an Gott selbst ins Wanken geraten konnte, ja angesichts der retardierenden Haltung der Kirchen und meist auch der Gläubigen in einen Atheismus umschlug; erst jetzt wurde aus dem sog. methodischen Atheismus ein konfessorischer, bekenntnishafter, tatsächlich ein Un*glaube*.

1.3 Der Glaube aus der Sicht des Unglaubens

Als solcher zugleich konfessorischer Unglaube formulierte der Atheismus Vorwürfe gegen den Glauben, gegen Kirchen und Christen, in denen die Sicht des Glaubens von seiten des Unglaubens zusammengefaßt werden kann, soweit dies von seiten des Glaubens überhaupt versucht werden kann und darf. In diesen Vorwürfen spiegelt sich vielfach die persönliche Betroffenheit und auch Verletzung, so daß sie auch die eigene Problematik des Unglaubens auf den Glauben projizieren[26]; doch sind sie damit schon entkräftet?

Zusammenfassen lassen sich die Vorwürfe in den einen, daß der christliche Glaube ein Verrat an der Erde sei. Feuerbach ging mit dem Vorwurf voran, daß der Mensch

[25] Der Bedeutungswandel der „Privatreligion", wie sie von Johann Salomo Semler (1725–1791) im Sinn einer nicht kirchengebundenen Religion konzipiert worden war, zur Religion als Privatsache, wie sie außertheologisch seit Marx und Lenin, innertheologisch von der liberalen Theologie vertreten worden ist, bedürfte dringend einer eingehenden Untersuchung.

[26] Vgl. die polemische Färbung der Auseinandersetzung mit Glaube und Theologie bei Hans Albert.

seine besten Kräfte „vergeudet" an einen gar nicht existierenden Gott, an ein eingebildetes Jenseits[27] und darüber für sich und seine Welt nur Schlechtes übriglasse. „Der Glaube an das Jenseits gibt die Welt auf." Und bei Nietzsche heißt es: „Weder die Moral noch die Religion berührt sich im Christentume mit irgendeinem Punkte der Wirklichkeit", so daß das Christentum eine „reine *Fiktions-Welt*" annimmt[28]. Für Feuerbach wie für Nietzsche besteht dabei ein direkter Zusammenhang zwischen dem Verrat an der Welt und dem Verrat am Menschen und seiner Moral[29]. Für beide trifft denn auch jenes Nietzsche-Wort zu: „Ich beschwöre euch, meine Brüder, *bleibt der Erde treu* und glaubt denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden!" [30]

Von diesem – biblisch formulierten – Vorwurf gegen den Glauben her lassen sich vor allem drei Schwerpunkte der kritischen Sicht des Glaubens durch den Unglauben angeben, nämlich ein intellektueller, ein ethischer und schließlich, beide umfassend und tragend, ein institutioneller.

1.31 In intellektueller Hinsicht verstößt der Glaubende in der Sicht seiner Gegner gegen die Vernunft, denn etwas von Gott ableiten „heißt nichts weiter als etwas der prüfenden Vernunft entziehen" [31]. Damit ist der Glaubende nicht nur *unvernünftig, irrational,* sondern zugleich intellektuell *unfrei,* weil er den Gebrauch kritischer Vernunft dem Glauben unterwerfen muß; der Vorwurf der Wissenschaftsfeindlichkeit des Glaubens und der Theologie hat hier seinen Grund. Tatsächlich wird man nicht leugnen können, daß im Bereich des Glaubens vielfach ein Dogmatismus praktiziert wurde und noch wird, der den Gebrauch der Vernunft beschneidet.

In seiner Verschlossenheit gegenüber Erkenntnissen der Vernunft und dem damit gegebenen Beharren auf gewohnten Vorstellungen wird der Glaube als *konservativ* und *antiemanzipativ* angesehen, ein gleichfalls nicht selten zutreffender Einwand gegen den Glauben, der ja von Glaubenden selbst inzwischen verschiedentlich aufgegriffen wurde.

1.32 Diese Vorwürfe haben, wie nicht anders zu erwarten, zugleich ihre Entsprechung und Konsequenz im Ethischen, korrespondieren der Unfreiheit des Denkens doch die dieser vorausliegende und ihr folgende Unfreiheit des Lebens, die ihren schärfsten Ausdruck in einer kasuistischen Gebots-Moral gefunden hat, unter der ja zweifellos die Christen selbst schmerzlich gelitten haben. Gerade die Moral des Christentums ist, wie bei Nietzsche zu sehen, Zielpunkt heftigster Angriffe geworden, die gleichfalls heute weit in die Reihen der Glaubenden hinein Einlaß gefunden haben.

1.33 All diese Vorwürfe gründen schließlich auf Vorwürfe im institutionellen Be-

[27] L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, in: Sämtl. Werke, hrsg. v. W. Bolin u. F. Jodl (Stuttgart 1959/60) VI 327; das folgende Zitat 220.

[28] Der Antichrist, a. a. O. 1175.

[29] Für Feuerbach vgl. a. a. O. 330.

[30] Also sprach Zarathustra, a. a. O. II 280. Daß bei Nietzsche dieses Plädoyer für die Welt ebenfalls ambivalent ist, läßt sich aus seinem Gedicht „Vereinsamt" ersehen: „Was bist du Narr, / Vor Winters in die Welt entflohn? / Die Welt – ein Tor / zu tausend Wüsten stumm und kalt!" (Das deutsche Gedicht, ausgew. v. E. Hederer, Frankfurt 1957, 270; für den Hinweis danke ich E. Becker).

[31] L. Feuerbach, a. a. O.

reich, ist doch die Kirche in ihrer untrennbaren und ununterscheidbaren Doppelheit als Gemeinschaft der Glaubenden und als menschliche Institution Zielpunkt heftiger Angriffe. Angegriffen als vielfach unglaubwürdige Zeugin jenes allein seligmachenden Glaubens, der schon ohnehin in sich selbst genug zum Widerspruch reizt, hat die katholische Kirche im Lauf der Neuzeit, ja seit der Reformation eigentlich fast nur reagiert, eher in dauernden Rückzugsgefechten befangen als offen auf neue Probleme zugehend. Dabei kam sie immer wieder in den gerade heute so oft – auch unberechtigt – geäußerten Verdacht, als spräche sie zwar allein im Dienst ihrer Aufgabe am Glauben, handle aber aus Interessen der Erhaltung ihrer Macht und ihrer Privilegien.

Die Forderung nach Trennung von Kirche und Staat, entsprechend jener als selbstverständlich unterstellten Gegnerschaft von Glaube und Vernunft, spiegelt diesen Angriff wider. Daß die Kirche dabei, wie die zuvor genannten Aspekte der Unfreiheit des Denkens und Lebens zeigen, selbst nur zuwenig die „herrliche Freiheit der Kinder Gottes" (Röm 8,21) gefördert und sich mindestens dem Anschein ausgesetzt hat, als suche sie diese Freiheit durch Gehorsam ihrer Glieder ihr gegenüber und – damit untrennbar verbunden – auch der Obrigkeit gegenüber zu gewährleisten, wird man nicht leicht bestreiten können. Daß die Kirche freilich längst nicht alle Angriffe verdient hat, die gegen sie gerichtet werden, wird man allerdings auch nicht leugnen können.

Aus der Sicht des Unglaubens nimmt sich der Glaube, nehmen sich Kirchen und Christen nicht eben besonders attraktiv aus. Die negativen Aspekte, mindestens soweit sie in der Diskussion sind, überwiegen, überwiegen vielleicht so sehr, daß man sich fragen kann, ob man nicht auch selbst gehen will, entsprechend jener neutestamentlichen Frage Jesu an seine Jünger: „Wollt nicht auch ihr gehen?" (Joh 6,67)

2. Der Glaube im Horizont des neuzeitlich-westlichen Unglaubens

Angesichts der glaubenskritischen Tradition der Neuzeit, verschärft durch die Popularisierung kirchen- und glaubenskritischer Argumente in den letzten Jahren, sind der Glaube wie die Kirche überhaupt zur Zeit in eine bedrängte Lage gekommen. Nur Aspekte können hier herausgegriffen werden, die vielleicht besonders wichtig erscheinen.

2.1 Zum Verhältnis von Glauben und Wissen

Als erstes soll dabei das soeben skizzierte Verhältnis von Glauben und Wissen berücksichtigt werden. Die Frage lautet: Trifft eigentlich die neuzeitlich behauptete Unvereinbarkeit von Glauben und Wissen zu? Auch wir selbst nehmen die so wirkungs- wie verhängnisvolle Unterscheidung von Glauben und Wissen weithin als berechtigt an. Was man weiß, braucht, ja kann man nicht glauben. Was man glaubt, kann man nicht wissen. Diese Alternative, die mit der anderen von rational und irra-

tional gleichgesetzt wird, läßt den Glauben zugleich irrational sein. Diese Unterscheidungen treffen nur zu, wenn man Glauben bzw. Irrationalität einerseits und Wissen bzw. Rationalität andererseits allein in naturwissenschaftlich-technischem Sinn interpretiert. Daß allerdings schon im zwischenmenschlichen Bereich Glaube und Wissen sich nicht in dieser Weise unterscheiden lassen, daß erst recht in der Geschichte, ja sogar in der Begründung menschlicher Rationalität Glauben und Wissen ineinander verwoben sind[32], wird man nicht außer acht lassen dürfen: sich geliebt zu wissen, ist unmöglich ohne ein – freilich sich auf Kriterien stützendes – Vertrauen, wobei eine Zweideutigkeit nie endgültig überwindbar ist.

Wird man Glauben und Wissen, Rationalität und sog. Irrationalität nicht so voneinander trennen und beide als Gegensätze zueinander auffassen können, so auch nicht die zuvor unterstellte Gegensätzlichkeit von Freiheit und Unfreiheit als einzige Alternative, obwohl wir wie selbstverständlich immer wieder davon sprechen. Freiheit kann es nämlich nur im Zusammenhang mit Bindung, weniger hart formuliert, mit Verbundenheit, speziell mit Solidarität geben, die noch nicht Unfreiheit, Sklaverei sind, sondern zur Freiheit hinzugehören, wenn Freiheit nicht reine Beliebigkeit sein soll. Würden Freiheit und solche Bindung sich ausschließen, wäre schon Freundschaft nicht möglich, denn die Verbundenheit von Menschen schlösse ja die Freiheit aus.

Entsprechend ist auch – damit kommen wir zum nächsten Fragekreis, nämlich der Gottesvorstellung – die neuzeitlich unterstellte Alternative von Gehorsam gegen Gott und Autonomie des Menschen zu korrigieren. Dieses Gegensatzpaar von Heteronomie und Autonomie läßt sich nämlich – zumal Gott gegenüber – nicht aufrechterhalten: welches Gottesbild hätten wir, demzufolge menschliche Autonomie die Souveränität Gottes beeinträchtigen könnte oder umgekehrt, demzufolge die Absolutheit Gottes die Vollendung des Menschen ausschlösse. Autonomie des Menschen und Bestimmtheit von Gott, die mit einem schlecht gewählten Begriff Heteronomie genannt wird, können nicht auf derselben Ebene liegen und gegeneinander verrechnet werden. Hier ist sowohl Gott als auch der Mensch falsch gedacht.

2.2 Die Funktion des Glaubens in dieser Welt

Über solche eher apologetische Aspekte hinaus läßt sich eine unverzichtbare Bedeutung des Glaubens für unsere Welt belegen. Ich möchte einige Zeugen dieser These nennen, die man nur schwer als Renegaten abtun kann.

Immerhin hat *Max Horkheimer* gegen Ende seines Lebens ganz deutlich zu diesem Thema Stellung genommen, ohne der Ansicht zu sein, seine früheren Äußerungen damit zu desavouieren, daß nämlich ohne die Annahme von Transzendenz wert-

[32] Vgl. z. B. H. Albert, Traktat über kritische Vernunft (Tübingen 1968) 40 mit Hinweis auf K. Popper und H. Dingler.

orientiertes, wertvolles menschliches Leben nicht begründbar sei. Eine Aussage mag genügen:

„Wahrheit als emphatische, menschlichen Irrtum überdauernde, läßt aber vom Theismus sich nicht schlechthin trennen. Sonst gilt der Positivismus, mit dem die neueste Theologie bei allem Widerspruch verbunden ist. Nach ihm heißt Wahrheit Funktionieren von Berechnungen, Gedanken sind Organe, Bewußtsein wird jeweils so weit überflüssig, wie die zweckmäßigen Verhaltensweisen, durch die es vermittelt war, im Kollektiv sich einschleifen. Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel. Ohne Berufung auf ein Göttliches verliert die gute Handlung, die Rettung des ungerecht Verfolgten ihre Glorie, es sei denn, sie entspräche dem Interesse eines Kollektivs diesseits und jenseits der Landesgrenzen." [33]

Schließlich ist Horkheimer kein Christ. Lange suchte er durch den Rekurs auf Marx wahre Humanität zu fördern. Die Enttäuschungen, welche die Verwirklichungen marxistischer Ideale in politischer Realität mit sich brachten, ließen ihn anknüpfen an zwischenzeitlich verborgen gebliebene Einstellungen, daß nämlich ohne den Rekurs auf Transzendenz, damit aber, wie wir interpretieren dürfen, auf den weder beweisbaren noch vorstellbaren Gott, menschliches Zusammenleben nicht human zu verwirklichen sei.

Will man diese Worte als Aussagen eines altgewordenen Mannes abtun, so gilt dieser Einwand nicht gegen Ausführungen, wie sie neuerdings der französische Marxist *Roger Garaudy* vorgelegt hat. Sein Buch „Die Alternative", eine entschiedene Abrechnung mit autoritären Systemen, seien sie nun kirchlicher oder marxistischer Provenienz, enthält immerhin Bemerkungen, die aufhorchen lassen. Persönlich äußert er: „Welch gewaltige Umwälzung im Leben eines Menschen, der, nachdem er sich so viele Jahre zum Atheismus bekannt hat, den Christen entdeckt, den er in sich trägt und den er vielleicht immer in sich getragen hat! Und der bereit ist, die Verantwortung für diese Hoffnung zu übernehmen." [34] Garaudy plädiert für das Recht des Glaubens, ja für die Notwendigkeit eines Glaubens, will man tatsächlich die Humanisierung unserer Welt bewirken, die er nur aufgrund einer Revolution für möglich hält. Immerhin gilt: „Die revolutionäre Haltung, in der Politik wie in der Kunst, bedarf der Transzendenz mehr als des Realismus." Ohne Transzendenz ist für Garaudy also die Heraufführung von Gerechtigkeit nicht möglich. Von Marx sagt er, auch er habe keinen weltanschaulichen, keinen prinzipiellen, sondern einen methodischen Atheismus vertreten. Überraschend genug jedenfalls, daß ein bislang entschiedener „Atheist" den Glauben, die Transzendenz entdeckt als notwendig zur Humanisierung mitmenschlichen Lebens.

Schließlich darf an *Alexander Solschenizyn* erinnert werden, der in seinem letzten Buch geäußert hat: „Aber es ist für einen Menschen, der an etwas Höheres über uns allen glaubt und sich darum seiner Begrenztheit bewußt ist, die Macht noch nicht

[33] M. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen (Hamburg 1970) 41.
[34] R. Garaudy, Die Alternative. Ein neues Modell der Gesellschaft jenseits von Kapitalismus und Kommunismus (Wien 1972) 231. Das folgende Zitat ebd. 111.

tödlich. Für Menschen ohne höhere Sphäre ist die Macht wie Leichengift. Für sie gibt's bei Ansteckung keine Rettung."[35] Diese Aussage ist sachlich identisch mit jener von Max Horkheimer, die lautet: „Jedes endliche Wesen – und die Menschheit ist endlich –, das als Letztes, Höchstes, Einziges sich aufspreizt, wird zum Götzen, der Appetit nach blutigen Opfern hat und dazu noch die dämonische Fähigkeit, die Identität zu wechseln, einen anderen Sinn anzunehmen."[36]

In diesem Sinn wurde eingangs gesagt, daß die seit den Sophisten in unserer abendländischen Geschichte immer wieder wirkungsvolle These vom „Menschen als Maß aller Dinge" höchst inhuman ist, daß Humanität allein begründbar ist, wird der Mensch *nicht* als das Letzte genommen. Und so erweist sich die Umformulierung des bei Hobbes formulierten „homo homini lupus – der Mensch ist dem Menschen ein Wolf" durch die Feuerbachsche Aussage „homo homini Deus"[37] als trügerisch; jeder Versuch, den Menschen zum Gott zu machen, hat ihn bislang nur zu einem opferverschlingenden Götzen werden lassen.

Trifft dies zu, hat der christliche Glaube seine unabdingbare Funktion. Freilich wird sie tatsächlich nur als Dienst erfüllbar sein, sosehr sie auch dann noch den entschiedenen Widerspruch jener Kräfte finden wird, die sich und die Welt verabsolutieren möchten, allen voran jede Form von Macht, die anscheinend zwangsläufig danach strebt, absolut, total zu werden, dabei freilich bis heute immer nur totalitär geworden ist.

2.3 Die Gottesfrage als Problem des Glaubens

Im Zentrum der Frage nach der Möglichkeit des Glaubens im Horizont neuzeitlichen Unglaubens steht die Frage, wer Gott für uns Glaubende ist. Wäre Gott beweisbar – wie viele Mühe hat man sich mit Gottesbeweisen gegeben! –, wäre das Problem nur scheinbar gelöst. Was wäre das für ein Gott, der beweisbar wäre? Die Unsichtbarkeit Gottes, die Unbegreiflichkeit Gottes, die von nichts als von menschlicher Sprache präzise angedeutet werden kann, ohne daß deswegen eine solche Aussage schon sinnlos wäre, hat zur Gottesvorstellung schon im Alten Testament hinzugehört. Und dennoch dürfte für uns die Unanschaulichkeit Gottes eine besondere Nuancierung erhalten haben, hat doch keine Zeit vor uns einen solchen Zuwachs an Wissen über uns und unsere Welt und damit einen solchen Schwund von Funktionen Gottes nicht nur in der Natur, sondern auch in der Geschichte erlebt wie die unsere. Gott ist nicht mehr direkt erfahrbar als Herr seiner Schöpfung, unserer Welt.

Es ist nicht zu verkennen, daß Christen und Theologen speziell es schwer haben, von Gott und dem Glauben an ihn zu sprechen in einer Zeit, in der Gott wissenschaft-

[35] A. Solschenizyn, Der Archipel Gulag, zit. nach H. Beckmann, Was erwartet Solschenizyn?, in: Luth. Monatshefte 13 (1974) 107.
[36] M. Horkheimer, a. a. O. 7.
[37] L. Feuerbach, a. a. O. 326.

lich wie gesellschaftlich-politisch inexistent geworden zu sein scheint. Den Wandel dieser Gottesvorstellungen hat wohl niemand so deutlich wie Dietrich Bonhoeffer in seinen Gefängnisbriefen ausgesprochen[38]: Für uns gibt es keinen Gott als Deus ex machina mehr, keinen Gott, der an den Grenzen menschlicher Erkenntnis angesiedelt ist, wobei er dann mit dem Wachsen menschlicher Erkenntnis freilich ein Stück weiter sich zurückziehen muß, keinen Gott mehr, der als Arbeitshypothese, als Lückenbüßer figurieren kann, wo menschliche Erkenntnis versagt. Wer ist denn dann Gott? Wer ist er angesichts heutigen Unglaubens, angesichts seiner Unauffindbarkeit in unserer Welt, angesichts vor allem all der Not, der Verbrechen und Grausamkeiten? Wer ist jener Gott, dessen Name schon zur Rechtfertigung nicht zu rechtfertigenden Unrechts verwandt werden konnte, in dessen Namen menschliche Selbständigkeit vielfach verhindert wurde, der so vielfach vergeblich gesucht wurde?

Wir haben bislang immer wieder von Gott und dem Glauben an ihn gesprochen. Dies geschah deswegen, weil der Unglaube ja an der Gottesfrage hängt. Es muß jedoch darauf hingewiesen werden, daß diese Fragestellung noch einmal neuzeitlich bestimmt ist, während sich doch auch für sie inzwischen so etwas wie ein Ende der Neuzeit andeutet. Christlicher Glaube konnte sich bislang als Korrektur an vorhandenen Gottesvorstellungen verstehen, entsprechend jener Aussage der lukanischen Areopagrede des Paulus, den unbekannten Gott zu verkünden, dem die Athener schon einen Altar geweiht hatten (Apg 17). Wenn nicht alles täuscht, gilt es heute nicht mehr, vorhandene Gottesvorstellungen aufgrund derjenigen Jesu Christi zu korrigieren, sondern von ihm her überhaupt Gott als existent anzunehmen. Damit geht auch für den christlichen Glauben die Möglichkeit zu Ende, auf jene Gottesvorstellungen zurückzugreifen, unter denen er sich Gott bislang anschaulich gemacht hatte.

Das gilt besonders für die exklusive Übernahme des alttestamentlichen Gottesbilds. Daß wir uns wohl doch zu sehr – entgegen dem alttestamentlichen Verbot, sich von Gott ein Bild zu machen – vom Alten Testament her Gott vorstellten in seiner Bedeutung für die Welt und unsere Ethik, zeigt sich m. E. darin, daß in Verkündigung und Religionsunterricht nahezu immer, wenn von Gott oder Ethik die Rede ist, alttestamentliche Texte herangezogen werden. Wir orientieren unsere Gottesvorstellungen damit aber zu sehr an naturalen Theophanien, an der Erscheinung im brennenden Dornbusch oder auf dem Sinai, die wir von Kindheit an als historische Berichte ansehen, wie wir ja auch die Verkündigung der zehn Gebote als historischen Bericht auffassen. Gott wird dabei als der unumschränkte Herrscher der Welt gesehen, als Gesetzgeber und konsequent als Richter. Daß dieses juridische Wortfeld aber nur bildhaft auf Gott übertragen werden kann, können wir nur vom Neuen Testament her wissen, das uns Kenntnis davon gibt, daß auch der Vatername für Gott wie alles über ihn nur bildhaft – was nicht heißt irrelevant – gesagt werden kann. Wer Gott ist, können wir nicht direkt, sondern nur vermittelt von Jesus Christus her zu beantworten suchen.

[38] Widerstand und Ergebung, a. a. O., passim.

Machen wir mit dieser radikalen Mittlerschaft Jesu von Nazareth ernst, so brauchen uns die Erschütterungen des bisherigen Gottesbilds nicht so zu betreffen. Denn an Jesus von Nazareth allein können wir uns orientieren für unser Verhältnis zu Gott, wenn wir Christen sein wollen. Nicht, als ob Gott dann begreiflich wäre; gerade das Gedächtnis von Kreuz und Auferweckung schließt das aus. Wohl aber brauchen wir nicht dauernd auf eigene direkte und unmittelbare Gotteserfahrungen zu warten, weder in der Welt noch in der Geschichte; wir brauchen die Annahme der Existenz Gottes nicht von (heute geschehenden) Wundern abhängig zu machen, die ja auch ursprünglich bei Jesus Zeichen für die Glaubenden, nicht aber Gottesbeweise waren. Christlich glauben heißt also, sich auf die Nähe Gottes in Jesus Christus einlassen. Die Verbundenheit mit Jesus Christus in der Gemeinde derer, die sich auf ihn einlassen, vermag allein zu realisieren, was im Neuen Testament als Heil, Freiheit und Liebe für uns und für die Welt angesagt wird.

Die fragmentarischen Überlegungen müssen hier abgebrochen werden. Unsere Aufmerksamkeit galt dem Glauben in der Sicht und im Horizont des Unglaubens. Es scheint deutlich, daß sich der Verlust alter Gottesvorstellungen nicht zwingend als Ende des Glaubens selbst, sondern ebensosehr als hoffnungsvolle Chance verstehen läßt. Damit folgen wir jener christlichen Hoffnung, der auch Nietzsche insoweit folgte, als er das Anbrechen einer neuen Zeit erhoffte, nur daß er sie gegen Gott vom Menschen her erwartete.

Die zuvor genannten Texte sollten weniger gedankliche Reflexion für oder gegen Gott als vielmehr persönliche Zeugnisse repräsentieren. Sie belegten ein Ringen um Gott, das sich auch bei Glaubenden findet. Wir brauchen nur an Reinhold Schneider oder Theresia von Lisieux zu erinnern. Es scheint eine Solidarität zwischen Mystikern in der Erfahrung der Nacht des Glaubens und Ungläubigen zu geben. Für uns könnte diese Solidarität in der Glaubensfrage und der darin enthaltenen Gottesfrage eine Hilfe für unseren Glauben sein. Ist der Tod von Gottesvorstellungen nicht der Tod Gottes, hat der Glaube auch heute noch oder erst recht seine Funktion, so gilt es, diese deutlich zu machen. Dies kann am ehesten durch Dienst geschehen. Ob Kirchen und Christen für ihn schon einigermaßen überzeugend gerüstet sind?

Statt dessen hängen wir wohl viel zusehr an der vertrauten Gestalt des Glaubens – oft aus Angst – und sind daher in Gefahr, das Verbleiben in ihr als Treue zum Glauben zu deklarieren, statt zu fragen, ob dies nicht ein Alibi für eigenen Immobilismus sein kann, der sich nicht auf eine neue Gestalt einlassen mag. Es darf hier aber keinen Kleinglauben geben. Wir sollten Zutrauen zu neuen Aufbrüchen haben und Gelassenheit den vielen gegenüber, die sich angesichts der überkommenen Vorstellungen nur noch als partiell oder gar nicht mehr identifiziert mit dem Glauben ansehen können. Niemand hat seinen Glauben selbst gemacht. Man kann ihn nur in sich Gestalt annehmen lassen in der Hoffnung, daß diese Welt und wir nicht im Tod bleiben, wie wir glauben, daß Gott derjenige ist, der Jesus von Nazareth nicht im Tod ließ.

Jörg Splett

Das Humanum im Christentum und im Marxismus

Der Umfang des Themas zwingt zur Selbstbeschränkung. Ich möchte zuerst eine Skizze christlichen Humanismus' versuchen, um von dorther Fragen an den Marxismus zu stellen. Erstens wird so ganz deutlich, von wo aus der Marxismus hier befragt werden soll – nämlich nicht von einem vorgeblich neutralen Standort aus; den gibt es nicht in solchen Fragen. Zweitens wird die Schwierigkeit umgangen, unter den verschiedenen Marxismen wählen zu müssen. Ich kann sie nicht alle darstellen; aber gefragt sind alle. Drittens erlaubt nur eine zunächst völlig unpolemische, „immanente" Entfaltung der christlichen Sicht, sie unverkürzt vorzustellen. Man vergißt ja nicht selten, daß in einer Diskussion – anders als im Gespräch – die eigentlich tragenden Überzeugungen und Motive kaum zur Sprache kommen, weil sie zumeist nur „ungeschützt" aussagbar sind – obwohl vielleicht erst sie auch den „Gegner" nachdenklich machen könnten. Kurz: weil in Diskussionen jeder ernste Partner schwächer ist, als er ist („unter seinem Niveau" ficht), darum geht dem Diskussionsbeitrag nicht nur zeitlich, sondern auch nach Umfang und Gewicht eine Besinnung auf den Sinn von christlichem Humanismus voran.

Christlicher Humanismus

Man könnte historisch antworten wollen. „Humanismus", belehrt uns das Duden-Lexikon (Bd. 4), „ist eine geistesgeschichtliche Bewegung mit dem Ideal edler allseitig ausgebildeter Menschlichkeit; entstanden aus der Aufnahme spätgriechischen Gedankenguts in die römische Kultur."

Für die Spätantike wäre dann anstelle weiterer Ausführungen etwa auf das großartige Buch Hugo Rahners hinzuweisen, zum größten Teil aus Eranos-Beiträgen erwachsen: Griechische Mythen in christlicher Deutung (Zürich, Darmstadt 1957): „Wir möchten Wege weisen für einen christlichen Humanismus, für die ungeheure Möglichkeit jenes ‚neuen Menschen', von dem Paulus nach Kolossai schrieb, in dem sich Barbar und Hellene einen durch Christus, den menschgewordenen Gott, der da ist alles in allem."

Auf derselben Seite des Vorworts fällt der Name Erasmus. Er, Reuchlin und Hutten wären für den klassischen Humanismus in Deutschland zu nennen, gleichzeitig als Kronzeugen christlichen Humanismus'. Die Christlichkeit unserer Klassiker ist zwar nicht unumstritten. Wenn dann aber der dritte Humanismus Werner Jaegers vor allem bei Platon einsetzt, wird man immerhin an Nietzsches Wort über das Christentum

als „Platonismus fürs Volk" erinnert. Für heutigen christlichen Humanismus schließlich ließen sich Namen nennen wie Theodor Haecker, Romano Guardini, Bernhard Welte oder Josef Pieper.

Doch dem Philosophen gestellt, zeigt sich die Frage weniger historisch als systematisch grundsätzlich. Zumal da im Bewußtsein weiter Kreise an die Stelle der antiken und mittelalterlichen Idee eines christlichen Humanismus die Vorstellung eines eher inhumanen Christentums getreten ist. Gefragt ist also nach einer christlichen Anthropologie, vielleicht nach christlicher Anthropozentrik, und das besagt eine doppelte Frage: 1. Was ist das Christliche? 2. Was ist der Mensch, das Menschliche?

Wir wollen mit der zweiten Frage beginnen. Sie ist umfassender – und die konkrete Antwort auf sie beantwortet zugleich auch schon im Vorumriß die erste Frage. Das ist nicht in dem – „objektiven" – Sinn gemeint, das Christliche als eine Möglichkeit des Menschen sei innerhalb des Rahmens menschlicher Möglichkeiten überhaupt zu klären (womit ein Streitpunkt zu Frage 1 vorweggenommen wäre), sondern zielt auf die prinzipielle „Subjektivität" des Redens vom Menschen. Die Frage nach ihm kann nicht objektiv beantwortet werden; denn das Gefragte wie das Befragte sind hier zugleich der Fragende selbst. Ist der Gegenstand der Frage aber kein subjekt-unabhängiges Objekt, dann ist auch der Antwort nicht die solchen Objekten entsprechende Objektivität gemäß oder auch nur möglich. Das heißt, ein Christ wird schon die Frage nach dem Menschen unvermeidlich christlich behandeln. Gibt er also *die* Antwort nicht?

Der Mensch als Frage

Darin ist bereits eine erste Antwort auf die gestellte Frage enthalten. Der Mensch ist jener, der stets nach sich fragt, der sich in jeder seiner Antworten erneut zur Frage steht. Dabei wird die Frage nicht nur theoretisch, sondern stets auch, ja vor allem, praktisch gestellt. Sie stellt uns, indem – oder gar ehe wir sie stellen. Sie hat nicht bloß in dem Sinn ein Interesse, daß es ihr auf Antwort ankommt, sondern es kommt ihr auch und zuvor auf eine zu lebende Antwort an. Ja noch schärfer: Die Frage selbst, konkret gestellt, spricht einfach als diese, so und nicht anders gestellte Frage eine gelebte Antwort auf sich selber aus.

Wie nämlich fragt der Mensch nach sich? Wenn er etwa „topologisch" fragt, d. h. in der Weise einer Standortsuche zwischen Gott und Tier, dann versteht er sich offenbar als ein Wesen, das sich auf solche Weise feststellen läßt. Oder wenn er „rein theoretisch", „streng wissenschaftlich" oder ähnlich nach sich fragen will: was setzt eine solche Methode voraus, die ihrem Gegenstand doch gemäß sein soll und will? Und woher die Voraussetzungen? Sie dürften ihrerseits kaum theoretisch-wissenschaftlich ausweisbar sein.

Damit wäre die erste Auskunft wie folgt zu ergänzen: Der Mensch ist 1. einer, der sich selbst – in jedem Sinn des Worts – zur Frage steht und der 2., in gerade solcher

Fraglichkeit, nur als ein solcher da ist, daß er diese Frage nach sich selbst je schon beantwortet hat. Wie aber das konkrete Daß und Wie seiner Frage nur als seine schon gegebene (gelebte) Antwort auf diese greifbar wird, so ist umgekehrt diese wie jede seiner Antworten wiederum Gegenstand seiner Frage.

Daß dem Menschen seine Antwort fraglich ist, ist ja gerade die Weise, wie er die Frage nach sich selbst beantwortet. Das heißt, es ist mehr als bloße Konstatierung, es ist Selbst*bestimmung*, daß er sich als Fraglichen bestimmt. Als Fraglichen aber bestimmt sich der Mensch, weil er sich als bestimmbar bestimmt. Um seiner Bestimmbarkeit, seiner Selbstbestimmbarkeit willen stellt er seine Bestimmtheit und seine Bestimmtheiten in Frage. Was er ist, ist er nicht einfachhin; er ist nicht „perfekt", d. h. fertig, weil er nicht alles ist, was er sein kann – weil er mehr sein kann, als er ist.

Der vorwiegend praktische Akzent der Fraglichkeit des Menschen ist so seine Möglichkeit, seine Zukünftigkeit: seine Freiheit. Die durch Handlungen auf eine bestimmte Wirklichkeit kontrahierten Möglichkeiten werden vom Denken immer neu entbunden, indem es, was ist, aus-denkt in das, was sein kann. Und das Denken vermag dies, weil es Moment von Selbstbestimmung, Instrument der Freiheit ist. Die Wirklichkeit von Freiheit ist die Wirk-lichkeit, der Akt von Selbstverwirklichung. Die Wirklichkeit von Freiheit ist – statt fertiger Antworten – Beantwortung.

Der Mensch als Frage seiner selbst ist Freiheit, oder sagen wir es ohne Metonymie: Freiheitswesen. (Es geht darum, den Anschein zu vermeiden, bei Freiheit handle es sich um eine menschliche Eigenschaft neben anderen, die gar auch fehlen könne, und er bliebe Mensch. Darum wird hier die schlichtere Formulierung vermieden: Der Mensch ist frei.)[1] Das mag keine „Definition" sein – wie sollte man auch ein Wesen definieren, das weder eine festumgrenzte Gestalt seines Wesens besitzt noch einfach unendlich ist, sondern sozusagen sich auf dem Weg von jenem zu diesem befindet, in stetem Aufbruch aus sich? Doch läßt diese Bestimmung vielleicht jene *Positivität* erscheinen, auf der die bisher angesprochene „Anthropologia negativa" beruht. Wenigstens knapp müssen wir die Grundstruktur solch transzendierender Freiheit umreißen[2].

[1] Ohne jetzt unsere Freiheit beweisen zu wollen: bei ihrem völligen Fehlen wäre jede Diskussion unmöglich; denn wäre ein Wortbeitrag gänzlich physisch, psychisch und gesellschaftlich determiniert, wäre er nur als Symptom für die Situation des Beiträgers interessant; seine Aussagen mit ihm zu diskutieren wäre ebenso sinnlos wie die Diskussion mit einem Computer.

[2] Für eine ausführlichere Darlegung und Begründung darf ich verweisen auf: Der Mensch in seiner Freiheit (Mainz 1967); Meditation der Gemeinsamkeit. Aspekte einer ehelichen Anthropologie (zus. mit Ingrid Splett) (München 1970); Konturen der Freiheit. Zum christlichen Sprechen vom Menschen (Frankfurt 1974).

Bestimmtheit der Freiheit

Freiheit kann nicht totale Unbestimmtheit bedeuten, soll sie doch nicht alles und nichts sein, sondern sie selbst. Ihre erste Bestimmtheit ist die des *Daß*. Frage nach sich und Antwort darauf ist der Mensch unweigerlich. Freiheitswesen ist er unausweichlich. Auch Frageverbot und Antwortverweigerung stellen Antworten dar, auch Stimmenthaltung besagt Stellungnahme, auch Selbstauslöschung geschieht aufgrund von Entschluß. Darum ist auch nicht die Frage des Menschen das erste; mit ihr artikuliert sich vielmehr seine Antwort (deren erste Gestalt wohl sprachloses Staunen ist: vor dem, daß und was es gibt).

Wie man diese Daß-Bestimmtheit nun qualifiziert: als pures Faktum, bloße Struktur (was kaum möglich sein dürfte, weil Frage und Antwort sich wohl ebenso unausweichlich als *Sinn*frage stellen), als „Verdammtsein zur Freiheit" oder als „Dasein aus Gnade", diese Interpretation der Freiheit und ihres Situiertseins ist zugleich schon Tat ihrer selbst, konstituierende Selbstinterpretation.

Darum spricht sich in der Interpretation des Daß, des Situiertseins als solchen, zugleich immer schon die Interpretation ihres Was und Wie aus, der fundamentalen Situation, in welche sie situiert ist und sich situiert. Diese Situation läßt sich formal durch drei „Koordinaten" bestimmen.

1. *Interpersonalität.* Die erste Dimension ist damit gegeben, daß – faktisch und, wie auszuführen wäre, prinzipiell – Freiheit nur im Mit- und Zueinander von Freiheitswesen existiert und existieren kann. Offen ist wieder die theoretisch-praktische Deutung dieser Bestimmtheit. Wird sie als Auseinandersetzung, Kampf gedeutet, der eigentlich um Tod und Leben geht – entweder ausweglos (Sartre) oder mit dem liberalistischen Ausweg in ein notgedrungen sich bescheidendes Abgrenzen der Freiheitsräume und „Einflußsphären", die das Recht zu garantieren hat, oder mit dem Ausblick auf „Versöhnung" (Hegel, Marx)? Oder wird das Miteinander von Freiheiten als ursprüngliches Miteins, als Liebesgemeinschaft begriffen, die davon abweichende Realität also als sekundär und nicht sein sollend – also auch nicht sein müssend (durch Schuld gesetzt und – statt unaufhebbar tragisch – erlösbar)?

2. *Naturalität (Leiblichkeit).* In jedem Fall bedarf das Miteinander eines Mediums der Kommunikation, das nicht selber Freiheitswesen sein darf, aber eigengesetzlich sein muß. Ein anschauliches Exempel dieser zweiten Bestimmung: Um miteinander reden zu können, bedürfen wir der Luft als Tonträger, die einerseits den Ton nicht „eigenmächtig" ändern kann, andererseits für den Hörer nicht manipulierbar sein darf, da er ja nicht, was er möchte, sondern was gesagt ist, hören soll. Weniger äußerlich wäre hierzu bei der Differenz von Für-sich- und Für-andere-Sein im Miteinander der Freiheiten einzusetzen bzw. bei der Differenz zwischen Erscheinung und dem, was (dem, der) erscheint. Wenn die erscheinende Freiheit personal, das Personale, Person genannt werden kann, dann das „Material" und Medium ihres Erscheinens das Naturale. Interpersonalität gibt es nur als/in Naturalität. Leiblichkeit ist die „Antlitzhaftigkeit", das

Für-Dich von Person. – Wieder unterliegt die Naturbestimmtheit des Personalen unterschiedlicher Interpretation und Bewertung.

Die Verknüpfung der ersten und zweiten Koordinate, also die komplexe Bestimmung des Ich durch das Nicht-Ich (1. durch die andere Person, 2. durch das Naturale), wird wohl am schärfsten in der menschlichen Geschlechtlichkeit erfahren. Ebenso durchdringen die beiden Nicht-Ich-Bestimmtheiten der Freiheit sich in der (sprachlich vermittelten) Arbeit und in der umfassenden Dimension des Gesellschaftlichen. Wird die Geschlechtlichkeit von der (Tiefen-)Psychologie akzentuiert, so dies von der Soziologie. Wir müssen hier auf eine weitere Untersuchung verzichten, die das Wechsel-Verhältnis dieser Durchdringungsformen selber (welche sich ja nochmals ihrerseits durchdringen) aufzudecken und in einer eventuell sich zeigenden Struktur zu deuten hätte. Vermutlich ist auch diese Struktur geschichtlich, verschiedenen Freiheits-(Selbst-)Entwürfen verdankt (so daß nicht von ungefähr einmal die psychologische, einmal die soziologische Analyse die Führung beansprucht).

Jedenfalls geben in ihrer wie immer konkret zu denkenden Verschränkung die beiden Nicht-Ich-Bestimmtheiten die grundsätzliche Frage des Menschen nach sich noch einmal weiter: als Frage nach dem Woher und Wozu dieser natural-personalen Gemeinsamkeit.

3. *Norm des Unbedingten.* Daß- und Was-Frage verbinden sich damit zur *Sinn*frage nach dem Grund und Abgrund leibhaftiger Interpersonalität. War bisher von Muß-Strukturen der Notwendigkeit die Rede, so fragt nun das Warum über das Muß hinaus – auf etwas hin, das im Unterschied dazu als Sollen benannt sei. Im Miteinander der Freiheiten sind diese nicht nur faktisch unausweichlich engagiert, nach unausweichlichen Strukturgesetzen; es geht ihnen darin um Wahrheit, das Gute, das Heil usf., und dies so, daß diese Ziele nicht bloß faktisch, sondern Rechtens, gesollt solche sind. In der Unvermeidlichkeit der Strukturen zeigt sich also zugleich unbedingt Betreffendes.

Zwei Namen vor allem hat die Tradition hierfür immer wieder herangezogen: den des Lichts, um das gewaltlos souveräne Selbstgerechtfertigtsein dieses Anspruchs auszusagen – und eben den Namen „Anruf", „Anspruch", um seinen Freiheits- und Personalcharakter zu zeigen. Nur eine solche Wirklichkeit kann ja den Menschen *unbedingt* betreffen, da nur ein Anspruch, der als solcher gemeint ist, ihn als Anspruch binden kann. (Er muß nicht stets als solcher erlebt und gewußt sein, um in seiner Verbindlichkeit erfahren zu werden; aber zumindest in der Selbstrechtfertigung gegenüber anderen Imperativen wird zuletzt dieses Moment zur Sprache kommen müssen, um den Gehorsam unter solchen Ruf von egoistischem Starrsinn zu unterscheiden.)

4. *Gerufene Freiheit.* So erfährt der Mensch sich als gerufene Freiheit. Angerufen zu sich und seinem Freisein, gerufen so aber auch in diesem Freisein und in gewisser Weise aus ihm heraus. Denn nicht die Unbestimmtheit kann, wie gesehen, der Sinn seiner Unbestimmtheit sein, nicht die Frage der Sinn seiner Fragen, nicht die Entscheidung der seiner Entscheidungen; der Mensch sucht in der Qual vielfacher Wahl das Ziel einer verantwortbaren und endgültigen Entschiedenheit.

Solche nicht etwa starre, sondern lebendig gelöste, selbstverständliche Entschiedenheit, der In-eins-Fall von Freiheit und Notwendigkeit, von Können, Sollen und Sein, von Wollen und „Nicht-anders-Können", meint der Name „Sinn", und er wird dort Ereignis, wo Freiheit sagen kann und will und soll und „muß": Es ist gut. Ja und Amen. – Dann aber ist die Rede vom Sollen für diese ursprüngliche Bestimmung der Freiheit nochmals zu übersteigen: Daß ich die Wahrheit erkennen, sagen und tun soll, daß ich darin mit mir selbst identisch werden soll, dies – *darf* ich.

Was ist der Mensch? Der zur Freiheit, zur Wahrheit, zum Guten Gerufene. Was sind diese? Darauf haben die Lehrer zu allen Zeiten und in den verschiedenen Kulturen mit Geschichten statt mit Definitionen geantwortet; mit Geschichten, die, ob ausgesprochen oder nicht, in die Aufforderung mündeten: Geh hin und tu (auf andere, deine Weise) dasselbe.

Sinn (Heil) – das (der) Heilige

Dies ist nicht Auftrag des Philosophen; aber statt dessen hat er einen letzten „strukturalen" Hinweis zur „Bestimmung" des Menschen zu bieten: Aus einem Sinn heraus leben (ob von ihm her oder auf ihn zu) kann man nur so, daß man – wie unausdrücklich immer – für ihn lebt. Für etwas leben aber schließt – und wieder: sei's auch noch so unausdrücklich – die Bereitschaft ein, dafür zu sterben. Wenn also die Frage nach dem Menschen sich als Sinn-Frage, als Frage nach dem Sinn für ihn und seinem Sinn, enthüllt, dann wird sie zugleich zur Frage über ihn hinaus. Und zwar nicht in leere Transzendenz hinaus; denn der Sinn, für den man wirklich sterben können soll, darf sich darin ja nicht verlieren: man lebt eben derart nochmals aus ihm, sonst war es keiner.

Dem Menschen geht es um sich, und *er* steht sich zur Frage. Dennoch geht es ihm nicht einfachhin bloß um sich, und nach sich fragt er eben dessentwegen, worum es ihm eigentlich geht. Derart fragt, wer nach dem Menschen fragt, nach dessen Bestimmung. So geht es etwa im Gespräch durchaus um die Partner (nicht bloß um die Sache wie in einer Diskussion), dies aber so, daß beide in der Wahrheit seien.

Es geht also um ein Leben voll erreichten, oder besser: erhaltenen Sinns; das religiöse Wort dafür heißt „Heil". Und auf das Heil für sich und alle zielt die Frage des Menschen nach sich. – Trotzdem fragen wir hier nochmals weiter. Zwar kann man hier nicht trennen, doch darf und soll man noch einmal unterscheiden: Geht es zuallerletzt um unser Leben aus dem Sinn oder um diesen selbst? Ich soll die Wahrheit sagen: geht es nun zuletzt darum, daß *ich* die Wahrheit sage oder daß in meinem Zeugnis *sie* erscheine – zumal dann, wenn dieser Name schließlich auf ein absolutes Selbstsein zielt? Diese letzte Absolutheit, d. h. Unbedingtheit des Sinn-(Ab-)Grunds von Freiheit, Wahrheit und Gutheit spricht neuere Philosophie mit dem Namen „das Heilige" an.

Der Mensch ist zu Freiheit, Wahrheit und Liebe gerufen, hat sich ergeben. Diese Gemeinschaft gegenseitiger und umfassender (auch das Naturale frei mit einbegreifender) Bejahung erfüllt sich im gemeinsamen Ja und Amen vor dem Heiligen. Dieses

und jenes Ja bilden eine Zweieinheit (ihr feierliches Begehen ist das Fest), die sich nicht nur jeder weiteren Reduktion, sondern auch, trotz – oder vielmehr wegen – des unvergleichbaren Vorrangs des Anbetungs-Ja, theoretischen Strukturierungsversuchen entzieht. Der Geist dieser Einheit „weht, wo er will".

So ist die konkrete Antwort auf die Frage nach dem Menschen (eine Antwort, die die Philosophie nicht gibt, sondern nur aufnimmt und auslegt) allemal ein Imperativ – oder weniger kantianisch: ein Gebot, das zuvor Gabe, ein Aufruf, der Einladung sein will. Der Mensch ist gerufene Freiheit – gerufen zu einem zweifachen Ja. Josef Pieper hat diese Zweifachheit an den Kardinal- und den theologischen Tugenden expliziert[3]. Die jüdisch-christliche Glaubensurkunde spricht sie im doppelten Hauptgebot aus („Dies ist das erste und größte Gebot, ein zweites aber ist diesem gleich" – Mt 22, 38 f.). Doch man vermag nicht erst theologisch-dogmatisch so zu reden. In genuin-philosophischer Reflexion vielmehr zeigt sich bereits, daß philosophische Reflexion, wie nicht das erste, nicht das letzte sein kann.

Nicht das erste, weil vor ihrem Wort Frage und Antwort des gelebten Lebens stehen, die ihrerseits erst aus sprachlosem Staunen sich artikulieren: angesichts dessen, daß man selbst – und alles – ist. Nicht das letzte, weil ihr Wort – gerade ihre Antwort – sich als Frage ausspricht. Die Sinnfrage, vor allem angesichts von Leid, Tod und Schuld, stellt vor die Entscheidung. Entweder man unterläuft sie in einer fatalen Apologetik des Faktischen und reduziert das Wort des Menschen über sich selbst auf die Ethnographie eines „geistigen Tierreichs" (Hegel) oder man läßt sich von der inneren Dynamik dieser Frage zu einer religionsphilosophischen Reflexion weitertreiben. Und diese mündet in die Gottesfrage[4].

Wiederum also, wie anfangs: die Frage. Ungeschützt, weil mißverständlich verkürzt, aber bewußt so akzentuiert, hier die These der skizzierten Reflexionen: Not und Würde des Menschen liegen darin, daß er in der unumgänglichen Frage nach sich im Grund nach einer Antwort sucht – ja, diese Antwort schon gibt – auf eine Frage, die er nicht gestellt hat, sondern die an ihn gestellt ist; daß er in der Antwort auf diese Frage die Antwort an den ihn Fragenden sucht und gibt.

Damit erreicht die philosophische Besinnung jenen Punkt, an dem sie sich in die Entscheidung übersteigt, auf die sie reflektiert. Zu dieser Entscheidung hin und von ihr her zugleich spricht Sören Kierkegaards Bestimmung des geglückten Selbst: „Indem es sich zu sich selbst verhält und indem es es selbst sein will, gründet das Selbst sich durchsichtig in der Macht, die es gesetzt hat." [5]

[3] In gleichsam einer Summula seiner sieben Einzeltraktate: Über das christliche Menschenbild (München ^{7}1964).

[4] Vgl. vom Verf.: Die Rede vom Heiligen (Freiburg 1971); Gotteserfahrung im Denken (Freiburg 1973).

[5] Die Krankheit zum Tode, 1. Abschn. A (S. V. XI 128).

Was ist das Christliche?

Was ist nun daran ausdrücklich christlich? Das bisher Gesagte kann man auch bei Platon finden. In seinem Alterswerk über die Gesetze lesen wir: „In Tat und Wahrheit aber ist es Gott, der allen seligen Ernstes wert ist; der Mensch dagegen ist . . . nur ein Spielzeug in Gottes Hand, und das eben ist in Wahrheit gerade das Beste an ihm" (VII 803 c).

Nun ist ein Akzent der christlichen Botschaft die ewige Würde, das unendliche Gemeintsein jedes einzelnen; für dessen endgültiges Bei-Gott-Sein hat Jesus sein Leben verwandt. Von diesem Bewußtsein her übt man sogar Kritik an der eben zitierten Platonischen Theozentrik – und zwar zumeist gar nicht mehr im Namen des christlichen Glaubens. Dessen Botschaft ist – biblisch gesprochen – wie ein Sauerteig im Mehl aufgegangen, so daß eine sauber-exakte Herauslösung des „*Unterscheidend* Christlichen" nicht bloß sehr schwierig, vielleicht unmöglich wäre, sondern auch unangemessen.

In einem vielbeachteten Aufsatz dieser Zeitschrift hat 1970 der römische Moraltheologe Josef Fuchs ausdrücklich erklärt, daß das entscheidend Christliche der christlichen Sittenlehre nicht in besonderen Normen liege, sondern „in der grundlegenden christlichen Entschiedenheit des Glaubenden, die Liebe Gottes in Christus anzunehmen und zu erwidern", also in einer „christlichen Intentionalität" [6].

Kurz gesagt, das entscheidend Christliche ist nichts anderes als Christus, und sein Zeugnis: die Nähe des Vaters im Geist.

Diese Nähe ist erstens eine solche der Vergebung von Schuld. Jemandem vergeben heißt – statt ihn entschuldigen – ihn schuldig sprechen. Gegen alle Umdeutungsversuche – in urchaotischen Theo- und Kosmogonien, in einer tragischen Weltkonzeption oder gnostischen Spekulationen – wird hier die Schuld des stets sich entschuldigenden Menschen verkündet. Und hier wird ihm möglich gemacht, dieses Urteil zu akzeptieren, weil es in der Gestalt des Selbstangebots der Gnade ergeht.

Zweitens ist diese Nähe Gottes eine solche um des Menschen willen. Gott gewinnt nichts von ihm; er ist in keiner noch so subtilen Weise genötigt; er handelt in der absoluten Herr-lichkeit seiner Gnade, die – nur weil es ihr so gefällt – gesandt hat und gekommen ist, um zu *dienen*.

In dieser Erfahrung gründet sich ja der anthropozentrische Protest gegen die platonische Religiosität; doch übersehen wir nicht die Gefahr einer anthropozentrischen Verkürzung. Um es schlicht „naiv" an bestimmte theologische Adressen zu formulieren: Wieweit verlangt das *Pro-nobis* Gottes in Christus nicht schon aus simplem Anstand das *Pro-Deo* in Christus des Menschen? Reflektierter: wieweit ist dieses nicht jenes – d. h. wieweit besteht die neu gewährte Freiheit des Menschen nicht eben in seiner Befreiung zu einer neuen Gemeinsamkeit vor und für Gott? Schon nach den Psalmen ist unser Heil das Sich-Zeigen des göttlichen Antlitzes, also unser Anschauen seiner – und

[6] Gibt es eine christliche Moral?, in dieser Zschr. 185 (1970) 99–112, 101. Vgl. J. H. Newman, Entwurf einer Zustimmungslehre (Ausgew. Werke VII, Mainz 1961) 272: „Gegenstand der Offenbarung ist nicht... eine spezielle Moralität."

dies doch wohl seinetwegen. Hegel nannte als die Endgültigkeit des Endlichen seine Selbstaufhebung ins Unendliche. Dialogisch gewendet ließe die Offenbarkeit der Freiheit der Kinder Gottes sich dann so kennzeichnen, wie es vor Jahren Père Aimé Duval in einem seiner Chansons getan hat (nur wäre gemäß dem Gesagten seine „Antithese" zur Synthese eminenter Identität fortzuführen): „Nous serons tout pour lui, puisqu' il est tout pour nous pendant la vie."

Dies Heil des Menschen als Ganz-für-Gott-Sein wird nun drittens als innertrinitarisches Geschehen verkündet. Wenn es im 1. Korintherbrief heißt (15, 24 ff.), daß der Sohn dem Vater das Reich, das sind wir, und sich selbst übergibt, auf daß der Vater dann alles in allen sei; dann sind wir dieses Reich als angenommene *Brüder* des Erstlings der Toten.

Christliche Anthropologie hat sich uns als die Negation allen konkret sich rundenden Humanismus gezeigt, als die Zumutung und Zusage unabschließbarer Offenheit des Menschen. Aber diese Offenheit geht nicht ins ungefähre, ins unendliche hinaus, sie ist eröffnet durch eine Berufung, die über die Natur des Geschöpfs, sei es auch Geist, Freiheit, Person, zu sich herausruft. Man hat bezüglich eines christlichen Humanismus vom Zentrum geschwiegen, wenn man nicht, um es mit dem Titel eines berühmten Buchs zu sagen, das *Mystère du Surnaturel*, das Geheimnis des Übernatürlichen, angesprochen hat.

Henri de Lubac hat in diesem Buch, historisch zunächst, dann systematisch die genuine Grundaussage christlicher Anthropologie von ihrer essentialistischen Verharmlosung befreit und von neuem in ihrem paradoxalen Glanz sichtbar gemacht.

Worum geht es? Darum, daß der Mensch „von Natur aus" hingerichtet ist auf ein Ziel, das diese Natur prinzipiell übersteigt. Kein Wunder, daß man sich bemüht hat, diese einzigartige Situation in etwa zu „normalisieren". Entweder indem man aus dem Naturverlangen einen natürlichen Anspruch, also letztlich eine natürliche Erreichbarkeit des Ziels deduzierte – im Pelagianismus. Oder indem man das Naturverlangen zu einem bloßen Wünschen verdünnte – so im späteren Thomismus. Hier statuiert man ein natürliches Ziel des Menschen, das seinen natürlichen Kräften entspricht, um die ungeschuldete Gnadenberufung unmißverständlich als „surplus" festhalten zu können.

Sein Angriff gegen dieses Zwei-Stockwerk-Schema brachte dem Theologen nach dem Ersterscheinen des Buchs (Surnaturel, 1947) die bekannten Schwierigkeiten. Die Endredaktion von 1965, seit 1971 auch auf deutsch, in der Übersetzung Hans Urs von Balthasars, vorliegend, hat Mißverständlichkeiten getilgt und ist nicht mehr der riskante Diskussionsbeitrag eines einzelnen, sondern die unangreifbare Erinnerung an den „Rahmen" einer jeden genuin christlichen Anthropologie. Die Freiheit der Gnade, heißen die beiden Bände im Deutschen: I. Das Erbe Augustins, II. Das Paradox des Menschen.

Das Paradox des Menschen

In der Tat paradox: Es gibt, so die These, keine innerweltliche Vollendbarkeit des Menschen. Von Natur ist er aus auf über-natürliche Erfüllung.

Selbstverständlich gilt auch von diesem Verkündigungswort, was von der Christus-Botschaft überhaupt gilt: daß sie bei aller Unableitbarkeit und Unerwartbarkeit doch in eine, wenn auch namenlose, Erwartung hineinspricht (Apg 17, 23). So gehört es zur Grunderfahrung des Menschen, daß, wie man gesagt hat, jeder mehr Liebe braucht, als er verdient, und daß Glück nicht gemacht noch gekauft noch errungen, sondern nur geschenkt und angenommen werden kann. Die *Struktur* also dessen, worum es geht, kann der Christ wohl jedem Humanisten vermitteln. Inwieweit aber diese Botschaft bezüglich eines freien persönlichen Gottes akzeptiert wird, ist eine andere Frage.

Es sei erlaubt, diese Skizze mit einem Grundbild christlichen Humanismus' zu beschließen: mit der Szene der Fußwaschung, aus dem 13. Kapitel des Johannesevangeliums. „Wie ich euch getan habe, so sollt auch ihr einander tun." Dagegen muß wohl kein Humanist heute protestieren. Der übersteigerte Stolz eines Friedrich Nietzsche ebenso beiseite gelassen wie die geläufige Klage, niemand wolle mehr dienen. Das wollen heute durchaus nicht wenige, sozial, politisch, bewußtseinsverändernd, emanzipativ; der Streit geht nur darum, wie.

Der Anstoß liegt vorher, und Petrus gibt ihm das Wort: „Herr, in Ewigkeit sollst du mir die Füße nicht waschen." Was klingt hier alles an? Taufwasser des Jordan – Wasser in den Waschungskrügen zu Kana – Wasser und Blut aus der Seitenwunde des Gekreuzigten – „Blut des Lammes", das die Kleider wäscht (– schließlich – 1 Kor 4, 13 – die Apostel als Spülicht der Welt) . . . Wie steht es um die Annahme derart demütigend erhebender Gnade? Und wie um Menschlichkeit und Menschenwürde in diesem Geschehen?

Ich breche ab, da ich nicht Apologetik bieten wollte. Die eine Frage immerhin sei verstattet: Hält man die große, alles umwerfende und verwandelnde Liebe, die den Menschen eher auf- und zerbricht als abrundet, für inhuman? Oder waren den Menschen nicht vielmehr seit je die großen Liebenden der Literatur und der Geschichte Idealgestalten möglicher Größe? Den großen Helden, den von seinem Werk besessenen Künstler erkennen wir voll Bewunderung an. Warum nur denkt man oft so bescheiden vom Menschen, daß man nicht wahrhaben will, seine alles verwandelnde Begeist(er)ung gelte wirklich – statt der Geliebten, seinem Volk, der Wahrheit oder welchem Ziel sonst – seinem Gott?

Seinem Gott aber als Vater Jesu Christi. Paulus schreibt es: Ob wir leben oder sterben, wir leben und sterben dem Herrn (Röm 14, 8).

Marxistischer Humanismus?

Kommen wir nach dieser immanent durchgeführten Skizze nun zur Erörterung eines marxistischen Humanismus, dann soll, um die Diskussion nicht unnötig zu belasten, sowohl die Frage der Schuld ausgeklammert werden (obzwar wohl nicht nur für Christen „der Übel größtes") als auch die Frage, ob letztlich Gott für den Menschen oder der Mensch für Gott da sei (ganz zu schweigen von der übernatürlichen Berufung des Menschen). Halten wir nur fest, daß wenn es wirklich um den Menschen, seinen Sinn und seine Würde gehen soll, es um jeden einzelnen und seinen Lebenssinn angesichts all des Widersinns um uns zu tun sein muß.

Die Rede von *dem* Menschen bedeutet ein nur allzuleicht entlarvtes Mythologem. So schreibt etwa der junge „humanistische" Marx in einem berühmten Abschnitt seines Manuskripts zu Nationalökonomie und Philosophie von 1844: „Ein Wesen gilt sich erst als selbständiges, sobald es auf eigenen Füßen steht, und es steht erst auf eigenen Füßen, sobald es sein *Dasein* sich selbst verdankt. Ein Mensch, der von der Gnade eines anderen lebt, betrachtet sich als ein abhängiges Wesen." [7]

Ist – die Menschheit beiseite gelassen – der einzelne etwa nicht „produziert"? So schreibt in der Tat Marx selbst im folgenden, um aber gleich wieder von der „Erzeugung des Menschen [als solchen] durch die menschliche Arbeit" zu sprechen. Wie jedoch steht es um Recht und Würde des einzelnen gegenüber seinem Produzenten? Hat wie im antiken Humanismus der Vater das Recht, ihn erst amtlich zum Menschen zu machen (oder das zu unterlassen), hat es, neo-liberalistisch, die Mutter? Oder will man sich auf die Natur berufen? Das wirft die Frage auf, was Natur und natürlich sei, und gibt den einzelnen in die Hand wissenschaftlicher, technokratischer Zentralkomitees.

Anders gesagt, die Lebensabhängigkeit des einzelnen ist unbestreitbar und unabschaffbar. Wie läßt sie sich derart denken und leben, daß seine Würde gewahrt bleibt?

Wie wahrt man insbesondere Sinn und Würde des Menschen, den „das Leben" – sei es durch Menschen, sei es „natürlich" – benachteiligt und zerstört?

Die Antworten philosophischen und biblisch-christlichen Glaubens mögen in dem, was sie zu sagen versuchen und überhaupt sagen können, keine gute Figur machen – wie könnten und sollten sie das auch angesichts der Frage Hiobs? Aber gerade im Namen der „Redlichkeit" hätte man deutlich zu sagen, daß die a-theistische Alternative Hiob auch das letzte nimmt, was ihm noch blieb: seine Würde.

Wohl dem, der revoltiert, der aktiv oder doch zumindest passiv den Weg einer besseren Zukunft bereitet. Aber genügt es schon hier nicht, wenn spätere Generationen (nicht ihm, sondern sich) glauben sagen zu können, er sei nicht vergebens gestorben, und hat schon hier das Ungenügen eine wesentlich andere Qualität als bei den „theistischen" Antwortversuchen [8], so potenziert es sich gleichsam nochmals hinsichtlich derer,

[7] Werke-Schriften (Studienausgabe – H. J. Lieber, Darmstadt 1962) I 605–607.

[8] Es ist ein anderes, ob man es mit einer aufgrund unserer Erkenntnisgrenzen (grundsätzlich oder nur bislang) *unvollziehbaren Synthese* zu tun hat (also mit einem unlösbaren Problem oder gar Geheimnis) –

die dem Kommenden nicht einmal passiv dienen konnten, weil sie völlig nutzlos waren[9].

Damit zeigen sich die entscheidenden Grenzen jenes pragmatischen Humanismus, der sich unter Ernst Blochs Devise stellt: „Optimismus mit Trauerflor, kämpfend." Nicht als wäre der Kampf nicht gefordert; aber der Aufruf zu ihm wäre sinnlos ohne die *Verheißung* einer Zukunft, die nicht nur die Kämpfenden, sondern auch jene Hilflosen erwartet, die derart „im Dunkel sind", daß nicht einmal für sie gekämpft wird.

Will man sich also „idealistische" Ausflüchte und „realistische" Halbheiten versagen, heißt die Alternative zuletzt nur: Hoffnung oder Verzweiflung. Statt um partielle Beweise geht es um prinzipielle Entscheidung. Diese Entscheidung darf nicht willkürlich, grundlos sein, obwohl, was sie als Gründe anführt, ihren Charakter als freie Entscheidung nicht aufhebt. Über die Auskunft des Christen haben wir gehandelt. Die einzig mögliche Antwort des Marxismus scheint mir in dem wie immer zu konkretisierenden Vorhaben zu bestehen, den Sinn zu schaffen – soweit dies halt geht.

Das gilt, ob man ihn als „Heilslehre" propagiert oder nur als bestimmende wissenschaftliche Methode vorschlägt. Damit aber stellt sich die Frage, wie er sich zu einem Programm verhalte (und zu den Menschen, die es vertreten), das eine Sinngewähr von Gott her verkündet.

Religion ist für den Marxismus „Opium". „Die Religion bestimmt den Sinn des menschlichen Lebens durch die Herausbildung eines zusammenhängenden Systems von Illusionen, die sich der Mensch über sich und seine Hoffnungen macht" (Milan Machovec[10]). Der Marxist „kann schon deswegen nicht an einen Heiland ‚glauben', weil er methodologisch gezwungen ist zu fragen, wie Ideen von einem ‚Heiland' in der Geschichte entstehen und sich behaupten"[11].

Bewußt zitiere ich diesen – ich wage das Wort: Märtyrer des Humanismus, um 1. die Kluft aufzuzeigen, die auch bei derartiger Annäherung zwischen Marxisten und Chri-

dies ist bei allen klassischen Grundfragen der Fall: Allmacht und Freiheit, Freiheit und Naturnotwendigkeit, Person und Leiblichkeit usf. –, oder ob man eine Antwort geboten bekommt, an der sich durchaus eine *Analyse* durchführen läßt, die zu der *Lösung* führt, daß hier ein *Widerspruch* vorliegt (entweder in der Antwort selbst oder in der Aufgabenstellung). – So ist z. B., siehe oben, Anm. 1, Freiheit unbegreiflich, erst recht im gängigen Sinn von Beweis unbeweisbar; ihre Leugnung aber wäre widersprüchlich, da man, wenn es keine Freiheit gäbe, sie nicht *leugnen* könnte: statt Leugnung gäbe es dann einzig „Fehlanzeigen", und die sind naturgemäß nur faktisch, niemals apodiktisch. – So soll auch hier nicht etwa die Sinn- und Widersinnfrage gelöst werden; aber es wird behauptet, daß die Leugnung Gottes ob der Unfreiheit der Freiheit oder um ihrer Befreiung willen „positiv" unsinnig, Widersinn ist: Wieso Gott Unmenschlichkeiten zuläßt, verstehe ich nicht; doch ich verstehe, daß es ohne Gott gar keine Hoffnung für zerstörtes Menschsein gibt.

[9] Christliche Liebe aber kann und soll auch die völlig Nutzlosen, die Unheilbaren und Aufgegebenen lieben, die Kranken, die Opfer und – dies ist von kaum zu überschätzender Bedeutung – ihre Henker. Dies Band der Humanität umfaßt alle, ohne jemanden als „Untermenschen", „Schädling" oder ähnlich auszuschließen – aufgrund der gemeinsamen Berufung zur Anschauung Gottes (Thomas v. Aquin, S. th. II–II 23, 1; 25,5 ad 2: 25,6).

[10] Vom Sinn des menschlichen Lebens (Freiburg 1971) 34.

[11] Ders., Jesus für Atheisten (Stuttgart ²1973) 9.

sten besteht, und um 2. verständlich zu machen, warum Christen auch angesichts eines Marxismus als Methode mißtrauisch bleiben müssen. Warum, möchte man Machovec fragen, verbietet die Frage nach der Entstehung der Heilandsidee den „Glauben" an Jesus als Heiland? Verbieten eine Psychologie und Soziologie der Liebeswünsche und -formen den Glauben an die Liebe eines bestimmten Menschen? Fraglose Prämisse ist hier doch offensichtlich der illusionäre Charakter der Religion.

Wer aber kann es Christen verdenken, wenn sie die Anwendung sei's einer bloßen Methode verweigern, für die sie von vornherein ins „Opiumgeschäft" verwickelt sind, so daß die Vertreter dieser Methode, wenn sie die Macht dazu haben, ihren „Handel" – wenn es nicht von selbst abstirbt – auf jede Weise unterbinden *müssen*? (Nicht aus Machtgier, Tyrannei oder dergleichen, sondern aus Humanismus!)

Darum muß der Christ im Gespräch mit Marxisten von der „schweigenden Kirche" und von den imperialistischen Marxismen sprechen. Nicht weil er „kalten Krieg" will oder etwa versuchte, mit dem Hinweis auf Stalin seine Verdrängung Hitlers und anderer hiesiger Versäumnisse zu kaschieren. (Auf dies Argument sollte man endlich verzichten. Nicht weil es nicht zum Teil zutrifft, sondern weil es sich mit zumindest gleichem Recht umkehren läßt: denn wie erwidert der Marxist dem Verdacht, er wolle mit Hitler, Spanien usw. nur seine Verdrängung Stalins, der Fälle Ungarn und CSSR und überhaupt die fehlende Freiheit nicht allein der Religion im Ostblock verschleiern? So aber kommt man miteinander nicht weiter.) Der Christ *muß* davon reden, weil es ein Hauptpunkt ernstlichen Gesprächs sein muß, zu klären, ob diese Unterdrückung nicht „notwendig" aus den marxistischen Prämissen folgt. Weil allen Ernstes geklärt werden muß, ob „sich in der Sowjetunion der Marxismus bis zur Kenntlichkeit oder bis zur Unkenntlichkeit verändert" habe[12].

Wieweit kann ein Materialismus – übrigens auch ein Idealismus – nur inkonsequenterweise Freiheit und Personwürde wahren? Kurz: ich behaupte 1., daß der Marxismus, ob als Lebensprogramm oder bloße Methode, vor unabänderlichem Leid, vor Schuld und Tod, angesichts der Sinn- und Würdefrage des einzelnen grundsätzlich versagt, und 2. befürchte ich, daß er – eben deshalb – das spezifische Sinnangebot von Christentum und Religion theoretisch wie praktisch mundtot machen „muß". Wie räumt der Marxist diese Befürchtung aus?

Aggression oder Religion als Grundbestimmung des Humanums?

Doch muß jetzt endlich die Gegenfrage zu Wort kommen, von der die Anfrage gewiß die ganze Zeit begleitet wurde: Wie steht es denn mit der Freiheit des Menschen und der Religion in den christlichen Kirchen? Sind sie hier nicht mit ungleich strengerer

[12] E. Bloch, in: Über Ernst Bloch (Frankfurt 1968) 86. Vgl. A. Solschenizyn, Offener Brief an die sowjetische Führung (Darmstadt 1974) 44.

und unabwendbarer Konsequenz unterdrückt worden – und werden sie es heute nur dort nicht mehr derart, wo die Macht dazu geschwunden ist?

Damit lenken wir zum Abschluß auf unseren Ausgangspunkt zurück: zum Bild vom Christentum als Wort der Inhumanität, gegen die die verschiedenen Humanismen, am wirkmächtigsten heute der marxistische Humanismus, Glück und Würde des Menschen zu erkämpfen versuchen.

Selbstverständlich sei hier nichts beschönigt. (Auf eine erneute Aufzählung der Klagepunkte wird verzichtet, da sie bekannt sind.) Immerhin darf man vielleicht bemerken, daß 1. die Christen in ihrer Geschichte nicht bloß Judenpogrome und Hexenverfolgungen vorweisen können, daß 2. nicht jegliche Unterdrückung, die sich christlich zu legitimieren versucht, legitim christlich war oder ist und daß 3. andererseits die Abschaffung des Vaters bislang keineswegs schon freie Brüderlichkeit zeitigt. Aber stellen wir in aller Schärfe den entscheidenden Punkt heraus:

Der Kernpunkt ist nicht das Faktum von – unentschuldbaren – Unmenschlichkeiten, sondern die Frage, von welchem Prinzip aus sie kritisiert und korrigiert werden können. Kann ich den (doch wohl gesellschaftlich, durch Produktionsverhältnisse etc. bedingten) Terror Stalins oder den (doch wohl ebensowenig „moralistisch" zu „personalisierenden") Überfall auf die CSSR marxistisch-wissenschaftlich kritisieren? Die Verfehlungen der Christenheit aber lassen sich sehr wohl nicht erst von außen, sondern immanent christlich be- und verurteilen. Die Inquisition ist vom Neuen Testament her verwerfbar und verwerflich; und wenn man die Christen Rechtens mit der Bergpredigt beschämt, so ist es ihre eigene Wahrheit, an der man ihre faktische Unwahrheit mißt.

Nach dieser richtenden Wahrheit aber ist jetzt gefragt; richtend im Sinn von Urteil, doch zuvor im Sinn von Weisung und Weg.

Was also will der Mensch als ihn richtend bestimmende Wahrheit (an)erkennen? Wie denkt und versteht er sich selbst? Als Homo faber im weitesten Sinn, der einzig durch seine Leistung sich und seine Welt herstellt, mit Prometheus als Hauptheiligem im philosophischen Kalender, wie Marx in der Vorrede seiner Dissertation schreibt? Dann wären seine Grundkategorien Arbeit und Kampf, modisch: Aggression. Wieweit entspricht das wirklich der Selbsterfahrung von Freiheit?[13] Und wieweit ermöglicht es rechtfertigbare Hoffnung?

Der entgegengesetzte philosophische Heilige wäre wohl Sokrates, im Gehorsam gegenüber dem „Daimonion". Statt Arbeit und Kampf, die nicht fehlen, aber als *so* nicht sein sollend behauptet werden, hießen dann die Grundbestimmungen: Verdanken und Liebe.

Das zu entfalten ist freilich jetzt nicht mehr möglich. Gemeint ist jedenfalls das Gegenteil knechtischer Passivität (wie schon Sokrates zeigt). Schelling in seiner Freiheitsschrift nennt Religiosität Gewissenhaftigkeit, so daß Gottes Erkenntnis „wahrlich

[13] Mehr als bloß „ad hominem": Wer, der vertritt, er wisse nicht, wofür danken, könnte das überhaupt artikulieren, wenn ihm nicht jenes Ausmaß unselbstverständlicher Liebe geschenkt worden wäre, ohne das er – am Syndrom des „Hospitalismus" – zugrunde gegangen wäre?

nicht müßig sein" lasse[14]. In diesem Sinn schließe ich mit den Schlußworten eines neueren Buchs über die Philosophie der *Action* des christlichen Denkers Maurice Blondel[15]: „In einer Zeit, die mehr denn je vom Sichbehaupten des Menschen bestimmt wird und seinem Sichdurchsetzen, ist es schwer, eine Philosophie verständlich zu machen, die vornehmlich solche Wahrheit bedenkt, die den Menschen angeht gerade indem sie sich ihm entzieht, eine Philosophie, die sich nicht scheut zu sagen, daß das Sein Liebe ist. Angesichts einer zunehmend in Verzweiflung umschlagenden Unfähigkeit zur Liebe aber ist solche Philosophie vielleicht doch nicht so unzeitgemäß, wie das zunächst scheinen mag. So könnte es geboten sein, sich eben auf die von ihr angesprochene Erfahrung einzulassen, um zu sehen, was sie an Wahrheit birgt."

[14] Sämtl. Werke (1856–61), I. Abt. VII 392.

[15] U. Hommes, Transzendenz und Personalität. Zum Begriff der Action bei Maurice Blondel (Frankfurt 1972) 380.

Franz Böckle

Ethische Aspekte der freiwilligen operativen Sterilisation

Die geplante rechtliche Regelung der freiwilligen Sterilisation hat die Diskussion über dieses Thema neu entfacht. Zudem sind in den letzten Jahren von der Medizin erheblich einfachere Methoden entwickelt worden, die nur einen sehr kurzen Klinikaufenthalt erfordern, weil sie auch bei der Frau keine operative Öffnung der Bauchdecke nötig machen. Die Sterilisation ist damit in vielen Fällen medizinisch zur Methode der Wahl geworden. Die Anfragen häufen sich, welche Stellung die Kirche in dieser Frage einnehme.

Die katholische Morallehre hat die Frage der freiwilligen Sterilisation immer unter einem *doppelten Aspekt gesehen:* als Verletzung der körperlichen Integrität und als Form artifizieller Antikonzeption.

Sterilisation als Verletzung der körperlichen Integrität

Die Integritätsverletzung wird beurteilt nach dem sogenannten *Totalitätsprinzip.* In seiner Ansprache an den italienischen Urologenkongreß 1953 hat Pius XII. für die sittliche Erlaubtheit chirurgischer Eingriffe drei Bedingungen festgelegt: eine Operation ist erlaubt, wenn *erstens* das Verbleiben oder die Tätigkeit eines einzelnen auch gesunden Organs im ganzen des Organismus einen ernsthaften Schaden verursacht oder eine Bedrohung darstellt. *Zweitens,* wenn dieser Schaden nicht vermieden oder wenigstens nicht bedeutend vermindert werden kann, außer durch die in Frage stehende Verstümmelung. *Drittens,* wenn man mit gutem Grund annehmen kann, daß die negative Folge, d. h. die Verstümmelung und ihre Nachwirkungen, durch den positiven Erfolg aufgewogen wird, nämlich durch die Beseitigung der Gefahr für den ganzen Organismus, durch die Eindämmung der Schmerzen usw.[1]

Wie großzügig man mit diesem Prinzip umzugehen bereit war, zeigt die Haltung gegenüber der freiwilligen Kastration des Mannes. Schon 1952 haben die zuständigen römischen Instanzen auf Anfrage hin der freiwilligen Kastration von Sittlichkeitsdelinquenten zugestimmt[2]. Man ging dabei nicht von einer organischen Erkrankung, sondern vom Begriff einer psychischen Störung aus, deren negative Wirkungen durch einen operativen Eingriff in ein gesundes Organ gestoppt werden können. Die Inte-

[1] Ansprache vom 8. Oktober 1953; Utz-Groner I, 2318.

[2] Vgl. F. Decurtins, Sexuelle Probleme im Lichte der Medizin, in: Anima 7 (1952) 311–317; B. Häring, Das Gesetz Christi, Bd. 3 (1961) 260.

gritätsverletzung (Sterilität) wird dabei als Nebeneffekt in Kauf genommen. Ein direkter Zusammenhang mit der Antikonzeption wird ausgeschlossen.

Die Anwendung des Totalitätsprinzips auf die prophylaktische Sterilisation wurde im Prinzip anerkannt, aber differenziert angewandt. Die prinzipielle Anerkennung ergibt sich

1. aus der offiziellen kirchlichen Stellungnahme zur prophylaktischen Sterilisation bei drohender Gefahr einer Vergewaltigung (Kongo-Entscheid). Das Gutachten der Professoren Palazzini, Hürth und Lambruschini kommt zum Ergebnis, daß eine direkte Sterilisation nur dann verboten sei, wenn sie auf die Verhütung der Folgen eines freiwilligen Geschlechtsverkehrs ausgerichtet sei. Dann berühre sie die Geschlechtsordnung (das Antikonzeptionsverbot) und lasse darum die Anwendung des Totalitätsprinzips nicht zu. Wo sie nicht auf einen freiwilligen Geschlechtsverkehr bezogen sei (wie bei den kongolesischen Schwestern), müsse das Totalitätsprinzip zur Anwendung gebracht werden. Dies lasse eine prophylaktische Sterilisation in Abwägung gegenüber den Folgen einer Vergewaltigung durchaus berechtigt erscheinen[3].

2. Das Totalitätsprinzip findet aber auch Anwendung bei einer medizinisch-indizierten prophylaktischen Sterilisation. Ausgangspunkt bildet eine von Medizinern gemachte Unterscheidung zwischen Infertilität und Sterilität. Infertilität bedeutet die Unfähigkeit, weitere Kinder bis zur Lebensfähigkeit auszutragen; Sterilität dagegen die Konzeptionsunfähigkeit. Dieser Unterscheidung entsprechend wurde gefolgert, daß die sittliche Ordnung nur durch eine Maßnahme verletzt werde, die auf die Zerstörung einer gesunden Fertilität hinauslaufe. Wenn aber die Funktion selbst sinnlos geworden ist, weil eine Austragefähigkeit nicht mehr gegeben ist, so darf man in der Ausschaltung einer sinnlos gewordenen Funktion durch eine direkt sterilisierende Maßnahme keinen die sittliche Ordnung verletzenden Eingriff sehen. Die sterilisierende Maßnahme hat dann ganzheitlich gesehen einen therapeutischen Sinn. Diese Überlegungen wurden nach Konsultation aller deutschen Moraltheologen in die Grundsätze und Ratschläge für ärztliche Ehehilfe aufgenommen[4]. Die Auffassung darf heute unter Moraltheologen als „sententia probata" bezeichnet werden[5]. Auf Grund dieser Tatsache können wir sagen, daß die *offizielle Lehre der katholischen Kirche einer medizinisch-indizierten operativen Sterilisierung in konkreten Fällen positiv gegenübersteht.*

Hier erhebt sich die Frage nach dem vikariierenden Einsatz der operativen Sterilisation beim Ehemann anstelle der Ehefrau. Gegen eine Ausweitung des Totalitätsprinzips auf das Verhältnis von Einzelglied und Gemeinschaft ergeben sich schwerwiegende Bedenken. Der einzelne Mensch darf nicht einfach dem ganzen der menschlichen Gesellschaft geopfert werden. *Die Fertilität einer konkreten Ehe* kann aber wohl mit Recht bis zu einem gewissen Grad als eine *unteilbare Einheit* angesehen werden. Sie partizipiert an der Einheits- und Unauflöslichkeitsverpflichtung der Ehe. Wo

[3] Vgl. Studi Cattolici (1961) Nr. 27, S. 62–72; dagegen L. Bender, in: Angelicum 39 (1963) 416–436.
[4] Vgl. Arzt und Ehe (Köln, Verlag Wort und Werk) 75, Nr. 10.
[5] Vgl. L. M. Weber, Ehenot und Ehegnade, 109–111.

wichtige Gründe gegen einen Eingriff bei der Frau sprechen, und wo die Alters- und Lebenssituation des Mannes es verantworten läßt, scheint mir die Anwendung des Totalitätsprinzips auf die Geschlechtsgemeinschaft der Ehe und damit eine vikariierende Sterilisation des Mannes sittlich vertretbar. Alles bisher Gesagte gilt unter der Voraussetzung einer schwer gestörten Fertilität. Weitergehende Aussagen verlangen eine Auseinandersetzung mit der Haltung der Kirche zur Antikonzeption.

Sterilisation als Form der Empfängnisverhütung

Die Sterilisation gilt als spezifische Form der Empfängnisverhütung. Hinsichtlich der Methoden der Antikonzeption hat bekanntlich Papst Paul VI. in der Enzyklika „Humanae vitae" die traditionelle Lehre bestätigt, wonach jeder direkte Eingriff in das Zeugungsgeschehen unerlaubt sei. Als einwandfrei werden nur Wege der Enthaltsamkeit anerkannt. Dieser Entscheid hat zu einer erheblichen Diskrepanz zwischen der offiziellen Lehre und der sittlichen Überzeugung von vielen Gläubigen geführt. Bei einer Umfrage des Allensbacher Instituts über die Dissonanzgefühle zwischen Wertvorstellungen der Gläubigen und der Auffassung der Kirche liegt mit Abstand das Problem der Empfängnisverhütung an der Spitze. 61 Prozent der deutschen Katholiken denken hier anders als die Kirche. „Hier handelt es sich offensichtlich nicht bloß um eine durch Abständigkeit vom kirchlichen Leben her zu erklärende negative Einstellung zum Wertsystem der Kirche oder um Mißverständnisse. Hierin kommt sicherlich die einschlägige moraltheologische Diskussion zum Tragen, die . . . in der überwiegenden Mehrzahl der Fachvertreter in Fragen der Empfängnisverhütung bezüglich der sogenannten Methodenwahl mit schwerwiegenden Argumenten eine von der in ‚Humanae vitae' niedergelegten kirchlichen Lehrmeinung abweichende Position vertritt." [6]

Das hat wohl die Bischofskonferenzen mehrerer Länder veranlaßt, im Zusammenhang mit dem päpstlichen Entscheid die Gläubigen ausdrücklich auf die Möglichkeit und Pflicht der eigenen Gewissensentscheidung hinzuweisen: Ein Ereignis, das in der neueren Kirchengeschichte seinesgleichen sucht. Dabei wird zwar gesagt, daß der einzelne die Argumente des Lehrschreibens ernsthaft bedenken müsse, daß aber die persönliche Auseinandersetzung eines geforderten Katholiken auch zu einer vom Papst abweichenden Meinung führen könne. Dieser Hinweis auf die Berechtigung der Eigenentscheidung ist eine große Chance, die in der Kirche genutzt werden sollte. Es genügt aber nicht, wenn die kirchliche Verkündigung zu diesem persönlich verantworteten Entscheid aufruft; die unterschiedlichen Begründungen sowie die pluralen Möglichkeiten der Entscheidung müssen aufgezeigt werden.

Die Argumentation in „Humanae vitae" gipfelt in der Aussage, ein absichtlich unfruchtbar gemachter Geschlechtsverkehr sei ein in sich unsittlicher Akt (intrinsece

[6] J. Gründel, in: Befragte Katholiken zur Zukunft von Glaube und Kirche, hrsg. v. K. Forster (Freiburg 1973) 69.

inhonestum), und es sei „niemals erlaubt – auch aus noch so ernsten Gründen nicht –, Böses zu tun um eines guten Zweckes willen: d. h. etwas zu wollen, was seiner Natur nach die sittliche Ordnung verletzt" (Nr. 14). Dies letztere ist insofern richtig, als keine noch so gute Absicht je rechtfertigen kann, daß man *sittlich schlecht* handelt. *Die Frage ist aber, ob ein absichtlich unfruchtbar gemachter Akt bedingungslos sittlich schlecht sei.* Dies wird zwar im Text nicht explizit gesagt, aber der Begriff „intrinsece inhonestum" wird als „bedingungslos = absolut widersittlich" insinuiert, weil die Argumentation letztlich darauf hinausläuft, die künstliche Empfängnisverhütung unter allen Umständen und ohne Rücksicht auf eventuelle Folgen für verboten zu erklären.

Damit liegt hier einer der Fälle vor, in denen die moraltheologische Diskussion heute von deontologischer Normierung spricht, ein Begriff, dem in den Handbüchern die „moralitas absoluta" korrespondiert. Eine solche Weise der Normierung stellt nach weitgehender Übereinstimmung der Moraltheologie einen seltenen Ausnahmefall in der ansonsten fast durchgängig teleologisch, d. h. unter Berücksichtigung der Folgen des Handelns, argumentierenden katholischen Tradition dar. Neuere Untersuchungen[7] bestreiten zu Recht die deontologische Begründung sittlicher Urteile kategorialer Akte. Deontologische Gültigkeit können nur analytische Urteile beanspruchen (morden, d. h. ungerecht töten, ist ungerecht!). Wer die Kontingenz der unsere menschlichen Handlungen bestimmenden Werte anerkennt, muß grundsätzlich für eine Berücksichtigung der Bedingungen, d. h. für eine Güterabwägung, offenstehen.

Das gilt für alle kontingenten Güter, sie gilt auch für das Gut der Zeugung. Auch von ihm kann nicht gesagt werden, es könne nie und nirgendwo gegen ein größeres Gut stehen und binde darum auf jene – in der Normierung der Empfängnisregelung implizierte – absolute Weise. Mit der Zulassung der Zeitwahl zur Fruchtbarkeitsregelung hat man indirekt den relativen Wert der Zeugung zugegeben[8]. Um aber die Widersittlichkeit des Gebrauchs antikonzeptioneller Mittel aufrechtzuerhalten, greift man auf den in den natürlichen Gesetzen und Zeiten sich manifestierenden Willen Gottes zurück („Deus . . . naturales leges ac tempora fecunditatis . . . disposuit", Nr. 11). Hier wird das sittliche Urteil nicht mehr bloß auf Werteinsichten verwiesen, sondern das verantwortliche menschliche Handeln wird an die Einhaltung biologischer Gesetzmäßigkeiten gebunden.

Daran wurde nach „Humanae vitae" von so vielen Seiten Kritik geübt, daß wir hier nicht längst Gesagtes wiederholen wollen. Es soll nur klar betont werden, daß dies

[7] Vgl. B. Schüller, Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze, in: Theol. u. Phil. 45 (1970) 1–23; ders. Die Begründung sittlicher Urteile (Düsseldorf 1973); J. Fuchs, Der Absolutheitscharakter sittlicher Handlungsnormen, in: Testimonium veritati, hrsg. v. H. Wolter (Frankf. Theol. Studien, Bd. 7); F. Böckle, Unfehlbare Normen? in: Fehlbar?, hrsg. v. H. Küng (Zürich 1973).

[8] Auch nach „Humanae vitae" ist der Akt in seinen biologischen Gesetzen gesehen sowohl auf Zeugung wie auf Nicht-Zeugung ausgerichtet. Darum liegt das sittlich Widersprüchliche nicht im Ausschluß des Zeugungszwecks als solchem, sondern im Widerspruch gegen den durch die biologischen Gesetze umschriebenen und ihnen gemäß zu verwirklichenden Fruchtbarkeitsauftrag der Gatten. Diese Gesetze weisen den Weg sowohl zur verantwortlichen Zeugung wie zur Nicht-Zeugung.

eine Identifizierung von Seins- und Sollensordnung bedeutet, wie sie die katholische Tradition sonst nicht kennt. Zu Recht beurteilt die Tradition das menschliche Handeln nach objektiven Werteinsichten, hier aber gibt nicht eine Werteinsicht den Ausschlag, sondern der Unterschied zwischen naturhafter und künstlicher Verursachung. Hier wird die Normativität eines biologischen Faktums behauptet[9]. Dies ist ein merkwürdiger Umweg zur Rettung einer deontologischen Argumentation, die vom Wert der Zeugung selbst aus nicht zu halten ist. Das dem traditionellen Antikonzeptionsverbot zugrunde liegende sittliche Urteil müßte in teleologischer Begründung etwa lauten: „Es ist widersittlich, die Zeugung aus der geschlechtlichen Hingabe aktiv auszuschließen, es sei denn, die Vermeidung einer Empfängnis sei aus wichtigen Gründen angezeigt und die Enthaltsamkeit dem Wohl des Paares abträglich."

Wenn sich nun heute die Bedingungen geändert haben, daß nicht nur ausnahmsweise, sondern regelmäßig der Fall einer sittlich gerechtfertigten Empfängnisverhütung eintritt, dann braucht man nicht das sittliche Urteil zu ändern, aber wohl ist die veränderte Regelmäßigkeit in entsprechender Weise normativ deutlich zu machen. Das könnte geschehen, indem man erklärt, die Empfängnisverhütung müsse in jedem Fall durch entsprechende Gründe gerechtfertigt sein und die Methode müsse auf die Gesundheit und die personale Würde der Gatten Rücksicht nehmen. Die Aussagen verschiedener Synoden der letzten Zeit gehen in dieser Richtung.

Diese Diskussion um die sittliche Bewertung der aktiven Zeugungsverhinderung rückt auch die Beurteilung der Sterilisation in ein neues Licht. Wer mit „Humanae vitae" an der inneren Bosheit jeder künstlichen Konzeptionsverhinderung festhält, muß auch jede Sterilisation zur bloßen Prophylaxe ablehnen. Wer jedoch gegen „Humanae vitae" eine Konzeptionsverhinderung nicht als in jedem Fall schlecht betrachtet (dies dürfte ein erheblicher Teil der Bischöfe und Theologen sein), der muß die Sterilisation als „Ultima ratio" einer indizierten Konzeptionsverhütung betrachten. Die sittliche Beurteilung wird dann die positiven und negativen Folgen im wohlverstandenen Interesse der Person gewissenhaft abwägen. Wo eine dauernde Verhütung von Nachkommenschaft angezeigt ist, da könnte die Sterilisation in die Überlegung miteinbezogen werden.

Zusammenfassung

Wo die Fertilität einer Ehe gesundheitlich definitiv gestört ist, sehe ich von der offiziellen Lehre der Kirche her kein Verdikt für eine *medizinisch indizierte* operative Sterilisation. Die stellvertretende Bereitschaft eines Gatten für den andern müßte eigens geprüft werden.

[9] Vgl. B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile, 174. Es ist nichts dagegen einzuwenden, wenn man sagen würde, die biologischen Gesetze eröffnen eine Möglichkeit zur Regelung; aber man sagt, diese Gesetze verbieten einen andern Weg; und das geht nicht!

Eine Sterilisation des Mannes oder der Frau als Ultima ratio einer allgemein indizierten Konzeptionsregelung muß nach der entsprechenden Haltung zu „Humanae vitae" beurteilt werden. Nachdem anerkanntermaßen die Wahl der Methode in die an objektiven Kriterien geprüfte Entscheidung der Gatten gehört, muß dies entsprechend auch für die Sterilisation gelten.

Wo in katholischen Krankenhäusern die medikamentöse Antikonzeption toleriert wird, müßte konsequenterweise auch die operative Sterilisierung als Ultima ratio einer gebotenen dauernden Konzeptionsverhütung zugelassen werden.

Roman Bleistein SJ

Sakramentale Eingliederung in die Kirche

Bemerkungen zur Synodenvorlage „Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral"

Gemäß dem Wunsch der Synode wurden in der Vorlage „Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral" die in erster Lesung 1972 bzw. 1973 verabschiedeten Vorlagen „Taufpastoral", „Firmpastoral", „Buße und Bußsakrament" vereinigt, so daß in ihr – sieht man einmal vom Bußsakrament ab – der ganze Prozeß der Eingliederung in die Kirche beschrieben wird. Erstmals werden also die Sakramente der Initiation in ihrer Abfolge und gegenseitigen Zuordnung dargestellt.

Initiation in die Kirche

Da das Wort „Initiation" dem christlichen Sprachgebrauch noch fremd ist, muß einiges zu seiner Herkunft und Bedeutung gesagt werden. Der Begriff „Initiation" taucht im Lauf der sechziger Jahre in kirchlichen Dokumenten auf, nachdem das Wort bisher vorrangig für die Reife- und Einweihungsriten bei den Naturvölkern und in den hellenistischen Kulten in Gebrauch war[1]. Eine primär soziologische Definition des Begriffs könnte lauten: „Unter Initiation ist ein einzelner, gesellschaftlich herausgehobener Akt im Ganzen des Sozialisationsvorgangs zu verstehen; durch diesen Akt wird der einzelne definitiv zum Mitglied einer Gruppe und erhält eine klar umschriebene Rolle in ihr."[2] Initiation meint im christlichen Kontext jene Eingliederung in die Kirche, die in einer Gemeinschaft des Heils notwendig unter Zeichen des Heils, also in Sakramenten, geschieht. Die Initiationssakramente der Kirche sind Taufe, Firmung, Eucharistie. Der Begriff der Initiation beinhaltet auch, daß die Eingliederung sich schritt- und stufenweise vollzieht und daß sie, wie die Herkunft des Wortes nahelegt, altersgemäß geschieht und auf die Reifungsstufen des Menschen Rücksicht nimmt.

Daß es drei Initiationssakramente gibt, ist in der katholischen Kirche unumstritten. Zur Zeit wird allerdings über ihre Reihenfolge ein Disput zwischen Liturgiewissenschaftlern (und Dogmatikern) und Pastoraltheologen geführt. Die Liturgiewissenschaftler treten für die Abfolge Taufe, Firmung, Eucharistie ein, weil sie nur auf diese Weise eine einsichtige und vor der Tradition verantwortbare Theologie glauben ent-

[1] Vgl. Initiation, hrsg. v. V. Popp (Frankfurt 1969). Das Lexikon für Theologie und Kirche (Bd. 5, 676) sagt: „Als äußere Bezeichnung werden in nichtkath. Kreisen Taufe und Konfirmation Initiation genannt." Im Zweiten Vatikanum wird der Begriff in der Liturgiekonstitution (Art. 56) und im Missionsdekret (Art. 14) verwendet.

[2] G. Biemer u. a., Eingliederung in die Kirche (Mainz 1972) 16 f.

werfen zu können: Firmung als Vollendung der Taufe, Eucharistie als letzte Hineinnahme in das Kultmahl der Gemeinde[3]. Pastoraltheologen dagegen befürworten die Reihenfolge Taufe, Eucharistie, Firmung, weil ihrer Meinung nach der Abschluß der Initiation in der Firmung mit der totalen Entfremdung von der Kirche zusammenfällt. Junge Menschen würden statt in die Kirche hinein aus ihr hinaus „initiiert". Wenn man an der Säuglingstaufe festhalte, solle man in der persönlichen Entscheidung zur Firmung eine eigenverantwortete Übernahme des Glaubens ermöglichen.

Nun darf weder die Traditionsbezogenheit der einen noch das pastorale Engagement der anderen mit Schlagworten wie „reaktionär" oder „progressistisch" abgewertet werden. Die Kirche ist eine Gemeinschaft, die ihre Zukunft immer aus den Erfahrungen der Herkunft entwirft. Deshalb stellt sich die Frage: Wie kann man dem Anliegen der Liturgiewissenschaftler bzw. Dogmatiker und dem der Pastoraltheologen in gleicher Weise gerecht werden? Bietet die Synodenvorlage „Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral" eine zukunftsorientierte Lösung in den anstehenden Fragen?

Neues Verständnis der Sakramente

Die Sakramententheologie nahm in den letzten zwanzig Jahren eine Entwicklung, die in mancher Hinsicht überkommene Mentalitäten überschreitet. Zur Heiligung und Heilsvermehrung durch die Sakramente brachte sie den Aspekt der Eingliederung in die Kirche hinzu, den vor allem Theologen wie K. Rahner (Kirche und Sakramente, Freiburg 1960) und O. Semmelroth (Vom Sinn der Sakramente, Frankfurt 1960) in ihren Publikationen unterstrichen. Mag es bislang einer individualistischen Frömmigkeit möglich gewesen sein, Sakramente nur als Gnadenmittel eines subjektiven Heils zu verstehen, so fordert sowohl die soziale Grundströmung unserer Zeit wie die neuentdeckte Dimension der Kirche als Volk Gottes, die auf der sozialen Ebene liegende Wirksamkeit der Sakramente zu betonen. Sakramente leben von der Kirche her und wirken auf sie hin, weil sie – in Taufe, Firmung, Eucharistie – Zeichen der Eingliederung in diese Gemeinschaft des Heils sind. Mit dieser neuen Sicht sollen keineswegs traditionelle Aussagen über das durch die Sakramente vermittelte subjektive Heil in Frage gestellt werden. Die subjektive, personale Heiligung wird nur zurückgebunden in ihre objektive, soziale Dimension einer Heilsgemeinde. In der Dimension des Heils wird ein ausbalanciertes Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft, zwischen einzelnem Christen und Volk Gottes angestrebt.

Als zweiten Aspekt hebt eine moderne Sakramententheologie die anthropologische Realisation der Sakramente heraus (zumindest mehr als früher mit „existenzphilosophischen" Begriffen). Bisher konnte ein Christ der Meinung sein, daß es irgendwie und irgendwo in seinem Leben Sakramente gibt und geben muß, die, weil von Jesus Chri-

[3] Auch H. Küng plädiert für diese Reihenfolge: Die Firmung als Vollendung der Taufe, in: Theol. Quartalschrift 154 (1974) 26–47.

stus eingesetzt[4], selbstverständlich und sinnvoll sind. Selbst auf die Gefahr hin, daß neben der alltäglichen Welt noch eine zweite, sakramentale Welt entstünde, daß sich also die christliche Existenz verdopple, wurden die Sakramente als notwendige Vollzüge zu einem menschlichen Leben hinzuaddiert. Allein die Tatsache, daß Sakramente von vielen Gläubigen als Ornamente, als schöne Verzierungen verstanden wurden, hätte auf eine unzureichende theologische Durchdringung der sakramentalen Wirklichkeit hinweisen können.

Müssen die Sakramente aus dem Leben herausfallen? Müssen sie zur Existenz des Christen so von ungefähr und von außen hinzukommen? Sie müssen es nicht; denn die Sakramente bezeichnen als Situationen des Heils jene menschlichen Situationen, die in sich und von vornherein eine besondere Qualität besitzen. Einmalige Situationen des Menschen werden in den Sakramenten als Heilssituationen transparent, bezeichnet und geheiligt. Die in der „Grenze" aufscheinende Dimension eines Überschreitens (eines „Transzendierens") wird im Zeichen herausgehoben und, weil auf Jesus Christus bezogen, in einen heilsamen Sinn hineingenommen und geheiligt. K. Lehmann erhebt deshalb die Forderung: „Die Sakramente als christologisch-eschatologische Qualifizierungen bestimmter menschlicher Grenzsituationen müssen durchsichtig bleiben für die konkrete Lebenswelt, in der die Gnade Jesu Christi wirksam werden soll. Deshalb darf keine sakramentale Sonderwelt neben der alltäglichen Wirklichkeit des Menschen entstehen."[5] Als solche Grundsituationen – „exemplarische und fundamentale Wesenssituationen des Menschen" – zählt er auf: „Geburt, Mündigkeit, Ehe, tiefe Schuld, Krankheit, Tod." Er begründet diese Auswahl mit folgenden Worten: „Hier ist der Mensch wirklich zu Hause, ‚in der Welt', in *der* nämlich, in der er lebt; die übliche Rede vom ‚Zeichen' und vom ‚Symbol' ist noch zu gefährlich, weil sie diese Wirklichkeit *zu leicht* und *zu rasch* transzendiert. Es muß gefüllte Welt und reale Wirklichkeit sein."[6]

Diese anthropologische Realisation der Sakramente vertieft ihre Zeichenhaftigkeit; denn bezeichnet wird nicht nur ein in sich unsichtbar bleibender Heilsvorgang, bezeichnet wird vor allem ein in der Sichtbarkeit menschlicher Existenz liegender Tatbestand, eine Grenzsituation, die nach einer Interpretation verlangt, insofern der Mensch auch solchen Situationen einen Sinn abverlangt. Sakramente deuten Grenzsituationen, signalisieren das Heil Gottes in existentieller, menschlicher Betroffenheit. Sie ermöglichen dadurch, nicht nur diese Situationen anzunehmen und zu bejahen; sie gewährleisten auch jene Einheit der menschlichen Existenz, die die Einheit von Schöpfungs- und Erlösungswirklichkeit nahelegt[7].

[4] Wie differenziert diese Einsetzung durch Jesus Christus zu betrachten ist, zeigt K. Rahner (Kirche und Sakramente, Freiburg 1960, 37 ff.).

[5] K. Lehmann, Das Verhältnis von Glaube und Sakrament in der katholischen Tauftheologie, in: Diskussion um die Taufe, hrsg. v. W. Molinski (München 1971) 106; ein ähnlicher Text bei W. Kasper, Die Heilssendung der Kirche in der Gegenwart (Mainz 1970) 80.

[6] K. Lehmann, a. a. O. 116.

[7] K. Rahner, Erlösungswirklichkeit in der Schöpfungswirklichkeit, in: Sendung und Gnade (Innsbruck 1959) 51 ff.

Sakramente und Kirchensituation

Diese neue Sakramententheologie wird theologisch relevant in der heutigen Umbruchsituation der Kirche: die überkommenen volkskirchlichen Strukturen sind nicht mehr tragfähig; die traditionelle Sozialisation der Jugendlichen durch Kirche, Familie, Schule kann nur als defizitär beschrieben werden; dem unvoreingenommenen Betrachter der Lage drängt sich eine große Liturgiefremdheit und ein veräußerlichter Vollzug von Riten („Ritualismus") – nicht nur bei den Jugendlichen – auf. Das neue Verständnis führt dazu, das heilsindividualistische Mißverständnis der Sakramente durch ihre Initiationsfunktion in eine Gemeinschaft zu überwinden; es ermöglicht, das durch ein Moralisieren in bezug auf die Sakramente (nicht Sakramentenmoral) und durch den Ritualismus entstandene Unverständnis durch eine anthropologische Realisation zu beseitigen. Von einer solchen Neuorientierung her lassen sich also Zugänge zur sakramentalen Welt überhaupt und zu einzelnen sakramentalen Vollzügen erschließen. Beides aber steht unter dem Imperativ, lebendige Gemeinde auch in dieser Zeit aufzubauen.

Wenn in dieser Situation der Kirche die Entscheidung des Menschen zusehends die außengesteuerte Gewöhnung zurückdrängt, dann setzt sich darin eine zeittypische Mentalität durch, die im Ereignis der Gnade (als einer Begegnungssituation zwischen Gott und Menschen) mehr den menschlichen Anteil hervorhebt. Dieser moderne Mensch lebt fern allem Quietismus. Es kann bei ihm ein „pelagianischer Grundzug", d. h. ein Verlangen nach Eigentätigkeit und Selbstbestimmung im Bereich des Religiösen, nicht übersehen werden, einmal vorausgesetzt, es wird mit dem Schlagwort „pelagianisch" nicht eine positiv zu bewertende Grundströmung abqualifiziert.

Der Wille zur Entscheidung wirkt sich vor allem auf das neue Verständnis der Initiationssakramente aus: die Säuglingstaufe wird fragwürdig[8], die Firmung soll mit voller Vernunft vollzogen[9] und die Eucharistie mehr noch als früher im Alter der Unterscheidung erstmals empfangen werden[10]. Entscheidung zu einem Sakrament wird fast zum einzigen Kriterium der Gültigkeit eines Sakraments, so daß die Glaubenswahrheit von der „Eigenwirksamkeit der Sakramente" (ex opere operato) (ihr Mißverständnis eingeschlossen) kaum verstanden und mancher sakramentale Vollzug als „Magie" verdächtigt wird. Mag eine solche Mentalität auch auf eine Überbetonung des Objektiven reagieren und dadurch in der Originalität ihrer Aktion fragwürdig werden – diese Mentalität ist vorhanden und sollte von einer Kirche berücksichtigt werden, die ihr Heilsangebot dem konkreten Menschen macht. Respekt vor Zeitströmungen fordert nicht die Liquidation der Tradition, verlangt allerdings die Fähigkeit, das Gestrige mit den

[8] Vgl. dazu: Diskussion um die Taufe (s. Anm. 5); Christsein ohne Entscheidung oder Soll die Kirche Kinder taufen?, hrsg. v. W. Kasper (Mainz 1970).

[9] Vgl. Sakrament der Mündigkeit, hrsg. v. O. Betz (München 1968); A. Jilek, Die Diskussion um das rechte Firmalter. Eine Übersicht über die deutschsprachige Literatur der letzten Jahrzehnte, in: Liturg. Jahrb. 24 (1974) 30–51.

[10] Vgl. Hinführung zur Eucharistie – eine Aufgabe der Gemeinde, hrsg. v. M. Klinke (Düsseldorf 1974).

Augen eines Menschen von heute zu sehen und bisher ungewohnte, neue Aspekte an diesem Gestrigen zu entdecken.

Ein pastoraler Einsatz, der wirksam sein will, wird diese Mentalität berücksichtigen müssen. Selbst wenn „der Erfolg keiner der Namen Gottes" ist (M. Buber), selbst wenn „Gott auf krummen Linien gerade schreiben kann" (portugiesisches Sprichwort), sollte eine pastorale Planung jene Annahme des Heils ermöglichen, die am meisten dem heilsuchenden Menschen und zugleich der Ehre des heilschaffenden Gottes dient. Daß dabei die Alternative Volkskirche oder Gemeindekirche eine Scheinalternative ist, wird sofort einsichtig, wenn man eine Anthropologie heranzieht, die den Menschen als personales *und* soziales Wesen in gleicher Weise ernst zu nehmen imstande ist. Eine solche realistische Anthropologie wird immer zu einer (gewiß je nach Zeitumständen unterschiedlich gewichteten) Balance von volks- und gemeindekirchlichen Strukturen raten.

Dogmatische Aussagen der Synodenvorlage

Welche Positionen nimmt nun angesichts dieser Entwicklungen innerhalb der Sakramententheologie die Synodenvorlage ein? Erst die Antwort auf diese Frage ermöglicht ein Urteil über ihre Bedeutung[11].

Was das Verhältnis der Sakramente zur Kirche angeht, so wird dieser Aspekt deutlich herausgehoben. Es heißt:

„Die Sakramente als Zeichen der Nähe und Liebe Gottes findet der Mensch in der Kirche. Durch sie erfüllt die Kirche in der ausdrücklichsten Weise ihren Auftrag, das Heilswerk Christi den Menschen zu vermitteln. Wer ein Sakrament empfängt, wird deshalb in der durch das Sakrament bezeichneten Weise in das Leben der Kirche hineingenommen. Für den einzelnen Menschen wird dies erfahrbar in seiner Gemeinde. Sie lädt ihn zum Empfang der Sakramente ein und nimmt ihn damit in ihre Gemeinschaft hinein, in der er der Kirche begegnet. Gleichzeitig wird die Gemeinde am Ort und damit die Kirche bereichert und aufgebaut durch jeden Gläubigen, der sich ihr anschließt. Spendung und Empfang der Sakramente sind auch deshalb wesentliche Lebensfunktionen der Gemeinde. – Wenn die Kirche Sakramente spendet, so ist es letztlich Christus, der sie spendet" (19, 47–20, 1).

Diese Grundaussage wird im Bericht zur Vorlage noch einmal in einen größeren theologischen Zusammenhang eingebracht und in theologischer Sprache vorgelegt:

„Es wird deutlich, daß Sakramente nicht einzelne, isolierte Akte der Kirche sind und nicht allein dem individuellen Heil des einzelnen Menschen gelten, sondern daß sie Weisen sind, wie die Kirche sich selbst vollzieht, ihren Heilsauftrag an den Menschen erfüllt und dabei aufgebaut und lebendig gemacht wird. Die Sakramente als geistgewirkte Zeichen für den in der Kirche kraft des Geistes gegenwärtigen und wirksamen Herrn schenken dem Menschen das Heil, der durch den Heiligen Geist befähigt ist, in diesem Zeichen Christus selbst zu erkennen und sich in freier Verfügung über sich selbst gläubig in das Leben des Herrn einbeziehen zu lassen.

[11] Die zitierten Texte sind enthalten in: Synode, Heft 3/1974. Es wird jeweils auf die Seiten- und Zeilenzahlen verwiesen.

Dies geschieht aber in der Begegnung mit der Gemeinschaft der Glaubenden, die den Einzelnen aufnimmt" (49).

Mit diesen Worten sind die Sakramente in ihrem Bezug zur Kirche beschrieben, und ihre alleinige Bewertung als Gnadenmittel des individuellen Heils wird in einen größeren theologischen Zusammenhang integriert. Eine solche Position ist eine Frucht der theologischen Bemühungen der letzten zwanzig Jahre.

Das zweite Thema, das in der Vorlage reflektiert sein sollte, ist die Eingliederung, also die Initiation in die Kirche. Wie versteht die Vorlage die Sakramente unter dieser Rücksicht?

Der Begriff „Eingliederung" wird wie selbstverständlich gebraucht. Es wird behauptet, daß gerade die geschichtliche Situation unserer Kirche in Deutschland fordere, die Sakramente der Eingliederung neu zu bedenken und ihren Sinn zu erschließen: „Eine erneuerte Taufe- und Firmpastoral soll dazu beitragen" (20, 32–34). Endlich wird festgestellt: „Aus der Zusammengehörigkeit der drei Eingliederungssakramente Taufe, Firmung und Eucharistie läßt sich der Sinn jedes einzelnen dieser Sakramente leichter erschließen. Ihre Bedeutung für das Leben einer Pfarrgemeinde stellt eine wichtige Perspektive der Neubesinnung dar" (20, 41–44).

Wie in diesem Text schon betont wird, daß die Eingliederung nicht in eine abstrakte Kirche, sondern in die konkrete Kirche vor Ort geschieht, so unterstreicht dies noch einmal der Satz: „Die Eingliederung in die Kirche geschieht konkret in eine Gemeinde" (22, 3). Der Bezug der Initiation zu Gemeinde wird also deutlich hervorgehoben.

Auch ein anderer Aspekt der Eingliederung wird nicht vergessen: ihre Altersgemäßheit. Es heißt: „Die Eingliederung in die Kirche muß sich entsprechend seinem (d. h. des Kindes) Wachstum und Reifen vollziehen" (25, 44). Dieser Satz findet sich in dem einleitenden Text zum Abschnitt „Die Eingliederung des Kindes in die Kirche". Im Bericht zur Vorlage wird dann unter der Überschrift „Die Einheit der christlichen Initiation" als „wichtige Grundlinie" der Vorlage herausgestellt:

„Durch die Zusammenfügung der Vorlagen ‚Taufpastoral' und ‚Firmpastoral' werden Eigenständigkeit und Zusammengehörigkeit der Initiationssakramente deutlich, und zwar in der jeweiligen Situation des Menschen, der als Kind oder als Erwachsener in die Kirche aufgenommen wird. Vor allem der Sinn und die Berechtigung des ‚gestreckten Vorgangs' der Initiation beim Kind ... werden so deutlich, was sowohl im Zusammenhang der Diskussion um die Kindertaufe wie um den Sinn der Firmung von großer Bedeutung ist. Die Kommission war sich bewußt, daß hier auch die Eucharistie als Initiationssakrament hinzugehört; sie konnte aber im Rahmen dieser Vorlage die Hinführung der Kinder zur Erstkommunion nur in einem kurzen Abschnitt (B 3.3) darstellen" (49–50).

Diese Ausführungen versuchen die konkreten pastoralen Entscheidungen zu rechtfertigen und weisen darauf hin, daß eben die Eucharistie als Initiationssakrament in diesen „Schwerpunkten heutiger Sakramentenpastoral" zu kurz kommt, was im übrigen die „Schlußbemerkung" des Berichts noch einmal wiederholt (50).

Gleichsam als Zusammenfassung dieses ersten Gedankengangs kann man die Worte

werten: „Vielmehr sind die Sakramente Brennpunkte im Handeln der Kirche, die insgesamt Zeichen göttlichen Wirkens und somit sakramental ist" (20, 16–18).

Sind die Sakramente aber auch „Brennpunkte im menschlichen Leben"? Bezeichnen sie jene fundamentalen und exemplarischen Situationen in ihrer Heilsbedeutsamkeit? Was diese Sakramententheologie, die gerade für den modernen Menschen wichtig wäre, betrifft, vertritt der Text keine eindeutige Position: theoretisch wird die anthropologische Realisation der Sakramente am Anfang gefordert, in den weiteren Ausführungen des theologischen Teils wird sie aber bereits vernachlässigt, in den pastoralen Forderungen spielt sie keine Rolle mehr.

Im einleitenden Kapitel „Die Sakramente in der Kirche" heißt es:

„Von jeher stellt sich dem Menschen an den wichtigen Stationen seines Lebens mit besonderer Eindringlichkeit die Frage nach dem Sinn dieses Lebens. Lebensvorgänge von besonderer Bedeutung, wie Geburt, Eintritt in die bewußte und entschiedene Auseinandersetzung mit Umwelt und Gesellschaft, Eheschließung, Schuld, schwere Krankheit und Tod, lassen ihn danach fragen, was hinter diesem Geschehen steht, woher sein Leben kommt und wohin es führt. Eine eigene Deutung und Bestimmung solcher Situationen gibt der christliche Glaube in den Sakramenten. Hier werden die zentralen Lebensfragen des Menschen aufgegriffen und finden Antwort und Hilfe zu ihrer Bewältigung in der Begegnung mit Christus, die Heil bewirkt" (19, 1–9; vgl. auch 50).

Diesen wichtigen und richtigen Satz aufgreifend wird nur noch einige Male auf die „konkrete Situation des menschlichen Lebens" (19, 30; 20, 12) hingewiesen. Bei der Firmung wird auch die „Situation des Menschen" (22, 42; 23, 11) betont. Bei der Behandlung des Firmalters heißt es: „In diesem Alter kann das Kind bereits manches von der Bedeutung der Firmung erkennen und verwirklichen und deshalb sinnvoll um dieses Sakrament bitten. Es beginnt, sich aus der kindlichen Welt und dem kindgemäßen Mitglauben herauszulösen und geht die ersten Schritte selbständigen Glaubens. In seiner Weise kann und muß es bereits Zeuge für Christus sein. Das Hauptgebot der Gottes- und Nächstenliebe kann es in seinem Bereich als Verpflichtung annehmen und befolgen" (28, 36–41; ein ähnlicher Text für den jungen Erwachsenen).

Aber welche Funktion die Sakramente im Hinblick auf die „Deutung und Bestimmung" menschlicher Grundsituationen haben, wird übersehen. Daß Eucharistie etwas mit der Mahlgemeinschaft und dem Gemeinschaftsverlangen zu tun haben könnte, wird gänzlich vergessen, wenn recht einseitig behauptet wird: „Wenn das Kind fähig ist, zu verstehen, daß in dem eucharistischen Brot Jesus Christus selbst sich ihm schenkt, sobald es den Leib des Herrn zu unterscheiden vermag von gewöhnlicher Speise (vgl. 1 Kor 11, 29), kann es auf den ersten Empfang vorbereitet werden" (27, 40–43). Und wie ist es mit der Eingliederung in die Kirche? In diese qualifizierte Gemeinschaft? Mit dem Mahl dieser Gemeinschaft? Mit der Gemeinschaftsfähigkeit des Kindes? Und dem Gemeinschaftsverlangen des Kindes? Dies nur als Beispiel, wie sehr der Aspekt der anthropologischen Realisation verlorengegangen ist – unter vielen anderen theologischen Aussagen.

Diese Hinweise bringen den eigentlichen Mangel dieser Vorlage an den Tag: sie hält in der theologischen Entfaltung und in den pastoralen Anweisungen jene Theologie nicht durch, die sie wie ein Motto sich selbst an den Anfang des Textes gesetzt hatte. Hat die Sachkommission dies vergessen? Oder wurde die Einleitung ohne Berücksichtigung des Ganzen einfach vorangesetzt? Oder wird angesichts der verschiedenen Sakramententheologien einer älteren Auffassung der Vorrang eingeräumt? Schlagen endlich doch die pragmatischen Festlegungen die theologischen (und richtigen, weil zukunftweisenden) Maximen aus dem Feld? Diese Fragen kann man nur stellen. Der vorliegende Text und der Bericht bieten keine Antwort.

Pastorale Richtlinien der Vorlage

Aus der Fülle der pastoralen Richtlinien sollen im folgenden nur jene beachtet werden, die die angeschnittenen Probleme thematisieren.

Weil die Eingliederung eines Erwachsenen in die Kirche durch die *Taufe* ein einschneidender Vorgang in seinem Leben ist, wird in einer Anordnung gefordert: „Für erwachsene Taufbewerber muß auf Pfarrebene oder überpfarrlicher Ebene ein Katechumenat eingerichtet werden" (37, 16–17). Die Praxis der Kindertaufe wird „entsprechend der Tradition der Kirche bejaht". Damit allerdings das Kind auch durch den Glauben der Eltern getragen und durch ihr Zeugnis im Glauben erzogen wird, muß – „zumindest beim ersten Kind" – ein Taufgespräch gehalten werden. Bei ungläubigen Eltern kann die Taufe aufgeschoben werden. Solche Anordnungen heben nur heraus, daß die Taufe ein gravierender Vorgang auch in der sozialen Dimension ist. „Wer sich dazu entschließt, das Heil in Christus zu ergreifen, erhält in der Taufe Anteil am Leben Gottes. Er wird in die Kirche eingegliedert, die ihm in seiner Gemeinde begegnet" (23, 23–24). Daß durch die Taufe auch die Geburt selbst als Ereignis des Heils gesehen und bewertet werden könnte, daß die Geburt selbst durch die „Neugeburt in der Taufe" (vgl. Joh 3, 5) hineingenommen ist in das „Auferstehen mit Christus" und in das „neue Leben" (Röm 6, 3–5), scheint in diesen Texten nicht durch. Bei der Unfähigkeit vieler Menschen – vor allem Jugendlicher –, ihre Geburt zu bejahen und ihr Leben anzunehmen, wäre eine solche Deutung sakramentaler Art nicht unwichtig.

Die *Firmung* wird als Weiterführung der in der Taufe begonnenen christlichen Initiation gesehen (22, 38–39). Diese Aussage wiederholt nur eine Vorbemerkung zum neuen Firmritus. Die Firmung bildet „den Abschluß der stufenweise erfolgenden Eingliederung in die Kirche" (28, 12, ebenso 30, 2). Weil dem so ist, soll der Getaufte „dahin geführt werden, daß er die Firmung als Geschenk Gottes erkennen lernt und aus eigener Entscheidung darum bittet" (28, 14–15). Gerade dieser Gesichtspunkt spielt nun bei der Festlegung des Firmalters eine Rolle. Es werden die verschiedenen Möglichkeiten reflektiert: im 7. Lebensjahr, im 12. Lebensjahr, im Alter des jungen Erwachsenen. Dann aber wird festgestellt, es sei weitgehend eine „Ermessensfrage, wann die Firmung am

sinnvollsten gespendet wird" (29,1). Allein „um einer einheitlichen pastoralen Praxis willen und in Abwägung der für unsere Zeit besonders bedeutsamen Inhalte der Firmung will die Synode dennoch einen verbindlichen Rahmen für das Firmalter festlegen. Das Mindestalter soll etwa bei 12 Jahren liegen" (29,9–11). Warum plötzlich eine solche Unentschlossenheit? Was sind die „in unserer Zeit besonders bedeutsamen Inhalte der Firmung"? Ist es „die Verpflichtung zur Nachfolge Christi und zum christlichen Zeugnis" (28,28)? Oder könnte es auch der „Eintritt in die bewußte und entschiedene Auseinandersetzung mit Umwelt und Gesellschaft" (19,2–3) sein?

Aus dem Bericht zur Vorlage wird in etwa deutlich, welche Stimmung in der Sachkommission bei der Abfassung dieser Vorlage herrschte. Die Firmung solle „weder im Sinn eines Sakramentes nur für Aktivisten noch im Sinn eines Elitesakramentes mißverstanden" (45) werden können. Abgelehnt wurde entschlossen die Kinderfirmung. In der Festlegung auf ein Mindestalter wird „also durchaus ein Akzent gesetzt in Richtung auf die Notwendigkeit einer persönlichen Entscheidung für dieses Sakrament, die eine Erkenntnis der darin enthaltenen Gabe, aber auch des Anspruchs voraussetzt" (46). Diese Ausführungen machen die Schwierigkeiten einer fixen Festlegung klar, die sich angesichts der liturgiegeschichtlichen[12] und dogmatischen Argumente[13] und im Respekt vor den großen Meinungsgruppen der Synode ergeben[14].

Über *Eucharistie* und *Buße* wird gesagt: „Die Hinführung der Kinder zum ersten Empfang der Eucharistie und des Bußsakramentes sind entscheidende Schritte der Einführung des Kindes in den Glauben der Kirche. Dabei muß die Einführung in kirchliches Leben überhaupt und die Verbindung zur Gemeinde den eindeutigen Vorrang haben" (25,30–32). Nachdem sich die Kommission entschied, den Empfang der Firmung nicht vor den ersten Empfang der Eucharistie zu setzen (45), stellt sich hier noch das Problem der Reihenfolge des ersten Empfangs von Buße und Eucharistie. Nach der Deklaration der Sakramenten- und Kleruskongregation vom 24. Mai 1973 und den Richtlinien der Deutschen Bischofskonferenz bezüglich des Zeitpunkts der Erstbeichte (vom 24. bis 27. September 1973[15]) war in dieser Frage eine kritische Situation eingetreten. Die Sachkommission spricht die letzte Entscheidung über den Termin der Erstbeichte den Eltern zu (40,19–20) und sagt: „Der Zeitpunkt für den ersten Empfang des Bußsakramentes – und gleiches gilt für den ersten Empfang der Eucharistie – ist in unserer gesellschaftlichen Situation nicht mehr ohne weiteres vom Lebensalter oder der Schulklasse zu bestimmen. Entscheidend ist die konkrete Glaubenssituation des Kindes und vor allem seiner Familie. Von diesen grundlegenden Überlegungen und Fol-

[12] B. Kleinheyer, Zu den Verhandlungen der Bundesdeutschen Synode über die Initiationssakramente, in: Liturg. Jahrb. 24 (1974) 52–64.

[13] Auf Grund seiner dogmatischen Überlegungen plädiert H. Küng für eine Firmspendung „in den ersten Schuljahren (vor der Zulassung zur Eucharistie)" (a. a. O. 45).

[14] Wie eine anthropologische Realisation der Firmung vor sich gehen könnte, legt K. Rahner beeindruckend dar in: Auch heute weht der Geist (München 1974).

[15] Vgl. diese Texte und die nötigen Kommentare in dem verdienstvollen Heft 5/1974 der Katechetischen Blätter, das unter dem Thema stand: Buße und Bußsakrament. Zur Diskussion um die Erstbeichte.

gerungen her erscheint die Frage, ob das Kind das Bußsakrament zum erstenmal vor der Erstkommunion oder nach der Erstkommunion empfangen soll, als zweitrangig" (40, 10–16). Diese Entscheidung der Sachkommission, der man nur zustimmen kann, wird im Bericht mit ausführlichen Argumenten (Bußerziehung, Gewissensreife, Gläubigkeit der Umwelt usw., vgl. 48) gerechtfertigt[16].

Bedeutung der Vorlage

Ein abschließendes Urteil über die Synodenvorlage muß zuerst die konkrete Arbeit einer Sachkommission berücksichtigen, aus der nur Texte eines kleineren oder größeren Kompromisses hervorgehen können, wenn Vorlagen die nötigen Mehrheiten in der Sachkommission wie in der Vollversammlung finden sollen. Deshalb ist es einfach utopisch, Vorlagen zu erwarten, die „aus einem Guß" sind oder „einen Wurf" darstellen.

Die Vorlage „Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral" besitzt ihre Bedeutung, weil sie stärker als in der bisherigen Verkündigung üblich Taufe, Eucharistie und Firmung als Sakramente der Eingliederung betont, darin deutlich den Zusammenhang von Sakrament und Kirche hervorhebt und damit das Mißverständnis der Sakramente als individuelle Gnadenmittel abwehrt. Eine solche Theologie kann im Endergebnis lebendigen Gemeinden nur nützen. Leider wird – trotz guter Ansätze – die anthropologische Realisation der Sakramente aus den Augen verloren und damit die Chance eines lebendigeren sakramentalen Vollzugs vertan. Die Sachkommission weist in eine Richtung, in die zu gehen sie anscheinend nicht den Mut hatte, so daß sie auch die Synode nicht in diese Zukunft wird führen können.

[16] Vgl. zu den vielfältigen Problemen um Taufe und Firmung: Zeichen des Glaubens. Studien zu Taufe und Firmung, hrsg. v. H. auf der Maur und B. Kleinheyer (Einsiedeln, Freiburg 1972).

Walter Brugger SJ

Veränderlichkeit des Naturrechts?

Daß das Naturrecht sich in einer Krise befinde, ist heute beinahe ein Gemeinplatz. Allerdings würde man besser sagen, unsere Auffassungen vom Naturrecht befinden sich in einer Krise. Hier ist nicht der Platz, sich mit diesen verschiedenen Auffassungen auseinanderzusetzen. Es sollen nur einige Erwägungen angestellt werden, die das Thema von der Metaphysik und der philosophischen Anthropologie her beleuchten. Sie werden erkennen lassen: einmal, daß es ein inhaltliches vorpositives Recht gibt, dann aber auch, daß Naturrecht nicht identisch ist mit einem starren, jeder Geschichtlichkeit enthobenen Wesensrecht[1].

Man hat in der Vergangenheit das Naturrecht als einen Katalog von Rechtssätzen betrachtet, die jedermann, der guten Willens ist, aus seiner Menschennatur ablesen und die man sofort im Rechtsleben anwenden kann. So einfach ist die Sache selbstverständlich nicht. Zum Naturrecht, das mit der Natur des Menschen ursprünglich und vorpositiv gegeben ist, gehören jedenfalls alle formalen Rechtsprinzipien, die Bedingungen der Möglichkeit von Recht überhaupt sind, ohne die daher auch positives Recht auf keine Weise überhaupt Recht sein könnte. Dazu gehören aber auch inhaltliche Rechte, d. h. sittliche Befugnisse, etwas zu tun oder zu lassen mit dem Anspruch, daß andere diese Befugnis achten und nicht behindern. Dadurch wird gegebenenfalls eine Positivierung nicht ausgeschlossen, sondern im Gegenteil postuliert.

Die inhaltlichen Naturrechte haben ihren Grund und damit auch die Bestimmung ihres Umfangs darin, daß sie Bedingungen der Möglichkeit sind, das Wesen (die Natur) des Menschen in Vollzug zu bringen, da jeder Mensch das ursprünglichste Recht darin hat, überhaupt ein Mensch zu sein. Dieser Vollzug schließt zunächst ganz grundsätzlich die Befugnis ein, seine Fähigkeiten in biologischer, sinnlicher, intellektueller und moralischer Hinsicht überhaupt zu gebrauchen. Es schließt weiter in sich, da der Mensch von Natur aus ein Sozialwesen ist, daß dieser Gebrauch sozial möglich sei. Da der Mensch kein instinktgebundenes Wesen ist, da seine Instinkt- und Sozial-Instinkt-Anlagen für ihn vielmehr ein Material sind, das er weitgehend in freier Verantwortung gestalten kann, schließt das weiter ein, daß der sozial mögliche Gebrauch der Anlagen des Menschen auf einer Ordnung der Freiheitsverhältnisse beruhen muß, daß also die Freiheit eines jeden mit der Freiheit jedes anderen in Bezug gesetzt werden muß, soweit es sich um den selben Lebensraum handelt.

[1] Ausführliche Literaturangaben zu diesem Thema finden sich in: Rechtstheorie, hrsg. v. Arthur Kaufmann (Karlsruhe 1971) 81 f.

Da das Naturrecht und das natürliche Sittengesetz (in das das Naturrecht eingebettet ist) Grund und Norm in der menschlichen Natur haben, ist die Frage nach der Veränderlichkeit des Naturrechts im Grund identisch mit der Frage nach der Veränderlichkeit der menschlichen Natur, eine Frage also der philosophischen Anthropologie. Veränderlichkeit des Naturrechts kann natürlich nicht heißen Beliebigkeit, weder im individuellen Sinn, was das Recht als Recht aufheben würde, noch im sozialen Sinn einer beliebigen Positivierung, was das Naturrecht als Naturrecht aufheben würde. Die Frage ist aber, ob das Naturrecht nicht im Lauf der Geschichte durch verschiedene, relativ stabile Modi seiner selbst hindurchgehen kann. Transponiert auf die Natur des Menschen heißt das, ob diese Natur des Menschen durch verschiedene Modi ihrer selbst hindurchgehen kann.

Wenn man bedenkt, daß Natur das Wesen des Menschen in dynamischer Hinsicht meint, genauer die grundlegende Form seiner Gesamtdynamik, so könnte man meinen, daß eine Veränderlichkeit überhaupt nicht in Frage komme, da die Form als Form etwas Statisches ist, genauer: als Form einer Dynamik gerade das statische Element einer Dynamik meint. Das trifft zwar für die Form, insofern sie abstrakt betrachtet wird, zu, nicht jedoch für die reale Form unter ihren konkreten Bedingungen. Die mathematisch formulierte Bewegungsgestalt etwa eines Raumschiffs ist zwar eine statische Form, das hindert jedoch nicht, daß die reale Bewegungsgestalt real abgeändert wird. Die Beantwortung der Frage, ob die Natur des Menschen änderbar sei, hängt davon ab, ob bei einer solchen Änderung die Beziehung auf den Menschen erhalten bleibt, ob der Mensch als Mensch sich dabei identisch bleibt, oder ob bei einer solchen Änderung der Mensch aufhört, Mensch zu sein, so daß das geänderte Wesen nicht mehr den Menschen, sondern etwas anderes kundtut. Damit scheint die Frage auf die Identität des Menschen verschoben zu sein. Fragen wir jedoch, ob der Mensch mit sich identisch bleibt bei Veränderungen, so sehen wir uns alsbald genötigt, zwischen wesentlichen und unwesentlichen Änderungen zu unterscheiden, wobei wir wieder beim Ausgangspunkt der Fragestellung angelangt sind, uns also im Kreis bewegt haben.

Das ist nun ein Anzeichen dafür, daß es sich hier um eine typisch philosophische Frage handelt, nämlich um eine Frage, die ihre Antwort in sich selbst enthält. Eine solche Frage kann nur beantwortet werden, wenn man die Frage selbst bis ans Ende durchdenkt. Eine Frage ist nämlich nichts anderes als der Wille, etwas wissen zu wollen. Nun gibt es zwar Fragen, bei denen die Antwort nicht notwendig zur Frage gehört, sondern kontingent ist, so daß die Antwort (bei genügend scharfer Fragestellung) ja oder nein sein kann. Welches von beiden der Fall ist, kann dann nur von außen, aufgrund von zusätzlicher Information durch Erfahrung festgestellt werden. Bei eigentlich philosophischen Fragen hingegen ist die Antwort auf eine Frage nicht kontingent, sondern mit ihr notwendig verbunden, so daß wer genau weiß, wonach er fragt, dieses eben auch weiß und damit die Antwort in Händen hält.

Veränderung ist etwas anderes als der vollständige Ersatz einer Sache durch eine andere. Ein Kleid wird nicht dadurch „geändert", daß man es verbrennt und ein anderes dafür kauft. Änderung besagt zwar Anderswerden, aber Anderswerden von etwas, das sich in irgendeiner Hinsicht beim Anderswerden durch-hält. Die Momente der Andersheit und Selbigkeit können dabei einen sehr verschiedenen Anteil haben, und zwar nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ. Das soll uns hier nicht im einzelnen beschäftigen. Die Frage ist für uns, wann und unter welchen Bedingungen sich etwas wesentlich oder unwesentlich ändert. Diese Frage läßt sich nicht unabhängig von der Beziehung zum Wort und zu dem dadurch angezeigten Begriff behandeln. Ein und dieselbe Wirklichkeit kann z. B. als Mensch, Beamter, Sohn, Ehemann, gesund, schlank und vieles andere bezeichnet werden. Durch diese Bezeichnungen werden einer identischen Wirklichkeit verschiedene Begriffe zugeordnet und gegebenenfalls ausgesagt, diese Wirklichkeit sei das, was diese Begriffe in ihrem Inhalt besagen. Wir können dann z. B. fragen, was denn wesentlich dazu gehöre, daß jemand Beamter sei, und was nicht, und wir meinen dabei jenes Gefüge von Merkmalen, das zur Definition gehört: jene Merkmale, ohne die die Definition unvollständig ist, mit Ausschluß jener Merkmale, die dafür überflüssig sind, so daß im Hinblick auf die durch das Wort „Beamter" bezeichnete Wortdefinition eindeutig entschieden werden kann, ob die genannte Wirklichkeit dem definierten Begriff des Beamten entspricht oder nicht. Wesentlich oder unwesentlich nimmt dabei immer Bezug auf eine Wortdefinition. Beides wird auf die genannte Wirklichkeit immer nur bezogen, insofern sie als Beamter anvisiert wird. Ähnlich ist es mit den anderen Bezeichnungen, wenn wir die Bezeichnung „Mensch" einmal ausnehmen. Dies auch dann, wenn es vielleicht nicht so leicht sein wird, wie der Begriff „schlank" zu definieren sei. Hier muß man sich oft mit einem unscharfen Begriff begnügen.

Wie aber ist es mit der Bezeichnung „Mensch"? Natürlich kann die Frage nach wesentlich oder unwesentlich auch dort auf die *Wortdefinition* bezogen werden. Welche Merkmale gehören wesentlich zu der durch das Wort „Mensch" bezeichneten Definition? Wir können die Frage nach dem Wesen und dem Wesentlichen aber auch bezüglich der durch die genannten Begriffe anvisierten *Wirklichkeit selbst* stellen und fragen, ob es ihr Wesen sei, Mensch, Beamter, Ehemann zu sein, und wir werden es für das Menschsein bejahen, für Beamter- und Ehemann-Sein verneinen. Wir meinen damit – wie immer man das Menschsein definieren mag –, daß dies die Bedingung der Möglichkeit sei, die es erlaubt, eine gegebene Wirklichkeit im eigentlichen Sinn „Mensch" zu nennen, daß sie hierin bei allen sonstigen Veränderungen und Modifikationen ihre Grundidentität habe, wobei wir die Wortdefinition für „Mensch" schon voraussetzen. Eine solche Grundidentität des Soseins ist die Bedingung der Möglichkeit für jede Veränderung. Bleibt sie nicht erhalten, so hat sich die Sache nicht geändert, sondern sie ist zerstört.

Wenn sich etwas ändert, obwohl es in seinem Wesen identisch bleibt, so darf dies nicht so aufgefaßt werden, als ob dabei sozusagen eine Schicht unverändert bliebe, während andere Schichten, die zusätzlichen Qualitäten und Beziehungen, ausgetauscht würden, wie etwa ein Bürotisch „verändert" wird, indem man die darauf liegenden Akten

und Utensilien austauscht. Der Tisch bliebe dabei in sich völlig unverändert. Die Veränderungen eines Organismus, der heranwächst, krank wird, altert, sind innere Veränderungen, die alle Dimensionen des Menschseins, auch seiner Psyche und seines Geistes betreffen. Aber sie betreffen – wenn wir einmal vom Tod absehen, der besondere Probleme stellt – nicht das Moment der Soseinsidentität. Dies schon deshalb nicht, weil diese Soseinsidentität auch das Gesetz der Entwicklung, des Austauschs mit der Umwelt und der dabei möglichen Störungen bis zur leiblichen Zerstörung umfaßt.

Die Soseinsidentität schließt demnach, wie schon gesagt, die Dynamik und deren Änderungen nicht aus, sondern ist deren Gesetz. Sie ist nicht eine besondere Schicht, sondern die innere Form aller Schichten in ihrer Beziehung zum Ganzen. Die konkrete, physische, individuelle Natur des Menschen, wie sie der Erfahrung und den Wissenschaften zugänglich ist, ist in allen ihren konkreten Teilen veränderlich, wobei jedoch das grundlegende Verhältnis zum Sein, jene Seinsweise, welche die Identität des Menschen als Menschen garantiert, erhalten bleibt. Wir nennen sie die metaphysische Natur und Wesenheit des Menschen. Sie ist nicht gesondert von der physischen und veränderlichen Natur erfahrbar. Wohl aber ist sie die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß die Natur des Menschen veränderlich und darin zugleich als identisch erfahrbar ist.

Wesenszüge der menschlichen Natur

Wenn wir aus der metaphysischen Natur des Menschen für die Frage nach der Veränderlichkeit oder Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes und des Naturrechts Folgerungen ziehen wollen, ist es unerläßlich, daß wir die Natur des Menschen nicht nur, wie bisher, rein formal, sondern auch inhaltlich bestimmen. Wir müssen wissen, worin jene Soseinsidentität besteht, die aller Veränderlichkeit des Menschen zugrunde liegt. Hierbei ist zu beachten, daß wir hier nicht mit willkürlichen Wortdefinitionen operieren können, denn es geht um das Wesen einer Realität selbst. Wir können auch keine natur- oder einzelwissenschaftliche Methoden anwenden, da diese es gerade mit dem Veränderlichen, mit den Momenten des Nicht-Identischen im Menschen zu tun haben. Wir haben aber auch keinen fertigen Begriff des Menschen in uns liegen, noch können wir einen solchen aus irgendeinem philosophischen System beziehen, was kritikloser Dogmatismus und unbegründbare Ideologie wäre.

Das einzige, was uns bleibt, ist dies, daß wir Menschen sind und unser Menschsein im Leben und Handeln vollziehen und so immer schon in einem Vorgriff „wissen", was wir sind und tun, und zwar in einer durch alle Veränderungen sich durchhaltenden Selbstidentität, nicht nur unserer individuellen Person, sondern auch in unserem Wesen als Mensch, wodurch wir uns von allem Nichtmenschlichen unterscheiden. Allerdings muß dieses Wissen im Vorgriff oder Vorwissen begrifflich geklärt werden, wenn wir es philosophisch nutzbar machen wollen. Dieses Vorwissen ist auch nicht ungefährdet. Als ein existentielles Wissen hängt es von der Reinheit und Ungestörtheit unserer Lebens-

vollzüge ab. Je mehr diese von der Ganzheit der menschlichen Selbstidentität geprägt sind, desto durchsichtiger sind sie auf diese Selbstidentität hin. Je stärker und tiefergehend jedoch die Störungen der Lebensvollzüge sind, desto schwieriger wird es sein, diese Soseinsidentität in den Verzerrungen der Lebensvollzüge zu erkennen. Sage mir, was du für ein Mensch bist, und ich will dir sagen, was du dir für ein Menschenbild machst. Zum Glück sind wir jedoch nicht auf uns allein angewiesen. Die Erfahrung der Menschheit und die Denkergebnisse früherer Denker stehen uns zur Verfügung, die zumindest hierin alle konvergieren, so daß wir einige Richtpunkte ausmachen können.

Diese Richtpunkte sind in der bekannten Definition des Menschen enthalten, nach der der Mensch ein *sinnenhaftes Vernunftwesen* ist. Daß sich daraus auch inhaltliche Naturrechte herleiten lassen, wurde schon gesagt. Inwiefern liegt nun hierin eine unveränderliche Regel der Selbstidentität vor und inwiefern nicht? Indem der Mensch als Sinnenwesen bestimmt wird und dies gewiß „eine", wenn auch nicht „die" allein hinreichende Bedingung dafür ist, daß wir von einem „Menschen" sprechen können, wird der Mensch seiner Natur und seinem Wesen nach in den lebendigen Kosmos und seine Gesetzlichkeiten eingeordnet, was bei entsprechender Begründung auch das Entstehen seiner leiblichen Organisation durch Evolution einschließt. Leibliches Sinnenwesen aber ist er nicht in der naturimmanenten Abgeschlossenheit des Tieres, sondern in der Offenheit zur freien Gestaltung eines Kulturwesens, und zwar nicht nur als Möglichkeit, sondern als notwendige Bedingung seiner Existenz. Selbst rein biologisch gesehen kann er nicht ohne ein Minimum von selbstgeschaffener Kultur leben und im Kampf ums Dasein bestehen. Kultur und Geschichte gehören zu seinem Wesen und zu seiner Natur, wobei diese hier selbstverständlich nicht im Gegensatz zur Kultur definiert ist, sondern als das dynamisch betrachtete Wesen des Menschen verstanden wird. Wie immer die Zoologie den Menschen bestimmen mag, seine Leiblichkeit und Sinnlichkeit gehören zur eigentümlichen Natur des Menschen, insofern sie die Bedingungen der Möglichkeit für einen Geist sind, der seine Inhalte und seinen Realitätsbezug nur dadurch gewinnen kann, daß ihm etwas zum Denken gegeben wird, der sogar zu sich selbst nur durch Reflexion gelangen kann, d. h. durch den Umweg über eine gegebene Welt. Keine biologische Veränderung des Menschen kann seine Identität als Mensch aufheben, solange diese Bezüge zum Geist erhalten bleiben. Sie charakterisieren den menschlichen Geist als einen menschlichen.

Auch die *Gesellschaftsbezogenheit* der menschlichen Natur ist nicht nur eine Folge seiner Leiblichkeit, die es mit sich bringt, daß er gezeugt wird im Schoß einer Familie und deren Hilfe und Pflege bedarf, sondern ebenso in seiner spezifischen Art des Geistes, der vom Ursprung her „tabula rasa" ist und der sozialen Hilfe zu seiner Entfaltung bedarf, und zwar, zumindest in der Form des Dialogs, der Auseinandersetzung und Kontrolle, sein ganzes Leben hindurch. Der Mensch ist, auch in seinen schöpferischen Fähigkeiten, auf Tradition angewiesen.

Das Unveränderlichste aber am Menschen ist nicht das, worin er Mensch ist, sondern das, worin der Mensch sein Menschsein unendlich übertrifft: daß er Anteil hat am *Geist als* Geist. Gewiß, unser Geist ist menschlich. Aber daß er menschlich ist, macht ihn nicht

zum Geist. Das Menschliche am Geist ist die spezifische Weise, wie unser Geist Geist ist. Sie äußert sich z. B. (außer dem schon zuvor Gesagten) darin, daß wir nicht Geist *sind*, sondern Geist *haben*. Wenn hier von Geist die Rede ist, dürfen wir dabei nicht bloß an Verstand, Intellekt, Vernunft denken, sondern haben den Geist in seiner ganzen Dynamik zu sehen, die ebensosehr Wille, Freiheit und Liebe ist. Im Geist, der so verstanden wird, liegt nun nicht nur die unveränderliche Norm alles individuellen und sozialen Verhaltens, die alles kategorisch verbietet, was den Geist als Geist aufheben würde, da der Geist die Dimension des Absoluten und Unendlichen ist, sondern auch die Quelle einer indefiniten, nicht passiven, sondern in Freiheit aktiven Selbstveränderung. Da der Geist in uns aber kein reiner, sondern eben menschlicher Geist ist, entstehen aus solchen aktiven Selbstveränderungen Grenzen, die, nachdem sie einmal entstanden sind, nicht mehr ohne weiteres beseitigt werden können. Es entstehen Strukturen, sei es im Individual-, sei es im Sozialkörper, die unabdingbare Voraussetzung für weiteres Handeln sind, die es in der einen Richtung erleichtern, in der anderen aber auch unmöglich machen können. Solche Strukturänderungen können so tiefgehend und dauernd sein, daß sie eine Änderung der bisherigen sittlichen und rechtlichen Normen mit sich bringen.

Geschichtliche Naturrechtsveränderungen

Obwohl die Möglichkeit solcher Strukturänderungen einsichtig ist aus dem Gesagten, so lassen sie sich doch nicht in ihrer konkreten Gestalt ableiten. Erst wenn sie eingetreten sind, kann man auf sie hinweisen. Sie treten auch nicht plötzlich auf, und in der Übergangszeit kann man über sie und ihre sittliche oder rechtliche Relevanz im Zweifel sein. Ein Beispiel solcher Strukturveränderung, das verdient, klassisch zu heißen, ist der Umschwung, der infolge des Bevölkerungszuwachses und der Ursachen, die ihn bewirkt haben, in der Beurteilung der geschlechtlichen Fruchtbarkeit des Menschen eingetreten ist. Durch die ganze Vorgeschichte, Frühgeschichte und viele Jahrtausende der Geschichte hindurch war das Menschengeschlecht durch Krankheiten, Tiere und übermächtige Umwelteinflüsse so sehr in seinem Bestand bedroht, daß eine Trennung der Fruchtbarkeit vom Zeugungsakt vor der Vernunft nicht verantwortet werden konnte, und zwar nicht wegen der biologisch gesehen natürlichen Verbindung zwischen beiden, sondern eben wegen der nicht verantwortbaren Folgen. Heute hat sich die Sachlage, wenigstens für das Ganze der Weltbevölkerung und insbesondere für die meisten Entwicklungsländer, ins gerade Gegenteil verkehrt. Der Weiterbestand des Menschengeschlechts scheint, wenigstens zum Teil, nur dadurch möglich zu sein, daß die Fruchtbarkeit eingeschränkt, das aber heißt, daß sie vom Zeugungsakt, dessen Sinnbezogenheit auf andere Ziele bestehen bleibt, abgetrennt wird. Eine solche, verantwortungsbewußte Abtrennung kann heute nicht mehr als sittlich schlecht bezeichnet werden. Dies hat aber auch naturrechtliche Folgen, da z. B. kein Ehepartner bei solcher Sachlage vom andern den Willen zur rein biologisch möglichen unbeschränkten Fruchtbarkeit verlangen kann.

Die Formen des Ehe- und Familienrechts werden meist als rein positiv und manche von ihnen als Abirrungen vom Naturrecht betrachtet, wie z. B. die Polygamie. Die Verdeutschung „Vielweiberei" hat erst recht einen verächtlichen Unterton. Aber schon die Tatsache der Polygamie bei den auch im Neuen Testament als Heiligen verehrten Erzvätern des Alten Testaments sollte da vorsichtig machen im Urteil. Soweit ich weiß, tritt die Polygamie nur im Trockengürtel der Erde auf. Wahrscheinlich hängt sie ursächlich mit dieser Klimabeschaffenheit zusammen. Da es in diesen Gegenden nur wenig Milchvieh gibt, sind die Frauen genötigt, ihre Kinder lange, mehrere Jahre hindurch, zu stillen. Die Entwöhnung wird dann durch ein besonderes Fest gefeiert. So heißt es Gen 21,8: „Der Knabe wuchs heran und wurde entwöhnt; und Abraham veranstaltete am Tag der Entwöhnung Isaaks ein großes Mahl." In all diesen Jahren aber war die stillende Frau unfruchtbar. Der Verkehr mit Nebenfrauen hatte diese für den Bestand der Bevölkerung gefährliche Lücke auszufüllen. Die Polygamie war so eine von der Vernunft unter diesen Verhältnissen geforderte Einrichtung und damit eine zeit- und kulturbedingte Form, ein Modus des Naturrechts.

Ein anderes Beispiel geschichtlicher Naturrechtsveränderung scheint mir die Zinsforderung zu sein. In einer reinen Naturalwirtschaft oder in einer primitiven Wirtschaft, wo Geld gewöhnlich nur zur Überbrückung vorübergehender Not und für den Konsum entliehen wurde, mußte die Forderung von Zins über die Rückgabe des Entliehenen hinaus als offenbar ungerecht beurteilt werden, da es gleich war, ob das Geld vorübergehend im Umlauf war oder ungenutzt in der Truhe lag. Anders in einer entwickelten Wirtschaft, wo mit Geld produktive Wirtschaftsgüter oder produktive Arbeit bezahlt werden kann. Hier muß um der Gerechtigkeit willen auch der entgangene mögliche Gewinn rückerstattet werden. Es ist leicht verständlich, daß eine solche Strukturveränderung und ihre sittlichen wie rechtlichen Folgen lange Zeit nicht durchschaut wurden und daß es so Anlaß zu Unsicherheiten gab, die zum Teil durch die Positivierung des Rechts, den sogenannten „titulus legalis" des Zinses, behoben wurden.

Ein weiteres Beispiel ist das Umweltrecht. Luft, Wasser, Sonnenlicht und Sonnenwärme sind Güter, ohne die wir nicht leben können. Sie standen hunderttausende von Jahren hindurch – beim Wasser allerdings mit Einschränkungen – der Menschheit in unbegrenzter Menge und ohne gefährdet zu sein zur Verfügung. Ihre Verunreinigung war so geringfügig, daß man sie vernachlässigen konnte. Das ist heute anders geworden. Wer diese für uns so notwendigen allgemeinen Güter um des partikulären Nutzens willen schädigt, vergeht sich nicht nur gegen das natürliche Sittengesetz, das fordert „Was du nicht willst, daß man dir tu, das füg auch keinem andern zu", sondern auch gegen strenges, vorpositives Recht, so z. B. wenn eine Fabrik am Oberlauf eines Flusses Chemikalien in den Fluß schüttet, durch die die Fische getötet und die Fischerei am weiteren Flußlauf unmöglich gemacht werden, und zwar auch dann, wenn es darüber keine positiv-rechtliche Bestimmungen geben sollte. Solche positiv-rechtliche Bestimmungen sind natürlich nötig und werden gerade auch vom Naturrecht gefordert, um ihm durch Sanktionen Nachdruck zu verleihen und Rechtsunsicherheit zu beseitigen.

Wie wir an diesen Fällen sehen, sind das natürliche Sittengesetz und das Naturrecht anpassungsfähig. Daraus könnte jemand auf den Gedanken kommen, „daß man damit alles machen könne". Das ist jedoch nicht der Fall. Die Modalitäten des Naturrechts lassen sich zwar nicht aus den Prinzipien des Naturrechts ableiten, sie müssen sich aber auf die Prinzipien des Naturrechts als Bedingungen ihrer Möglichkeit zurückführen lassen. Das heißt, es muß sich unter gegebenen Umständen zeigen lassen, daß ein bestimmtes Verhalten (etwas zu tun oder zu unterlassen) sittlich bzw. rechtlich notwendig ist: daß also die Verneinung eines solchen Verhaltens die Verneinung formaler oder inhaltlicher Prinzipien der Sittlichkeit oder des Rechts impliziert.

Nehmen wir als Beispiel den Schwangerschaftsabbruch. Man kann ihn unter den verschiedensten Rücksichten der Güterabwägung für Mutter und Kind sehen. Was immer dabei herauskommen mag, eines bleibt bestehen: daß es sich dabei um die Beseitigung eines Rechtsträgers handelt, die aus einem Rechtsbereich heraus erfolgt, dem der betreffende Rechtsträger bereits eindeutig zugeordnet ist. Das aber steht im Widerspruch zu allen Prinzipien des Rechts, von denen das erste ist, daß alle Rechtsträger *als solche* – vor allen materialen Unterschieden – *gleich* sind und in einer Rechtsgemeinschaft (der Staat ist eine solche) niemals bloß als Mittel zu einem Zweck behandelt werden dürfen.

Das Handeln bezieht sich immer auf das Konkrete, und die sittliche und rechtliche Beurteilung muß daher immer auch auf die konkreten Umstände Rücksicht nehmen. So könnte es scheinen, daß die oben angeführten Fälle von Naturrechtsabänderung nichts anderes seien als die Anwendung dieser allgemeinen Rechtsregel auf Einzelfälle. Das ist jedoch nicht der Fall. Denn bei den angeführten Fällen handelt es sich um Dauerzustände, die auf lange Zeit unveränderbar sind und in den Zeitgenossen jeweils den Eindruck erwecken, sie gehörten zur Menschennatur selbst, was in einem gewissen Sinn auch richtig ist, wenn die Menschennatur nach ihrer geschichtlichen Dimension betrachtet wird.

Der Gedanke einer modalen Abwandlung der menschlichen Natur mit eben solchen Abwandlungen des natürlichen Sittengesetzes taucht schon bei Thomas von Aquin auf. Neben den „principia legis naturae", denen unveränderliche Wahrheit zukommt, kennt Thomas den Begriff des „status naturae", und zwar gerade in Beziehung auf das Gesetz (vgl. S. Theol. I, II, q. 106, a. 4; III, q. 84, a. 7 c ad 2). Die Menschen können zu ein und demselben Gesetz (etwa das Geschlechtsleben vernünftig zu gestalten) je nach ihrer Position in der Menschheitsgeschichte ein verschiedenes Verhältnis haben. Sie sind generell und zeitbedingt in der Lage, es vollkommener oder unvollkommener zu beobachten. Das gilt für den Alten im Vergleich zum Neuen Bund, es gilt aber auch innerhalb des Neuen Bundes (I, II, q. 106, a. 4). Diesen Status definiert Thomas ganz allgemein: „Zustand bedeutet, im eigentlichen Sinn, den Unterschied eines Standes (Stehens), insofern dieser (Unterschied) etwas nach der Weise seiner Natur zu einer gewissen Unbeweglichkeit disponiert" (II, II, q. 183, a. 1 c).

Die menschliche Natur ist also nach Thomas nicht so eindeutig und ohne Rücksicht auf ihre geschichtliche und kulturelle Position ausdifferenziert, daß durch sie die Normen der Verhaltensweisen ein für alle Mal, ohne Rücksicht auf die Zeit-, Kultur- und Religionsstufen, gegeben wären. Solche Religions- und Kulturstufen brauchen sich übrigens nicht gleichmäßig in der ganzen Menschheit zu folgen, sie können für verschiedene Teile der Menschheit gleichzeitig sein. Daß etwas zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort Brauch ist, genügt Thomas allerdings nicht zum „status naturae"; außer der faktischen Unbeweglichkeit gehört zum „status naturae" auch die „rectitudo", d. h. daß sich die betreffende Verhaltensweise vor der Vernunft als ein zu der Zeit notwendiger oder doch möglicher „modus naturae" rechtfertigen läßt. Thomas wendet die Idee des „status naturae" verschiedentlich an, um Verhältnisse und Tatsachen des Alten Bundes, die den Anschauungen des Neuen Bundes widersprechen, als zu ihrer Zeit berechtigt aufweisen zu können (z. B. II, II, q. 154, a. 9 ad 3; q. 154, a. 2 ad 2).

Der Begriff des „status naturae" zeigt einerseits, daß die aus ihm sich ergebende Forderung mit Recht „Gesetz" genannt werden kann, im Gegensatz zu einem Imperativ, der sich aus einer einmaligen Situation ergibt; denn „status" besagt nach Thomas eine gewisse Beständigkeit, die zur betreffenden Zeit nicht änderbar ist. Andererseits ist diese Beständigkeit als „dispositio naturae" nicht einfachhin mit der metaphysischen Natur gegeben und schließt daher eine Veränderung nicht aus[2].

Trotz der überzeitlichen Prinzipien des Naturrechts sind die menschliche Natur und das auf ihr beruhende Naturrecht also nicht etwas Starres. Metaphysische Natur des Menschen und Geschichtlichkeit des Menschen schließen sich nicht aus, da die Geschichtlichkeit des Menschen in eben dieser Natur des Menschen gründet. Mit einer solchen Auffassung des Naturrechts lassen sich auch recht schwierige Tatbestände bewältigen und der aus einer starren Auffassung des Naturrechts folgende Hiatus zwischen Naturrecht und positivem Recht schließen.

[2] Vgl. Theologie und Philosophie 46 (1971) 556.

UMSCHAU

Probleme und Methoden heutiger Schriftauslegung

Wer in dieser Zeitschrift Kommentare zu einzelnen neutestamentlichen Schriften vorstellt, will sich bestimmt nicht auf das Feld fachwissenschaftlicher Auseinandersetzung begeben. Seine Absicht ist bescheidener. Er möchte einem theologisch interessierten, aber nicht eigentlich fachexegetischen Publikum zeigen, wo die Schwerpunkte heutiger Interpretation liegen, welche Probleme diskutiert werden und ob es neue Methoden gibt, die einen besseren Zugang zur Schrift versprechen.

Die Auswahl der Kommentare mag vielleicht etwas zufällig erscheinen. Jedenfalls wird kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben, und man sollte auch keine Vorschau auf kommende Verlagsproduktionen erwarten. (Man muß sich überhaupt wundern, daß Verlage noch den Mut haben, angesichts der steigenden Herstellungskosten und der sinkenden Absatzzahlen wissenschaftliche Kommentare herauszubringen. Allerdings sind die Preise entsprechend hoch, bei katholischen Publikationen sogar auf Grund der kleineren Auflagen fast unerschwinglich.)

„Kein literarisches Dokument" sei ihm in seiner langen theologischen Arbeit „wichtiger geworden", bekennt Ernst Käsemann im Vorwort seines Römerbriefkommentars[1]. Dieses leicht rhetorisch wirkende Bekenntnis ist im Mund eines Theologen, der sich auf Luther und Calvin beruft, durchaus ernst zu nehmen, und man tut als katholischer Christ gut daran zu überlegen, warum eine solche Wertschätzung des Römerbriefs bei unseren Theologen nicht so selbstverständlich ist. Wahrscheinlich hängt dies (neben manchen anderen Gründen) auch damit zusammen, daß uns der Römerbrief weniger in seiner eignen Thematik denn als Fundgrube für verschiedene dogmatische Lehrmeinungen nahegebracht wurde. So lernten wir einzelne Verse aus Röm 1 und 2 kennen, die als Schriftbeweis für die natürliche Gotteserkenntnis und die Existenz eines auch den Heiden bekannten Naturrechts dienten, auf Röm 5 stützte sich das Erbsündendogma, Röm 6 spielte in der Tauf- und Sakramentenlehre eine nicht unwichtige Rolle, an Röm 7 sollte man ablesen, welche Macht die Konkupiszenz im unerlösten bzw. erlösten Menschen habe, und schließlich fand die Gnadenlehre in Röm 8 eine willkommene Bestätigung ihrer Thesen. Das eigentliche Thema des Römerbriefs war gewiß nicht ganz vergessen, stand aber doch zu sehr im Schatten kontroverstheologischer Diskussionen, ob z. B. die Gottesgerechtigkeit dem Gläubigen nur äußerlich „angerechnet" werde oder ob sie ihn innerlich effektiv verwandle.

Solchen von der Tradition aufgegebenen Fragen kann auch der Kommentar Käsemanns selbstverständlich nicht entraten, doch tut er dies mehr beiläufig und ohne Rücksicht auf verhärtete konfessionelle Positionen (z. B. 105). Sein Hauptinteresse gilt aber dem, „was Paulus theologisch gemeint hat" (III), wobei es eben um Paulus und nicht um die spätere Auslegung geht. Freilich ist Käsemann ein viel zu erfahrener Exeget, um nicht zu wissen, daß eine biblizistische Beschränkung auf den Text des Römerbriefs die Meinung des Paulus mit Sicherheit verfehlen würde. Wie bei jedem historischen Dokument muß man die Vorgeschichte, und dies heißt hier die religionsgeschichtlichen Zusammenhänge, kennen, um nicht die eignen, modernen Vorstellungen in den Text hineinzutragen. Der gleichen kritischen Reflexion sollte auch die Auseinandersetzung mit früheren Kommentaren und Interpretationsversuchen dienen, weil sich die heutige Exegese ebenfalls nur über

[1] An die Römer. Tübingen: J. C. B. Mohr 1973. VX, 407 S. (Handbuch zum Neuen Testament. 8a) Hlw. 39,–.

das Medium eines zeitbedingten sprachlichen und geistigen Instrumentariums der Meinung des Paulus nähern kann.

Was die religionsgeschichtliche Herkunft der paulinischen Rechtfertigungslehre betrifft, so haben die Qumrantexte eine neue Sachlage geschaffen. Es ist nun nicht mehr möglich, „die eschatologische Präsenz des mit der Gottesgerechtigkeit empfangenen Heils zum paulinischen Proprium zu machen" (22), und auch das „sola gratia" hat in Qumran erstaunliche Parallelen. Trotzdem steht Käsemann einer direkten Ableitung der paulinischen Gnadenlehre aus derjenigen von Qumran skeptisch gegenüber. Die entscheidende Differenz sieht er mit Recht in der christologischen Bindung und Begründung, die bei Paulus vom Gesetz befreit, während die Rechtfertigung in Qumran zur Toraverschärfung, einem radikalisierten Leben im Gesetz, führt. Allerdings möchte man gerade von Käsemann etwas mehr über diese unterscheidende christologische Bindung und Begründung hören, zumal Sätze wie „Die paulinische Rechtfertigungslehre ist ... nichts anderes als die theologisch präzisierende Variation der frühesten christlichen Verkündigung von der Königsherrschaft Gottes als dem eschatologischen Heil" (26) aufhorchen lassen und die Frage geradezu herausfordern, warum nicht einfach von der jesuanischen Verkündigung gesprochen wird. (Daß es in der Rechtfertigung „um nichts anderes geht als um die von Jesus verkündigte Gottesherrschaft", sagt Käsemann in seinem Aufsatz „Rechtfertigung und Heilsgeschichte im Römerbrief", in: Paulinische Perspektiven, Tübingen 1969, 133.) Aber auch an anderen Stellen bleibt Käsemann im Rahmen der nachösterlichen Verkündigungsgeschichte, und die naheliegende „Rückfrage nach Jesus" findet nur selten statt (z. B. 322).

Für die theologische Linguistik wäre es eine lohnende Aufgabe, einmal die sprachlichen Strukturen der Schriftkommentare über einen längeren Zeitraum hin zu vergleichen. Käsemann, der die Römerbriefliteratur der vergangenen fünfzig Jahre mit einem erstaunlichen Fleiß durchgearbeitet hat, bietet hierzu manche Anregungen. Allerdings müßte auch er selber – ein beherzter Polemiker, der sich nach allen Seiten hin gegen Liberalismus, Heilsindividualismus, Anthropozentrik, Psychologismus, Mystik, ekklesialen Triumphalismus und Schwärmertum abgrenzt –, müßte auch seine „apokalyptische" Interpretation analysiert und von ihren aktuellen gesellschafts- oder kirchenpolitischen Voraussetzungen her betrachtet werden. Ohne Zweifel kommt Käsemann der theologischen Meinung des Apostels näher, wenn er immer wieder die kosmische Dimension des Evangeliums, den Anspruch Gottes auf Weltherrschaft, die machtvolle Durchsetzung seiner Rechte als Schöpfer und Richter, die Priorität des Gehorsams und der Hörigkeit betont („Was es um den Menschen ist, entscheidet sich daran, welchen Herrn er hat"; 39). Solche Sprache erklärt sich doch nicht nur aus der historisch-exegetischen Entdeckung der Apokalyptik als der „Mutter christlicher Theologie" (ebenfalls eine Formulierung Käsemanns), ihr imperiales, ja totalitäres Pathos rührt an Saiten, für die unsere christlichen Intellektuellen noch oder schon längst wieder (nur unter anderer Fahne) empfänglich sind. Nun begründet die Herrschaft Gottes ganz sicherlich die Freiheit des Christenmenschen gegenüber aller weltlichen Gewalt. Müßte diese Dialektik aber nicht auch umgekehrt den totalitären Begriffen einen neuen Sinn geben, wenn sie von Gott her und auf Gott hin angewandt werden? Oder wie will man sonst eine Schizophrenie des christlichen Bewußtseins vermeiden, ohne einer falschen Gleichschaltung zu erliegen?

Die Kommentare von Rudolf Schnackenburg zum Johannesevangelium[2] und von Joachim Gnilka zum Epheserbrief[3] dürfen wir zusammen vorstellen, nicht nur weil sie aus der gleichen Reihe und der gleichen exegeti-

[2] Das Johannesevangelium. Zweiter Teil: Kommentar zu Kap. 5–12. Freiburg: Herder 1971. XVI, 544 S. (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. 4.) Lw 74,–.

[3] Der Epheserbrief. Freiburg: Herder 1971. XVIII, 328 S. (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. 10,2.) Lw. 53,–.

schen Schule stammen, sondern auch weil sie formal und sachlich mit ähnlichen Problemen zu ringen haben. Schnackenburg wird nach glücklicher Vollendung seines dritten Bandes ein Riesenwerk von über 1500 Seiten geschaffen haben – eine Leistung, die schon rein umfangmäßig in der Theologiegeschichte einzig dasteht. Dieser ungeheure Aufwand müßte auch dem Laien klarmachen, ein wie schwieriges Geschäft die Exegese doch ist und daß der scheinbar so eingängige Text des vierten Evangeliums eine Fülle kaum lösbarer Rätsel aufgibt. Freilich läßt sich die Frage kaum unterdrücken, ob nicht die wesentlichen Erkenntnisse und Diskussionspunkte vielleicht straffer und knapper hätten dargeboten werden können, wie es Siegfried Schulz in seinem noch zu erwähnenden Johanneskommentar getan hat. Hierauf wäre einmal zu sagen, daß „Herders theologischer Kommentar" von seiner streng wissenschaftlichen Zielsetzung her einen viel breiteren Grundriß fordert und daß alle Entscheidungen, seien sie textkritischer, philologischer oder sonstiger Art, ausführlich zu begründen sind. Das „Neue Testament Deutsch", auf das wir noch zu sprechen kommen, tut sich da viel leichter.

Ein anderer Grund, der die ungewöhnliche Breite, ja manchmal Umständlichkeit der Darstellung erklärt, ist in der speziellen Situation der katholischen Exegese zu suchen. Gerade beim Johannesevangelium gibt es noch stark emotionale Widerstände gegenüber der kritischen Einsicht, daß der Verfasser bis auf einige Ausnahmen nicht von historischen Taten und Reden Jesu berichtet. Schnackenburg muß deshalb äußerst vorsichtig und behutsam vorangehen, er darf seine Leser aus pastoraler Klugheit und Verantwortung nicht mit allzu eindeutigen Behauptungen schockieren. Lieber beendet er lange Erörterungen mit einem „vielleicht", „möglich" oder „man weiß nicht genau" (was in vielen Fällen durchaus der Problemlage entspricht), er läßt in seinen ausgezeichneten traditionsgeschichtlichen Analysen immer die Möglichkeit offen, daß eine johanneische Überlieferung irgendwie im Kern auf Jesus selbst oder zumindest die frühe palästinensische Gemeinde zurückgeht.

Mag dieses Bemühen um historische Absicherung des vierten Evangeliums auch nur selten zu konkreten Ergebnissen führen, es ist darum nicht überflüssig. Im Gegenteil, das Evangelium selbst zwingt zu dieser Rückfrage, indem es seine theologischen Aussagen bewußt und ausdrücklich dem irdischen Jesus in den Mund legt. Ein johanneischer Text ist also erst dann verstanden, wenn man durch alle Entwicklungen, Wandlungen und Neuinterpretationen hindurch seinen – zumindest der Intention nach – jesuanischen Ursprung gefunden hat. Es ist dem Würzburger Gelehrten sehr zu danken, daß er diese Aufgabe nach Kräften geleistet und dabei der religionsgeschichtlichen Problematik des Evangeliums die notwendige Aufmerksamkeit gewidmet hat.

Traditions- und Religionsgeschichte bestimmen auch die exegetischen Methoden der Epheserbriefauslegung. Der zum Meister gereifte Schnackenburgschüler Gnilka hat schon in früheren Veröffentlichungen bewiesen, daß er handwerkliches Können mit klarem Blick für die theologischen Sachfragen verbindet. Seine Arbeit wurde durch den berühmten Epheserbriefkommentar von Heinrich Schlier (Düsseldorf ^{6}1968) in mancher Beziehung erleichtert, in anderer aber auch erschwert. So kann Gnilka mit der glanzvollen, an mystagogische Weisheitsrede gemahnenden Diktion Schliers[4] kaum konkurrieren, dafür bringt er in einfacher, unprätentiöser Sprache wichtige Probleme einer Lösung näher: Der Verfasser ist mit Sicherheit nicht Paulus, sondern Angehöriger einer am Apostel orientierten Theologenschule, die ihren Sitz vermutlich in Ephesus hatte; der religionsgeschichtliche Hintergrund ist nicht im (historisch sehr fragwürdigen) gnostischen Urmensch-Mythos zu suchen, sondern im philonisch-alexandrinischen Judentum mit seinen Sophia-Logos-Spekulationen; der Brief verarbeitet zahlreiche Traditionen katechetischer, liturgischer und paränetischer Art, wie dies auch in den

[4] Vgl. auch H. Schlier, Der Apostel und seine Gemeinde. Auslegung des ersten Briefes an die Thessalonicher. Freiburg: Herder 1972. 120 S. Kart. 13,80.

anderen Deuteropaulinen geschieht. Nicht unerwähnt sollte schließlich bleiben, daß sowohl Schnackenburg wie Gnilka in ihren Kommentaren um Verständnis für die gegenwärtigen Versuche werben, christliche Grundwahrheiten aus heutigen Erfahrungen heraus zu interpretieren und neu zu formulieren.

Das „Neue Testament Deutsch" erfreut sich seit Jahrzehnten zunehmender Hochschätzung und Beliebtheit in allen konfessionellen Lagern. Man darf wohl ohne Übertreibung sagen, daß kein Kommentarwerk mehr zur Kenntnis der Heiligen Schrift, zur Stärkung des ökumenischen Geistes und zu wahrer biblischer Erbauung beigetragen hat. Dieser ungewöhnliche Erfolg beruht nicht zuletzt darauf, daß die Autoren bei ihren Auslegungen immer auch die aktuellen Nöte und Erwartungen der Gemeinden mitbedacht haben. Mit dem Auslegungsprinzip „Gemeinde" wurde durchaus kein sachfremder, künstlich aufgesetzter Gesichtspunkt hineingetragen, sondern – wie die Formgeschichte lehrt – ein ursprüngliches Interesse der Texte aufgedeckt und weitergeführt. Die seit den fünfziger Jahren entwickelte „redaktionsgeschichtliche" Methode vermag darüber hinaus zu zeigen, wie die gleichen Überlieferungsstoffe durch kleine oder größere Eingriffe, durch geschickte Nuancierungen, Zusätze oder Weglassungen den veränderten bzw. anderen Situationen des Gemeindelebens angepaßt wurden. Für die Gemeinden des Matthäusevangeliums stellt dies Eduard Schweizer[5] in gewohnt gründlicher und zuverlässiger Weise dar – ein äußerst sympathischer Kommentar, den man nicht eigens zu empfehlen braucht. Auch Horst Balz und Wolfgang Schrage[6] kommen selbstverständlich nicht daran vorbei, den vielfältigen Gemeindeproblemen der nachapostolischen Zeit größte Aufmerksamkeit zu widmen und naheliegende Parallelen zu den heutigen Krisenerscheinungen zu ziehen.

Dagegen meint Siegfried Schulz[7], im Johannesevangelium kein besonderes Interesse am Gemeindeleben, an Gottesdienst, Sakramenten und organisatorischen Fragen feststellen zu können (179–181 u. ö.). „Eine gewisse Individualisierung des Heils" sei „bei Johannes unverkennbar" (ebd.). Dies mag insofern zutreffen, als christlicher Glaube immer eine höchstpersönliche Entscheidung des einzelnen (freilich zum Nächsten hin!) bleibt und niemals durch gemeinsame Bekenntnisse und kirchliche Aktivitäten zu ersetzen ist. In einer Zeit, da kirchliche Traditionen und Institutionen dem einzelnen das Glauben abzunehmen begannen, mußte das vierte Evangelium wohl „gegensteuern". Trotzdem gewinnt man ein wenig den Eindruck, daß die eigene theologische Position des Kommentators sich in den individualisierenden Tendenzen des Evangeliums besser wiederfindet als in dessen ebenso unbestreitbar ekklesiologischen Anliegen der Einheit und Brüderlichkeit. Auch in manch anderer Beziehung verlangt der recht kritische Kommentar einen nicht minder kritischen Benutzer.

Den Kenner der exegetischen Szene wird es nicht überraschen, daß sich die oft mit Vorschußlorbeeren bedachte struktural-linguistische Methode in den Kommentaren noch kaum niederschlägt. Gewiß setzt sich jeder Exeget mehr oder minder auch mit der sprachlichen Struktur seiner Texte auseinander, doch dieses gewohnte Verfahren hat wenig mit jener hochformalisierten Methode zu tun, die heute von manchen Gelehrten als neuer Zugang zur Schrift empfohlen wird. Leider haben die vorliegenden Beispiele linguistischer Textanalysen nicht die Erwartungen bestätigt, als könnten jetzt bislang verborgene Geheimnisse der Schrift enträtselt werden. Eher wird man an die Methoden der schulischen Mengenlehre erinnert, die mit ihrem überzogenen Aufwand an (pseudo)wissenschaftlichen Fach-

[5] Das Evangelium nach Matthäus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1973. 370 S. (Das Neue Testament Deutsch. 2.) Kart. 25,–.

[6] Die Katholischen Briefe. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1973. 241 S. (Das Neue Testament Deutsch. 10.) Kart. 16,80.

[7] Das Evangelium nach Johannes. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1972. 263 S. (Das Neue Testament Deutsch. 4.) Kart. 17,50.

ausdrücken, Sigeln, Diagrammen und Definitionen den Kindern klarmachen will, daß und warum 2 + 2 = 4 sind. Trotzdem wäre eine pauschale Ablehnung im einen wie im anderen Fall unklug. Nur möchte man wünschen, daß die linguistische Methode von ihrem modischen Formalismus herunterkommt und sich stärker mit den sozio-kulturellen Bedingungen der biblischen Sprache beschäftigt. Auf diese Weise könnte sie einen exegetischen Beitrag leisten, der auch die noch weithin fehlende Reflexion der Kommentatoren auf ihre eigenen sprachlichen Strukturen in Gang setzen sollte. Wenn die Schriftauslegung, wie nicht zu bezweifeln, einen wesentlichen Teil der kirchlichen Verkündigung ausmacht, dann ist es bestimmt nicht gleichgültig, in welcher Sprache sie sich vollzieht: ob in schwerverständlichem Gelehrtendeutsch, einem elitären Fachjargon, ob im kircheneigenen, konfessionell getönten Idiom oder mit Worten, die jedem Menschen zu Herzen gehen.

Franz Joseph Schierse

500 Bände Herderbücherei

Im Oktober dieses Jahres veröffentlichte die Herderbücherei ihren 500. Band. Als 1957 der erste Band herauskam, schien der Taschenbuchmarkt bereits besetzt zu sein. Die Pessimisten, die der Herderbücherei deswegen Mißerfolg voraussagten, wurden bald widerlegt. Die neue Reihe setzte sich überraschend schnell durch. 1962 erschien Band 100 (Guardini, Das Bild von Jesus), 1965 Band 200 (Claudel, Der seidene Schuh), 1967 Band 300 (Bloch, Wegzeichen der Hoffnung) und 1971 Band 400 (Johannes XXIII., Briefe an die Familie). Nach neuesten Umfragen ist die Reihe heute sechs Millionen Lesern bekannt, doppelt so vielen wie im Jahr 1963.

Was sind die Gründe dieses Erfolgs? Programmformeln wie „durch offene Kontinuität die sich immer wieder verändernde Lebenssituation aufzufangen" helfen nicht weiter. Wichtiger ist einmal die Liberalität der Auswahl, die stets durchgehaltene Absicht, sich nicht allein auf kirchlich-konfessionelle Themen zu beschränken. Das gilt vor allem für die Entwicklung der letzten Jahre, von der noch die Rede sein muß.

Auch das breite Informationsangebot von Anfang an spielt eine wesentliche Rolle. Sachbücher und Nachschlagewerke in der handlichen Taschenbuchform – schon 1957 warb der Verlag mit dem Begriff „Bildungsbibliothek in der Tasche" – sind in unserer Zeit geradezu eine Garantie dafür, Käufer und Leser zu finden – vorausgesetzt, daß sie so vorzüglich gearbeitet sind wie etwa die Kirchengeschichte von A. Franzen, die Konzilsgeschichte von H. Jedin, die Reformationsgeschichte von J. Lortz und E. Iserloh, die Philosophiegeschichte von J. Hirschberger, das Konzilskompendium (mit sämtlichen Texten des Zweiten Vatikanums), die Wörterbücher zur Theologie (K. Rahner und H. Vorgrimler) und zur Philosophie (M. Müller und A. Halder). Diese Bände tragen alle die ganz und gar überflüssige Bescheidenheitsfloskel „klein" im Titel, eine Kuriosität der Herderbücherei, die in neueren Werken wie dem Biblischen (H. Haag) und dem Soziologischen Wörterbuch (H. Schoeck) oder dem vorzüglichen achtbändigen Theologischen Taschenlexikon nicht mehr aufscheint und damit wohl der Vergangenheit angehören dürfte.

Entscheidende Bedeutung für den Erfolg hatte jedoch die breite Aufnahme christlicher Themen. Hier konnte die Herderbücherei Profil gewinnen. Man wolle „nicht *auch* Taschenbücher bringen und die schon bestehenden Reihen noch durch eine weitere vermehren", hieß es in der ersten Buchhändlerinformation 1957. Es solle vielmehr ein Bereich erschlossen werden, „der bisher im Taschenbuch nur als Randthema, aber nicht als zentrales Anliegen behandelt werden konnte: Die Lebensgestaltung aus dem christlichen Glauben". Das Interesse an religiösen Fragen, an Christentum und Kirche war damals außerordentlich lebendig.

Die rückläufige Entwicklung der Nachkonzilszeit scheint auch die Herderbücherei gespürt zu haben. In diesen Jahren jedenfalls lassen sich neue Versuche beobachten, die Thematik mehr als zuvor über das Religiös-Christliche hin auszuweiten. Symptomatisch ist die seit 1972 erscheinende „Gelbe Reihe". Auf einer ähnlichen Linie liegt die neue, von K. G. Kaltenbrunner herausgegebene Reihe „Initiative". In diesen Bänden kommt eine Gesellschafts- und Kulturkritik zu Wort, in der sich das allenthalben wachsende Unbehagen an der Ideologie des rein emanzipatorischen Fortschrittsdenkens artikuliert. In der Erkenntnis, daß heute Zeichen einer (möglichen) Tendenzwende zu beobachten sind, ist die Herderbücherei nicht allein. Sie kann aber mit mehr Recht als andere diese Thematik aufgreifen, denn auf der linken Welle war sie nie mitgeschwommen. Sie braucht keinen Rückzieher zu machen und keine verschämten Konversionen zu veranstalten wie manche Verlage, die Käufer und Leser ihrer Gesamtproduktion oder einzelner Reihen schwinden sehen.

Als 500. Band erschien eine großangelegte zeitkritische Analyse von Anton Böhm: „Leben im Zwiespalt. Der moderne Mensch zwischen Angst und Hybris". Scharfsichtig deckt Böhm die Fehlformen und Denkfehler unserer Epoche auf: Die Emanzipationsideologie, die Wissenschaftsgläubigkeit mit ihren innerweltlichen Heilserwartungen, den Fortschrittsglauben, die „Hybris der Technik" (79), die Reduzierung der Moral auf die gesellschaftliche und individuelle Nützlichkeit, die einseitige Fixierung auf die Zukunft in einer Art „Zukunftsneurose" (87), die Abwertung der Vergangenheit, den Jugendkult, die Familienfeindlichkeit, die zwiespältige Einstellung zum Leben zwischen Lebensgier und Mißachtung des menschlichen Lebens, die Veränderung der Sprache in Richtung einer Konflikt- und Klassenkampftheorie, die Tendenz zur Rationalisierung der Gesellschaft, die Meinung, der Mensch könne in der Gesellschaft und durch sie seine Vollendung, sein Glück, sein Heil finden, den Prozeß der Vergesellschaftung des Staats und der Verstaatlichung der Gesellschaft, an dessen Ende die Unfreiheit steht. Die innere Bedrohung des Menschen in unserer Zeit wird hier in aller Schärfe sichtbar.

Er ist aber kein Fatalist. Er hält nichts von der Meinung, der Mensch sei ein ohnmächtiges Opfer von Entwicklungen, die autonom, nach unabänderlichen Gesetzmäßigkeiten ablaufen. Er glaubt auch nicht an die Macht des Menschen, technokratisch das Reich der Freiheit und des Glücks in dieser Geschichte herbeiführen zu können. Er ist überzeugt, daß „geistige Einwirkungen" den Zeitgeist ändern, die ethischen, geistigen und kulturellen Werte wieder in den Mittelpunkt rücken können, und daß Bemühungen, solche Wandlungen herbeizuführen, „reale Chancen" haben (197).

Dieser realistische Optimismus kontrastiert jedoch mit der Situationsbeschreibung. In dem Bemühen, die pathologischen Prozesse unserer Gesellschaft um einer wirksamen Therapie willen offenzulegen, sieht der Autor nur die negativen Erscheinungen, nur die Schattenseiten unserer Zeit. Er schildert unsere Epoche in den schwärzesten Farben. Das mindert die Glaubwürdigkeit seiner Analyse. Woher sollen die rettenden Kräfte kommen, wenn alles in die falsche Richtung läuft, wenn das Ganze so verkehrt ist, daß „beinahe eine Totalrevision" (205) gefordert werden muß?

Da diesem Band die Jubiläumsnummer 500 zugeteilt wurde, darf man ihn wohl als eine Art Visitenkarte der Herderbücherei verstehen. Wenn damit der realistische Optimismus Böhms in den Vordergrund gestellt werden soll, hat sie sich ein gutes Zeugnis ausgestellt. Im Hinblick auf die Analyse unserer Zeit und unserer Gesellschaft sollte sie sich jedoch um ein differenzierteres Urteil bemühen. In der Reihe „Initiative" sollen „sachliche Information" und „Orientierungshilfen" geboten werden, „um die Entwicklungen unserer Zeit mit kritischen Augen betrachten und im Rahmen des Möglichen auch korrigieren zu können". Dieses begrüßenswerte Programm kann sein Ziel nur erreichen, wenn es die Gegenwart nicht pauschal verurteilt, sondern Positives und Negatives, zu Veränderndes und Weiterzuentwickelndes zu unterscheiden vermag.

Wolfgang Seibel SJ

BESPRECHUNGEN

Biologie

Frisch, Karl von: *Tiere als Baumeister.* Frankfurt: Ullstein 1974. 309 S. Lw. 30,–.

Auf seinem Feriensitz in Brunnwinkl am Wolfgangsee (Österreich) hat Professor Karl v. Frisch durch viele Jahre ein kleines Museum über die Tierwelt der Umgebung eingerichtet. Schon immer erregten bei der Besichtigung dieser Sammlungen die Bauten so mancher Insekten das besondere Interesse, so daß vor etwa zehn Jahren von Besuchern der Wunsch geäußert wurde, der gelehrte Besitzer dieses Museums möchte einmal ein Buch über „Tiere als Baumeister" schreiben. „Aber andere Arbeiten nahmen damals meine ganze Zeit in Anspruch. Es gab keine Muße für einen solchen Seitensprung. Der Vorschlag blieb trotzdem unvergessen und nun ist er verwirklicht" (Vorwort). Das bescheiden als „Seitensprung" bezeichnete Werk ist wieder ein Meisterwerk der deutschsprachigen zoologischen Literatur geworden. Karl v. Frisch ist nicht nur ein Biologe, dessen scharfsinnige Arbeiten mit dem Nobelpreis ausgezeichnet wurden, sondern er ist auch ein Forscher, der mit hoher Meisterschaft seine Erkenntnisse und Forschungen in deutscher Sprache darzubieten weiß. Verfasser und Verlag haben das vorliegende Werk außerdem mit einem reichen, sehr instruktiven Bildmaterial ausgestattet.

Karl v. Frisch beginnt seinen Gang durch die Biologie der Baumeister mit Bauten, die „der lebende Körper als Innen- und Außenarchitekt" (11) selbst herstellt. Da sind zuerst die Bauten im mikroskopischen Bereich: die artenreichen Gruppen der Amöben, Difflugien, Foraminiferen und die viel bewunderten Skelette der Radiolarien. Der Verfasser mahnt: „Wir wollen nicht philosophieren über so nutzlose Schönheit im weiten Ozean. Die Natur erzeugt solche verschwenderisch und stellt den Radiolarienskeletten fast ebenbürtige Partner aus der unbelebten Welt in den Formen der Schneekristalle zur Seite" (15). Es folgen die Schwämme und die monumentalen Bauten der Korallenpolypen und schließlich das Schneckenhaus, „ein Eigenheim, das die Schnecke mit sich trägt" (22). Die Schilderungen erhalten noch einen besonderen Reiz dadurch, daß der Verfasser nicht nur die Bauten der Tiere beschreibt, sondern auch zumeist deren Entwicklung aufdeckt.

Der überwiegende Teil des Buchs (30–295) ist den „Werkmeistern" gewidmet, das heißt der Tätigkeit jener Tiere, die aus fremdem oder selbsterzeugtem Material die verschiedenartigsten Bauten herstellen (Wohnbauten, Fallen, Fanggruben, Fangnetze, Staudämme usw.). Selbstverständlich mußte unter den Werkmeistern eine Auswahl getroffen werden. Der Verfasser schildert vor allem Werkmeister aus den Tierstämmen der Wirbeltiere (159–295) und Gliederfüßler (30–158) und hier besonders der Insekten: „Sie verdienen es. Denn die anatomische Ausbildung und Leistungsfähigkeit ihrer Organe ist von gleichem Rang wie bei hochentwickelten Wirbeltieren. Insekten sind keine ‚niederen Lebewesen', als die man Fliegen oder Wespen gern hinstellt. Sie haben sich aber stammesgeschichtlich auf einem anderen Weg entwickelt als die Wirbeltiere, und so kommt es, daß ihr Körperskelett, ihre Sinnesorgane, ihre Atemwerkzeuge usw. die Aufgaben in anderer Weise, aber durchaus nicht schlechter gelöst haben als bei den Wirbeltieren. In mancher Hinsicht übertreffen ihre Leistungen sogar diejenigen des Menschen" (31).

Es ist unmöglich, im Rahmen einer Buchbesprechung auf Einzelheiten einzugehen. Die Reise von den Fallenstellern (Ameisenlöwe, Spinnennetz), den Wohnhausbauern (z. B. Köcherfliegenlarven) zu den erstaunlichen Bauten der sozialen Insekten (Hummeln, Bienen, Ameisen) und den Termiten, „den Mei-

stern im Hoch- und Tiefbau", ist so interessant, daß man das Buch beim Lesen nicht schnell aus der Hand legen kann. Nicht weniger spannend sind die Bauten der Wirbeltiere, besonders der Vögel und Biber. Die Wirbeltiere stehen unserem Verständnis ja viel näher als die Insekten: „Wer einer Biene ‚in die Augen schaut', in ihre wunderbaren Sehwerkzeuge, deren zehntausend Einzeläuglein mit ihren Fazetten nach allen Seiten gerichtet sind, wird sich nicht in gleicher Weise angesprochen fühlen wie vom Blick eines Vogelauges. Nur dieses erscheint uns als Spiegel einer Seele wie der menschliche Blick" (159).

Immer wieder mahnt der Verfasser, die wundervollen, staunenswerten Bauwerke der Tiere in Dankbarkeit zu betrachten und sich des „Philosophierens" zu enthalten: „Wenn sie für unser ästhetisches Empfinden vollendet schön sind, so nehmen wir das als ein Geschenk der Natur dankbar hin und wollen darüber nicht philosophieren" (291). Freilich: Das Staunen ist der Anfang aller Weisheit und Liebe zur Weisheit (Philo-sophie).

A. Haas SJ

Psychologie

Psychologie in Selbstdarstellungen. Hrsg. v. Ludwig J. Pongratz, Werner Traxel, Ernst G. Wehner. Bern, Stuttgart, Wien: Huber 1972. 388 S., 13 Abb. Kart. 21,–.

Psychotherapie in Selbstdarstellungen. Hrsg. v. Ludwig J. Pongratz. Bern, Stuttgart, Wien: Huber 1973. 464 S., 12 Abb. Kart. 21,–.

Die Selbstdarstellungen verstehen sich als autobiographische Beiträge zur Wissenschaftsgeschichte. Der Band „Psychologie in Selbstdarstellungen" nimmt die Tradition der in den Jahren 1921–1929 erschienenen Bände der „Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen" wieder auf, in denen auch Psychologen, u. a. Carl Stumpf, der Gründer der psychologischen Institute in München und Berlin, und William Stern, der Begründer der „Differentiellen Psychologie" und Verfasser der „Psychologie der frühen Kindheit", zu Wort kamen.

Die Autoren, darunter zwei Frauen (Rosa Katz und Charlotte Bühler), sind in den ersten drei Jahrzehnten unseres Jahrhunderts auf den verschiedensten Wegen zur Psychologie gestoßen und haben, von wenigen Ausnahmen abgesehen, die persönliche und wissenschaftliche Unfreiheit von 1933 bis 1945 in Deutschland miterlebt. Sie repräsentieren alle bedeutenden psychologischen Richtungen der damaligen Zeit in Deutschland: den späten Wundt und die Auseinandersetzung mit ihm (Sander); Krueger (Rudert, Wellek, Vetter); den Berliner Gestaltkreis (Metzger, Meili); die Göttinger G. E. Müller und N. Ach (R. Katz, Düker, Mierke); die Würzburger und spätere Wiener Schule (Ch. Bühler, Wellek). Rohracher studierte bei E. Becher in München, Kunz kam über Freud und Jaspers zur Psychologie. Ohne namhaften Stammbaum erscheint der Tierpsychologe und Neuropsychologe W. Fischel, bis 1968 Direktor des traditionsreichen Leipziger Instituts.

Letzte lebende Zeugen der Blütezeit deutscher Psychologie, haben sie die Tradition weitergegeben und weiterentwickelt. Neue Schulen haben sie nicht gegründet. Ihre Wirksamkeit fällt in eine Epoche der Wissenschaftsgeschichte, da sich die Psychologie fortschreitend von der Philosophie emanzipiert und selbständiges Profil gewinnt. In den Worten J. Ruderts, „daß in dem psychologischen Verdacht gegenüber der überlieferten Geistigkeit das Geschichtsmächtige oder – um das Wort zu brauchen – Revolutionäre der modernen psychologischen Bewegung gelegen ist" (290), klingt die lebensgeschichtlich bedingte Skepsis gegenüber dem zeitgenössischen Idealismus an. Darüber hinaus kommt im „psychologischen Verdacht" aber auch die bleibende kritische Einstellung des empirischen Anthropologen gegenüber dem rein spekulativen zum Ausdruck, ohne daß jener verleugnet, was er die-

sem, meist in Gestalt der Phänomenologie Husserls, verdankt. Aber die Verbindung zur Philosophie bleibt erhalten; denn der gemeinsame Gegenstand der Erforschung ist der Mensch und sein geistig-personales Wesen. Aus diesem Grund stößt der heute vorherrschende naturwissenschaftliche Methodenmonismus, der den Gegenstand der Methode unterordnet, bei dieser Generation auf Skepsis, ja Ablehnung.

Der Einfluß der Psychoanalyse ist an vielen Stellen spürbar. Die Einstellung zu Freud ist zwiespältig. Er ist für manchen der große Anreger, der für die Psychologie begeistert. Adler jedoch genießt die größere Sympathie, wahrscheinlich weil er menschenfreundlicher und weniger apodiktisch auftrat. Von Jung ist kaum die Rede. Mit Hilfe eines Namensverzeichnisses, das dem Band leider fehlt, ließe sich der Einfluß anderer bedeutender Persönlichkeiten der Epoche, wie z. B. Sprangers und Klages', verfolgen. Ein Mann, dessen Name in den Selbstdarstellungen wiederholt genannt wird, muß hier eigens erwähnt werden: Ph. Lersch. Das Fehlen einer Selbstdarstellung dieses bedeutenden deutschen Psychologen der Persönlichkeit erinnert auf seine Weise an den Verlust, den die Psychologie in Deutschland durch seinen Tod erlitten hat.

Diese Psychologengeneration ist, teils freiwillig, teils gezwungenermaßen, im lebendigen Kontakt mit den Erfordernissen und Nöten ihrer Zeit geblieben. Daraus entwickelten sich neue Forschungsrichtungen innerhalb der Psychologie: Betriebspsychologie, Eignungsdiagnostik, Charakterologie, Pharmakopsychologie, psychologische Beratung und Psychotherapie. Letztere erregt heutzutage das breiteste Interesse. Die moderne Psychotherapie ist, wie man weiß, ohne Freud nicht denkbar, und lange bevor man sich an den Universitäten mit ihr zu beschäftigen begann, hatte sie sich bereits als eigene Forschungsrichtung etabliert. Freilich ist sie längst kein geschlossenes Gebilde mehr. Bereits zu Lebzeiten Freuds kam es zu Sezessionen. Aus kritischer Distanz speziell zum tiefenpsychologischen Aspekt entwickelte sich, vor allem in den USA, die Gesprächspsychotherapie von Carl Rogers und in Ablehnung des tiefenpsychologischen Ansatzes und seiner Ersetzung durch Lerntheorie die Verhaltenstherapie, die sich, aus welchen Gründen auch immer, gelegentlich auch die Bezeichnung Psychotherapie gefallen läßt.

In dem Band „Psychotherapie in Selbstdarstellungen" kommen ausschließlich Vertreter der tiefenpsychologischen Richtung zu Wort. Sie gehören der zweiten und dritten Therapeutengeneration an, haben Freud, Adler und Jung zum Teil noch persönlich gekannt, fühlen sich aber den Theorien ihrer Väter in unterschiedlicher Treue verpflichtet. Fast alle sind seit vielen Jahren als Ausbilder von Therapeuten tätig. Der streng orthodoxen Psychoanalyse läßt sich allein W. Kemper zurechnen, dessen Beitrag im Buch zu einer Geschichte des Berliner Reichsinstituts im Dritten Reich geworden ist. In der Adler-Nachfolge stehen neben dessen Tochter Alexandra vor allem R. Dreikurs und K. Seelmann, während Jutta von Graevenitz eher Jung zuzuzählen ist. W. Bitter, der Begründer von „Arzt und Seelsorger", versucht eine synoptische Therapie, die die Ergebnisse und Erfahrungen der drei großen Schulen integriert. M. Boss (Daseinsanalyse), V. E. Frankl (Logotherapie) und L. Szondi (Schicksalsanalyse) haben eigene Schulen gegründet. Der Arzt und Psychosomatiker A. Jores nennt seine Methode eine „am Symptom orientierte Gesprächspsychotherapie". K. v. Dürckheims „initiatische" Therapie will den Menschen heil machen, indem sie ihm den Weg zur Transzendenz als erfahrbarer Wirklichkeit öffnet. Der Münchner Lehranalytiker F. Riemann sucht Psychoanalyse und Astrologie miteinander zu verbinden und vertraut im übrigen mehr der durch eigene Praxis gewonnenen Einsicht als fremden Theorien.

Die letzten fünfzig Jahre Psychotherapie in Deutschland haben in diesen zwölf Selbstdarstellungen ihren Niederschlag gefunden: Auseinandersetzung mit der Tradition; Schulstreitigkeiten; persönliche Rivalitäten; Vergangenheitsbewältigung der „Zwölf Jahre"; neue Therapieversuche, die zuweilen mit

einem Schuß persönlicher Eitelkeit oder messianischem Bewußtsein vorgetragen werden. Der Wert des Buchs liegt in den geschichtlichen Hinweisen, die sich dank dem Namensverzeichnis verfolgen lassen, in dem Einblick, den es in die persönliche Auseinandersetzung mit der Theorie und in das Praxisverständnis des Therapeuten gestattet. Dabei wird verständlich, wie sehr der Praxisbezug und die persönliche Entwicklung des Therapeuten einen therapeutischen Pluralismus bedingen, der dem Laien den Überblick immer schwerer, ja sogar unmöglich macht. Angesichts der Gefahr des Vertrauensschwunds reicht eine Politik der Abgrenzung gegenüber unorthodoxen Abweichlern nicht. Der Isolierung des einzelnen Therapeuten und der verschiedenen Schulen sollte durch regelmäßige praxisbezogene „interfraktionelle" Gespräche begegnet werden. Von der Verwirklichung dieses Postulats wird die weitere Entwicklung der Psychotherapie und ihr Ansehen in der Gesellschaft entscheidend abhängen.

N. Mulde SJ

Kirchengeschichte

FRANZEN, August – BÄUMER, Remigius: *Papstgeschichte.* Das Petrusamt in seiner Idee und in seiner geschichtlichen Verwirklichung in der Kirche. Freiburg: Herder 1974. 448 S. (Herderbücherei. 42.) Kart. 9,90.

Im Gegensatz zu manchen anderen Versuchen der letzten Jahre, die 2000jährige Geschichte des Papsttums kurz zusammengefaßt darzustellen, wobei sich die Gefahr einseitiger Schlagworte und einer Verzeichnung durch Verkürzung und Akzentverschiebungen nur allzuoft bemerkbar macht, ist diese kleine Papstgeschichte ohne Einschränkung zu empfehlen. Sie bietet wirklich mehr, als man gemeinhin von einem Band in Taschenbuchformat erwarten mag, und sie wird nicht nur dem historisch interessierten Laien, sondern auch dem Fachhistoriker von großem Nutzen sein. Die Darstellung ist zuverlässig und kritisch gearbeitet und ungemein inhaltsreich, berücksichtigt die Ergebnisse auch der neuesten Forschung und liest sich sehr angenehm. Bei aller historischen Genauigkeit im Detail bietet der Band zugleich eine sichere, überlegene und wohlüberlegte Zusammenfassung der Hauptlinien der Entwicklung und läßt auch die theologische Dimension der Papstgeschichte deutlich erkennen.

Von dem allzu früh verstorbenen erstgenannten Verfasser begonnen, der mit den ersten vierzehn Paragraphen ungefähr ein Drittel des Textes noch hatte schreiben können, wurde das eigens für die Herder-Taschenbuchreihe bestimmte Manuskript von seinem Kollegen, der auch sein Nachfolger auf dem Freiburger Lehrstuhl für Kirchengeschichte werden sollte, weitergeführt und abgeschlossen. Die Zusammenarbeit ist so homogen, daß man die Zäsur nicht erkennen würde, wenn sie nicht im Vorwort genau bezeichnet wäre. Für eine Neuauflage möchte man sich ein kurzes alphabetisches Sachregister der wichtigsten Stichwörter wünschen, da das chronologische Gerüst, wie es in den Überschriften der insgesamt 40 Paragraphen geboten wird, für den Nicht-Fachhistoriker wohl nicht ganz genügt, um sich rasch über eine bestimmte Frage orientieren zu können.

B. Schneider SJ

AMBROSINI, Maria Luise: *Die Geheimen Archive des Vatikans.* München: Kösel 1974. 300 S. Lw. 29,50.

Wenn man berücksichtigt, was die Verfasserin in der Einleitung schreibt: „Ich bin kein Archivar, und ich bin auch kein Historiker" (9), wird man sich vor einer gewissen Enttäuschung bewahren, weil mit dieser Einschränkung der Rahmen des Buchs und das, was man von ihm füglich erwarten kann, ziemlich genau umschrieben ist. Um eine nicht eben vollständige Darstellung der Geschichte des Vatikanischen Archivs ranken sich zumeist wohlbekannte Episoden und Anekdoten, vorab aus der Papstgeschichte, die in enge-

rem oder lockerem Zusammenhang mit dem Thema des Bandes stehen und deren Auswahl eine unverkennbare Vorliebe für das Amüsante und bisweilen Pikante verrät. Dabei ist weder Ausgewogenheit im ganzen noch Zuverlässigkeit im Detail immer gewährleistet, so wenn für das Jahr 1537 bereits Jesuiten als Missionare angeführt werden (120) oder Pius IX. im Jahr 1870 aus dem Quirinalpalast geflohen sein soll (265).

Die Übersetzung läßt nicht wenig zu wünschen übrig. Schon der deutsche Titel mit der Mehrzahlform (statt „Geheimarchiv") ist nicht korrekt. Ablaßbriefe als „Quittungen für vor langer Zeit begangene Sünden" (16), „imperialistische Päpste" (24), „Subkultur", die das Trienter Konzil entwickelt habe (144) sind nur wenige Beispiele für seltsame Wortbildungen. Wie oft bei anderen Übersetzungen werden auch hier deutschsprachige Werke – z. B. von Jedin und Pastor –, die die Autorin in Übersetzungen benützte, nicht mit ihren Originaltiteln, sondern ebenfalls in Übersetzung zitiert. *B. Schneider SJ*

Theologie

Schmidt, Paul: *Die pädagogische Relevanz einer anthropologischen Ethik.* Eine Untersuchung zum Werk Romano Guardinis. Düsseldorf: Patmos 1973. 200 S. Kart. 16,–.

In seinem Brief „Über den Humanismus" (von 1946) greift Heidegger die Frage auf, die ihm bald nach Erscheinen von „Sein und Zeit" durch einen jungen Freund gestellt wurde: „Wann schreiben Sie eine Ethik?" Und er antwortet darauf mit einer Selbstinterpretation, die erkennen läßt, daß er sein ganzes Denken als eine ethische Fundamentalbesinnung versteht. Ähnliches gilt, wenn nicht alle Anzeichen trügen, auch für die denkerische Leistung Guardinis. Was sich im Klärungsprozeß der Wirkungsgeschichte als das wahrhaft Überdauernde und Bleibende seines vielgestaltigen Lebenswerks herausstellt, ist der Beitrag, den er zu einer zeitgemäßen Pädagogik und Ethik geleistet hat. Eine ebenso kenntnisreiche wie umsichtige Würdigung dieses Beitrags legte der Religionspädagoge Paul Schmidt in seiner Guardini-Studie vor. Es geht primär nicht zu Lasten des Autors, daß seine Darstellung nicht bis in jene Dimensionen vorstößt, die das von Felix Messerschmid verfaßte Geleitwort freilegt: in die Sphäre jener letzten Verunsicherungen und Anfechtungen, denen sich auch der integrative Geist Guardinis auf die Dauer nicht entziehen konnte; denn von diesem Dunkel ist nur die Gestalt der letzten einsamen Jahre, nicht jedoch das publizierte Werk verhüllt. So bleibt Schmidt für den Nachweis der Zeitgemäßheit, um den es ihm zentral zu tun ist, anstelle des Rekurses auf die gemeinsame Betroffenheit durch die Not der „Gottesfinsternis" (11) nur der Umweg über einen geistesgeschichtlichen Struktur- und Motivvergleich, der in dem ebenso überraschenden wie eindrucksvollen Nachweis gipfelt, daß Guardini insbesondere als Kulturkritiker dem mit dem Stichwort „Entfremdung" bezeichneten Zentrum der pathologischen Selbsterfahrung des heutigen Menschen nahekam (38 ff.). Von daher erklärt sich ihm die antipersonale Tendenz der Technik (43); an diesem Erregungszentrum stellt sich ihm dann aber auch die beherrschende Aufgabe, des menschlichen Selbstzerwürfnisses auf ethischem Weg Herr zu werden (45–48). Der Nachweis der Gleichzeitigkeit, den dieser Motivvergleich erbrachte, wird durch das Ergebnis einer strukturvergleichenden Analyse vollauf bestätigt. Sie zeigt den Ethiker Guardini in einer zumindest partiellen Affinität zur hermeneutischen Denkform, wie sie vor allem Bollnow im Anschluß an Heideggers „Daseinsanalytik" entwickelte (49–54).

Dem formbestimmenden Ansatz der philosophischen Hermeneutik gemäß klärt sich Guardinis ethische Kulturkritik hier umgekehrt zum Entwurf einer anthropologischen Ethik von ausgesprochen pädagogischer Relevanz. Der Explikation dieser Ethik gilt der zweite und wichtigste Teil der Arbeit (61–

185). Sie vermittelt zunächst weiterführende Einblicke in die philosophischen (Lebensphilosophie), theologischen (Augustinismus), empirischen (Jugendbewegung) und noetischen (Symboldenken) Voraussetzungen, um sich sodann der Frage nach Gestalt und Funktion von Guardinis Ethik zuzuwenden. Was sich in Schmidts Deutung abzeichnet, ist der Entwurf einer Ethik, die im selben Maß, wie sie sich dem Systemzwang deduktiver Ableitungen entzieht, dem Menschen in der Komplexität seiner Spannungsverhältnisse und Lebensbeziehungen zuwendet (129 ff.), die sich nicht als Dekretierung von Normen, sondern als Wegweisung, Anleitung und „Propädeutik" (132 f.) versteht und die Versöhnung des Menschen mit der ihm fremd gewordenen Schöpfungs- und Gotteswirklichkeit zum Ziel hat (133). Nicht umsonst ist sie anstatt durch Imperative durch den Entwurf einer Tugendlehre charakterisiert (148 ff.), in welchem sich Guardini über alle Differenzen hinweg mit Schelers Anstößen zu einer „Rehabilitierung der Tugend" begegnet (150). Eine Ethik also, die sich gleichermaßen als Absage an das zum Selbstzweck gewordene Gesetz und die zum Zwang entartete Norm wie als Zusage zu dem im Aufbruch zu sich selbst befindlichen Menschen versteht. Das ist freilich, wie Schmidt kritisch verdeutlicht, mehr der Mensch im dramatisch bewegten Prozeß der individuellen Selbstaneignung als der sozialen Mitverantwortung, so daß wesentliche Fragen heutiger Anthropologie offenbleiben.

Damit gerät Schmidt die Aufgabe der Interpretation, fast unter der Hand, zu der der Kompensation, die im Anschluß an theologische (Metz, Moltmann, Cox) und sozialkritische Theoretiker (Gardavský, Marcuse) einzubringen sucht, was der im Grund doch individualistische Ansatz Guardinis unberücksichtigt ließ (163 ff.; 172 ff.). So tritt die Studie abschließend neuerlich in eine Distanz zu Guardini, jetzt nur in bewußt überholender Absicht. Der Nachweis der Gleichzeitigkeit kommt, anders gewendet, ohne kompensatorische Eingriffe und Retuschen nicht aus. Vom Gedankengang her unterstreicht das die Differenz, auf die bereits das Geleitwort verwiesen hatte. Wie kaum einem vergleichbaren Denker war es Guardini vergönnt, ein Werk von hoher Geschlossenheit und Harmonie vorzulegen, dies jedoch um den Preis, daß er mit dem, was er tatsächlich litt und wußte, nicht voll in dieses Werk einging. Daher ist er als Gestalt gegenwärtiger als dieses. Es bedürfte eines radikalisierenden Übersetzungsaktes, wenn es für die Gegenwart dieselbe Leuchtkraft gewinnen sollte wie für die Stunde des Aufbruchs und Übergangs, in der es entstand und die es wie kein anderes dokumentiert.

E. Biser

Schupp, Franz: *Auf dem Weg zu einer kritischen Theologie.* Freiburg: Herder 1974. 160 S. (Quaestiones disputatae. 64.) Kart. 22,–.

Eine „Quaestio disputata", die sich wie diese aus verschiedenen, zum großen Teil früher schon veröffentlichten Abhandlungen zusammensetzt, wirft eine Frage auf. Tatsächlich aber fügen sich die Teilprobleme in diesem Band zu einer neuen, ernst zu nehmenden wissenschaftstheoretischen Anfrage an Theologie und Theologen, d. h. zu einer Aufgabe, der viele aus mancherlei Gründen auch heute noch lieber ausweichen. Die Einzelthemen für sich nimmt man noch hin: die Fragen nach dem kritischen Denken in der Theologie, nach unterschiedlichen Stufen theologischer Reflexion, nach dem theologischen Geschichtsbegriff, nach der Rolle des Lehramts, nach den Begriffen von Offenbarung und Theologie. Zusammengenommen aber ergibt sich aus diesen Themen eine völlig neue Unbekannte, deren Unübersichtlichkeit, deren weitreichende Bedeutung kaum noch begründete Aussicht für eine echte Antwort lassen.

Schupp hat dennoch versucht, sich gerade der Frage zu stellen, wie heute im Kreis der Wissenschaften begründet und verantwortet Theologie getrieben werden könnte. Die Frage läßt sich grundsätzlich nicht umgehen; darum sollte man für den Versuch dankbar sein, selbst wenn die hier gemachten Vorschläge unbefriedigend scheinen. Die fast exklusive Formalität im Vorgehen verlangt dem Leser ein gutes Stück Mitarbeit ab, der abstrakttechnischen Sprache ist nicht gerade bequem

zu folgen. Aber diese Schwierigkeiten sollten nicht als Alibi herhalten, über das Anliegen dieser „Quaestio" hinwegzugehen. Man sollte aber die Diskussionspunkte beachten, die sich aus der Beschäftigung mit dem Band ergeben. So ließe sich u. a. fragen, wie hier Wissenschafts- und Erkenntnistheorie genauer unterschieden und einander zugeordnet sind; ob nicht der wissenschaftliche Status von Theologie aus deren Inhaltlichkeit bestimmt werden sollte und nicht nur von außen mittels eines generellen Wissenschaftsbegriffs usw. Diese allgemeinen Bemerkungen müssen hier reichen; immerhin scheinen sie uns das Urteil zu rechtfertigen: ein nötiges Buch, das eine nötige Klärung einleitet. *K. H. Neufeld SJ*

ZU DIESEM HEFT

Nach einer Darstellung der Grundthesen und der Entstehung des modernen Atheismus fragt Ernst Feil nach den Vorwürfen, die dieser Unglaube gegen den Glauben erhebt. Der Verlust alter Gottesvorstellungen bedeute nicht das Ende des Glaubens, sondern lasse sich auch als hoffnungsvolle Chance verstehen. Ernst Feil doziert Theologie an der Pädagogischen Hochschule Ruhr, Abteilung Dortmund.

Jörg Splett, Philosophieprofessor an der phil.-theol. Hochschule St. Georgen in Frankfurt, skizziert das christliche Menschenbild und untersucht von daher den marxistischen „Humanismus". Vor der Frage nach dem Sinn und der Würde des Menschen versage der Marxismus grundsätzlich, und deswegen müsse er das Sinnangebot von Christentum und Religion mundtot machen. Der Artikel gibt ein Referat auf dem diesjährigen Kongreß „Kirche in Not" in Königstein wieder. Er wird auch in der Gesamtveröffentlichung des Kongresses erscheinen.

Im Hinblick auf die geplante rechtliche Regelung der freiwilligen Sterilisation entwickelt Franz Böckle, Professor für Moraltheologie an der Universität Bonn, die Prinzipien der katholischen Morallehre. Eine Sterilisation als Ultima ratio einer allgemein indizierten Konzeptionsregelung müsse nach der entsprechenden Haltung zur Enzyklika „Humanae vitae" beurteilt werden.

Auf der Tagesordnung der Herbstvollversammlung der Synode steht die zweite Lesung der Vorlage „Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral", die die ursprünglich getrennten Texte „Taufpastoral", „Firmpastoral" und „Buße und Bußsakrament" vereinigt. Roman Bleistein sieht die Bedeutung dieser Vorlage darin, daß sie Taufe, Eucharistie und Firmung als Sakramente der Eingliederung betont und den Zusammenhang mit der Kirche hervorhebt. Die Funktion der Sakramente als Deutung und Bestimmung menschlicher Grundsituationen jedoch werde nicht genügend herausgearbeitet.

Von der Metaphysik und der philosophischen Anthropologie her zeigt Walter Brugger, Professor an der Hochschule für Philosophie in München, daß es ein mit der Natur des Menschen ursprünglich gegebenes vorpositives Recht gibt. Dieses Naturrecht dürfe aber nicht als starres, jeder Geschichtlichkeit enthobenes Wesensrecht verstanden werden.

Generalkongregation der Gesellschaft Jesu

240 Jesuiten – etwa ein Drittel ernannte Provinzialobere und zwei Drittel gewählte Mitglieder – versammeln sich am 1. Dezember dieses Jahres in Rom zur 32. Generalkongregation, der höchsten Instanz der Gesellschaft Jesu. Der Generalobere, P. Pedro Arrupe, hat sie aus freien Stücken einberufen. Die Konstitutionen des Ordens schreiben sie nicht vor; sie kennen keine Generalkongregation, die periodisch abzuhalten wäre. Die Wahl eines neuen Generals steht nicht an; er ist auf Lebenszeit gewählt. Die Bedeutung dieser Versammlung in dieser Stunde der Kirche darf nicht unterschätzt werden. „Eine entscheidende Stunde für die Zukunft der Gesellschaft Jesu und ihre Aufgabe in der Kirche", nannte sie der Papst.

Was ist von dieser Generalkongregation zu erwarten? In welcher Situation trifft sie den Orden?

Die Situation ist zunächst gekennzeichnet von dem tiefgreifenden Umbruch, in dem sich die abendländische Kultur und (mit ihr) die Kirche befindet. Darauf hinzuweisen ist nachgerade ein Gemeinplatz. Nicht ganz so selbstverständlich aber ist es für viele, daß diese Veränderung und Verunsicherung auch das Ordensleben erfaßt und betrifft. Dabei ist es mit ein paar Modernisierungen oder Anpassungen nicht getan; das Problem hat theologische Ausmaße.

Hier steht die Generalkongregation vor ihrer einschneidendsten und leidvollsten Grenze, die ich die „theologische Barriere" nennen möchte. In dem weltweiten Orden mit vielen Theologen gibt es, wie in der Kirche heute, verschiedene theologische Strömungen. Theologische Grundfragen, welche die Grundlagen der Entscheidungen der Generalkongregation sind (wie z. B. Kirchenverständnis, Priesterbild, Ordensstand, Gelübde), sind ungeklärt oder umstritten. Die Kongregation kann nun nicht erst die Theologie klären, gleichsam eine gemeinsame Theologie erarbeiten wollen, bevor sie Entscheidungen trifft. Damit wäre sie überfordert. Ein Ordenskapitel ist kein Konzil. Die theologische Barriere läßt sich von der Kongregation nicht abbauen; sie ist ein Charakteristikum unserer Zeit. Sie wird nur den anderen Weg gehen können: sich konkreten, anstehenden Fragen zuwenden, sie nach bestem Vermögen und theologischem Sachverstand zu entscheiden suchen und es der folgenden Reflexion überlassen, das theologische Verständnis zu erheben, welches den gemeinsam getroffenen und getragenen Entscheidungen zugrunde liegt. Das wird verständlicherweise für viele unbefriedigend sein; wir – und das betrifft nicht nur die Jesuiten in ihren Angelegenheiten – werden damit geraume Zeit leben müssen.

Wie aber kann die Generalkongregation in dieser Situation zu gemeinsam getragenen Entscheidungen kommen? Was vermag sie zu leisten?

Sie kann (und muß) sich auf das gemeinsame Erbe des Ordens besinnen: das Evan-

gelium Jesu Christi im Verständnis und der Lebensform ignatianischer Spiritualität, wie sie in den Exerzitien, der Grundregel (Formula Instituti) und den Konstitutionen des Ordens zum Ausdruck kommen; sich besinnen auf die „mens" und den „modus Societatis" (wie es die ersten Väter nannten), auf den Geist und die Lebensweise des Ordens, und aus diesem ignatianisch-jesuitischen Geist die Formen zu finden suchen, die das Apostolat des Ordens den heutigen Bedürfnissen der Menschen und der Kirche entsprechender und die Lebensgemeinschaft des Ordens verständlicher und überzeugender machen. Es geht nicht darum, den Geist des Ordens der Zeit anzupassen, sondern ihn der Welt des Menschen von heute zu inkarnieren, um so das geistig-geistliche Profil des Ordens nach innen lebbarer und nach außen deutlicher werden zu lassen.

Die Kongregation kann von dieser Grundlage her die Jahre seit der letzten Generalkongregation 1965/66 überprüfen; wo möglich Akzente eingeschlagener Richtungen verstärken, neue Entwicklungen einleiten; wo nötig Kurskorrekturen vornehmen. Hierbei ist zu beachten, daß die letzte Generalkongregation noch zu sehr in die Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils fiel, als daß sie deren Ergebnisse und die daran anschließende Entwicklung hätte aufarbeiten können. Hier liegt ein Grund für die Einberufung der 32. Generalkongregation.

Die Kongregation braucht eine gewisse Kompromißlosigkeit. Sehr vergröbert angedeutet gibt es ihr gegenüber zwei skeptische Strömungen oder Gruppen im Orden, die nicht gerade zahlreich, aber deswegen nicht weniger eindringlich sind. Für die einen ist die Generalkongregation *nur* evolutionär; was nötig sei, sei aber radikale Infragestellung, revolutionärer Neubeginn. Für die anderen ist die Generalkongregation *zu* evolutionär; was nötig sei, sei das Beharren auf dem Überkommenen, jeder wesentliche Wandel der Lebensformen sei Abfall. Hier braucht die Kongregation von Anfang an die Kraft eines klaren Kurses. Sie muß die innere Freiheit haben, das zu tun, was sie in Gebet, geistlicher Beratung und Unterscheidung als das Rechte und Notwendige erkannt hat. Das ist ignatianische Haltung, die auch für die Kongregation gilt: „Wahre dir in allen Dingen die Freiheit des Geistes. Schiele in nichts auf Menschenurteil . . . Berate dich mit deinem Geist und sieh zu, wohin er dich treibt." Falsche Rücksichtnahme, jedem etwas (nach)geben wollen, brächte ein weit schädlicheres Ergebnis als die Konsequenzen, die manche aus für sie untragbaren Entscheidungen der Kongregation ziehen würden – so bedauerlich das wäre. Die gewählten Mitglieder der Kongregation, so urteilen Kenner, scheinen ein gutes Mittelfeld zu repräsentieren.

Die Kongregation müßte sich schließlich klar darüber sein – das bedeutet keinen Widerspruch zu dem gerade Gesagten –, daß es ihr Hauptanliegen ist, an dem ihr Tun gemessen werden wird, die geistige Einheit des Ordens zu fördern trotz aller regionalen und sonstigen Unterschiedlichkeit (und gerade deswegen). Das bedeutet nicht Enge, keine Nabelschau. Die geistige Einheit ist die Grundlage der Internationalität des Ordens, die Voraussetzung der Wirksamkeit seines apostolischen Dienstes.

Keine Generalkongregation der Gesellschaft Jesu ist so lange (seit 1971), so umfassend (sowohl was die möglichen Themen als auch was die Mitbeteiligung der Ge-

samtgesellschaft betrifft) und so systematisch vorbereitet worden wie diese. Diese Vorbereitungszeit begann mit der Prokuratorenkongregation von 1970 – einem Gremium des Ordens, das alle drei Jahre in Rom zusammentrifft und zu dem jede Provinz einen gewählten Vertreter entsendet, um über die Situation des Ordens zu beraten und zu befinden. Sie empfahl dem Generalobern, eine Generalkongregation gründlich vorbereiten zu lassen und in etwa drei bis vier Jahren einzuberufen. Die Vorbereitungszeit gipfelte in den Provinzkongregationen, die bis Ostern 1974 die Delegierten für die Generalkongregation zu wählen und die sogenannten Postulate, die Anträge an die Generalkongregation, zu formulieren hatten. 935 Postulate wurden von den knapp 90 Provinzkongregationen eingeschickt. Die große Zahl mag erschrecken; aber die Anträge konzentrieren sich zu einem großen Teil um einige Hauptthemen. Die gründliche Vorbereitung hatte wenigstens in doppelter Hinsicht einen Erfolg: Sie machte deutlich, wo nach dem Urteil des Gesamtordens die Schwerpunkte liegen, denen sich die Generalkongregation zuwenden soll; sie zeigte, für welche Fragen im Orden weithin einmütige Lösungsvorstellungen bestehen (was erfreulicherweise bei mehr Fragen der Fall ist, als man zu Beginn der Vorbereitungszeit hoffen durfte) und wo die Meinungen noch stark divergieren.

Einige Schwerpunkte der Beratungen seien genannt: die Stellung und Sendung der Gesellschaft Jesu in der Kirche, konkret die Verwirklichung des besonderen Papstgehorsams heute; Schwerpunkte und Wirksamkeit des Apostolats des Ordens, wobei in den Anträgen in erstaunlich starker Weise die Mitarbeit der Jesuiten bei der Verwirklichung der sozialen Gerechtigkeit und des Friedens betont wird; die Verwirklichung und Erneuerung des religiösen und gemeinschaftlichen Lebens, hier vor allem das Leben in Armut und das Verhältnis von Gehorsam und Beratung in Gemeinschaft; die geistliche und wissenschaftliche Ausbildung des jungen Jesuiten; das innere Gefüge des Ordens: die Beibehaltung oder Abschaffung des elitären Zwei-Klassen-Systems von Vollmitgliedern (Professen) und Koadjutoren wie die Frage der Stellung des Nichtpriesters im Orden; schließlich Fragen der Ordensleitung auf der Ebene der Provinzen und des Gesamtordens, vor allem aber auch die Reform der Generalkongregation selbst zu einem handlichen, wirksamen Instrument der Führung und der Einheit.

Als Hilfe zur Bewältigung dieser Arbeit liegen den Mitgliedern der Kongregation – außer den Postulaten und ihren Lösungsvorschlägen – seit einiger Zeit schon verschiedene Berichte („relationes") und Zahlenaufstellungen über die vergangenen Jahre vor. So z. B. über den Einsatz des Ordens in den Missionen, über die Exerzitien und den Stand der Exerzitienarbeit, über das Apostolat im Bereich der Erziehung, der Massenmedien und im sozialen Bereich. Vor allem aber befassen sich die Berichte mit den Anforderungen der Säkularisierung und des modernen Unglaubens an das Apostolat des Ordens und mit der Erfüllung des Auftrags des Papstes (1965) an die Gesellschaft Jesu, sich verstärkt philosophisch-theologisch mit dem heutigen Atheismus auseinanderzusetzen. Hierzu liegen acht Berichte aus acht verschiedenen Regionen der Welt vor.

Mehr als alle Generalkongregationen des Ordens zuvor, die fast ausschließlich vom europäisch-abendländischen Geist geprägt waren, wird die 32. Generalkongregation vom Wort und Einfluß der Mitglieder aus der Dritten Welt bestimmt werden, von der wachsenden „Dritten Kirche" (Walbert Bühlmann). Dies wird sich vor allem auswirken bei den Fragen des Lebens in Armut und bei der Betonung des Dienstes an der sozialen Gerechtigkeit als dem vordringlichen Apostolat des Ordens. Hier liegen verständliche Spannungen zwischen zwei Welten vor, die fruchtbar gemacht werden können und müssen. „Horizontalismus" muß vermieden werden. Die Beratungen der Bischofssynode über die „Evangelisation" können den Beratungen der Generalkongregation helfen; sie haben andererseits aber auch die Unterschiedlichkeit der Situationen und Auffassungen und die Schwierigkeit des Themas gezeigt. Positiv zu werten ist gerade in dieser Hinsicht die Klammer, die die Person des Generalobern bildet. Er ist gebürtiger Europäer und zugleich „Asiat": er war jahrzehntelang Missionar in Japan.

Die 32. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu wird nicht alle Anliegen aufgreifen, nicht alle Erwartungen erfüllen, nicht alle Fragen beantworten können. Sie sollte das gar nicht erst zu tun versuchen. Im Gegenteil. In den wenigsten Fällen (z. B. bei der Neuordung der Generalkongregation selbst) wird sie Detailordnungen erlassen können. In der heutigen Situation der Kirche, vor der Erarbeitung des neuen kirchlichen Rechtsbuchs, wird sie in einigen fundamentalen Fragen richtungweisende Beschlüsse zu fassen haben. Es bleibt zu wünschen, daß die Generalkongregation die Kraft hat, Entscheidungen zu treffen, wo sie gefällt werden können und müssen; die Selbstbescheidung, Dinge ruhen und reifen zu lassen, die noch Zeit brauchen; und die Weisheit, beides zu unterscheiden. Niemand hat das unverblümter und öfter gesagt als der Generalobere selbst: „Die nächste Generalkongregation kann nicht alle unsere Probleme lösen. Der Erfolg der Generalkongregation hängt . . . vor allem von der ernstgemeinten persönlichen Bekehrung ab. Die Generalkongregation ist eine entscheidende Phase in einem Gesamtprozeß der Erneuerung." Weil es um die Bekehrung und Erneuerung geht, die nur der Geist wirken kann, darum hat P. Arrupe in einem persönlichen Brief alle Ordensgemeinschaften gebeten, in dieser Stunde der Entscheidung für die Gesellschaft Jesu und die 32. Generalkongregation zu beten.

Johannes Günter Gerhartz SJ

Johann Baptist Metz

Kirche und Volk

oder der Preis der Orthodoxie

I. Kleiner Lagebericht von einem „Schisma"

Ich wurde gebeten, zum Thema „Volk" oder näherhin „Kirche und Volk" zu sprechen*. Im Unterschied zu den romanisch-lateinischen Ländern ist der Begriff „Volk" gegenwärtig in meiner deutschen Heimat weniger gebräuchlich. Lange Zeit war er geradezu tabuiert. Das hatte zunächst einen historischen Grund. Der vorsichtige Umgang mit dem Begriff „Volk" war bedingt durch jenen Mißbrauch, der im Nationalsozialismus mit diesem Begriff getrieben wurde. Freilich gibt es, wenn ich recht sehe, auch soziologische Gründe dafür, daß der übliche Gebrauch des Begriffs „Volk" immer mehr zurücktritt. In sog. spättechnologischen Gesellschaften – mit hoher Mobilität, wachsender Geschichtslosigkeit und gesteigerter Beziehungslosigkeit – wird es nämlich immer schwieriger, den Begriff „Volk" problemlos als Muster kollektiver Identität zu verstehen und zu gebrauchen. (Ich versuche dem im folgenden durch den wechselnden Gebrauch von „Volk" und „Leute" Rechnung zu tragen.) Gleichwohl ist und bleibt „Volk" eine zentrale theologische Kategorie mit durchaus biblischem Fundament. Sie ist überdies durch die Kirchenkonstitution des Vatikanum II wieder deutlicher ins kirchliche und theologische Bewußtsein gerückt worden. Bekanntlich wird die Kirche in „Lumen gentium" ausdrücklich als „Volk Gottes" angesprochen und erläutert. So oder so, die Frage nach „Kirche und Volk" hat ihre theologische Legitimation; sie hat in mancher Hinsicht ihre besondere Aktualität[1].

Ich erwähne zunächst ein paar Eindrücke, die sich vor allem (wenn auch nicht ausschließlich) auf mein eigenes Land beziehen. Die religiöse Situation meines Landes scheint bestimmt von einem heimlichen „Schisma" von Kirche und Volk. Die Kirche hat, so scheint es, zwar immer noch ein starkes Milieu, aber immer weniger ein Volk.

* Der Text gibt die leicht veränderte deutsche Fassung einer Rede wieder, die der Verfasser im Frühjahr dieses Jahres (3. April 1974) bei einer Tagung in Madrid (zusammen mit A. Bolado, J. Moltmann, K. Rahner) gehalten hat. Der Anlaß prägte auch die Anlage des Textes (z. B. den Blick auf die lateinamerikanischen Kirchen in Teil II). Die Thematik, vor allem die Behandlung der Frage nach dem „Volk", war von den Veranstaltern selbst angeregt worden.

[1] Eine Erläuterung des Begriffs „Volk" in seinen verschiedenen Bedeutungsschichten bietet z. B.: Evangelisches Staatslexikon (Stuttgart 1966) 2442–2447. Zum Begriff „Volk Gottes" vgl. die einschlägigen theologischen Lexika und Konzilskommentare. Zur Diskussion um die sog. „Volkskirche" im deutschen Sprachraum vgl. jüngst Herder-Korrespondenz, Februar 1974. – „Schisma" ist hier bewußtseinssoziologisch-beschreibend, nicht dogmatisch-rechtlich gemeint.

Sie bekommt es, wenn ich recht sehe, immer mehr mit den Zweifeln ihres Volkes, ihrer „einfachen Leute" zu tun, mit Zweifeln, die vergleichsweise viel schwerer wiegen als die Zweifel ihrer Theologen und ihrer Intellektuellen. Ein lautloser Abfall breitet sich aus, die Identifikationen des Volkes mit der Kirche nehmen nicht zu, sondern ab – trotz aller Rede von der Kirche als dem „Volk Gottes", trotz der Betonung des Priestertums aller Gläubigen, trotz der Beschwörung der Bedeutung des Laien in der Kirche usw. Kollektive Identifikationen zerbrechen, eine gewisse Panikstimmung geht um.

Man sucht nach Schuldigen. Die „moderne Theologie" steht am Pranger. „Sie verwirrt die Leute", sagt man. „Das Volk weiß nicht mehr, wo ihm der Kopf steht." Indes, das Problem wäre vergleichsweise harmlos, wenn es letztlich nur von einer gewissenlosen Theologie verursacht wäre. Aber die Krise sitzt wohl tiefer. Das jüngste Konzil hat sie nicht hervorgerufen, sondern nur offengelegt. Die Kirche zahlt den Preis für einen zu protektionistisch erscheinenden Umgang mit dem Volk; sie zahlt den Preis dafür, daß das Volk selbst bisher zu wenig zum Subjekt in der Kirche geworden ist; dafür, daß in der Sprache der Kirche die Lebens- und Leidensgeschichte des Volkes zu wenig verlautbart wurde; dafür, daß die Kirche zwar „Kirche für das Volk" sein will, aber zu wenig „Kirche des Volkes" ist. Darum wirken sich auch viele Reformen der Kirche verwirrend aus für das Volk, sie laufen lieblos über seinen Kopf hinweg. Und der einzige Unterschied zur früheren Situation scheint mir der zu sein, daß die Leute das nun wahrnehmen und deshalb sich nicht mehr zurechtfinden.

Wer hier die Ursachen für die Krise nur „bei den andern" sucht, bei den Theologen und bei den Leuten selbst, bei ihrem wachsenden Indifferentismus, bei ihrer skeptischen Resignation, bei ihrer religiösen Identitätskrise, der rettet nichts, der zieht nur weitere Todesstreifen zwischen Kirche und Volk. Und so kann es (bei uns) auch kommen, fürchte ich. Nicht selten empfiehlt man angesichts dieser Entwicklung entschiedene Abschließung, einen neuen beziehungslosen und humorlosen Fundamentalismus. Das Wort von der „kleinen Herde" hat Hochkonjunktur – und wirkt doch unwillkürlich mehr als Abwehrmechanismus, als Schutzbehauptung einer Milieukirche denn als gefährlich-befreiende Erinnerung an jene „Kirche der Kleinen", von der Jesus sprach. Religiöser Underground breitet sich zaghaft aus; religiöse Sub- und Gegenkulturen werden importiert und bleiben doch vom Volk mindestens ebenso abgeschnitten wie die Großkirche, als deren Korrektiv oder Widerpart sie sich begreifen. Ich kann mir nicht helfen: sie wirken auf mich eher wie Luxuseinrichtungen einer bürgerlichen Religion, zumeist von Intellektuellen getragen – mit ein wenig Renommiervolk garniert.

Und die Theologie? Ihr nahezu ausschließliches Subjekt, der Theologieprofessor oder der Berufstheologe, hat es schon schwer, eine Theologie „für das Volk" zu entfalten – geschweige denn eine Theologie „des Volkes" zu artikulieren, an der mystischen Biographie der Leute zu schreiben. Theologie, auch progressive, sozial und politisch engagierte Theologie, ist vor allem Buchtheologie, Bildungstheologie, in der man von der Meinung oder Gegenmeinung des Kollegen weit mehr erfährt als von der religiösen Lebens- und Leidensgeschichte der Leute und von der zumeist sich selbst verborgenen

Mystik des christlichen Volkes. (Aber freilich erfährt man m. E. auch in manchen „Theologien der Befreiung" mehr über theologische Positionen in Mitteleuropa als über die Leidensgeschichte der lateinamerikanischen Völker.) Ein standardisiertes Wissenschaftsideal verbreitet Vulgarisierungsangst in der Theologie, Berührungsangst der Theologen vor den zumeist sprachlosen Zweifeln der Leute. Das ekklesiologische Stichwort des letzten Konzils vom „Volk Gottes" wurde bei uns in seltsame Kanäle geschleust: es führte vor allem zu einer Diskussion über die kirchlichen Ämter; das Thema „Volk", vom Konzil auf die Tagesordnung gepreßt, blieb praktisch aus. Viel ist zwar, vor allem in der Pastoraltheologie, von der „Kirche für das Volk" die Rede, aber „Kirche als Volk" und gar „Kirche des Volkes" ist wenig im Blick. Auch wir Theologen überwinden schwerlich das wachsende „Schisma" zwischen Kirche und Volk. Und doch hängt m. E. viel daran, ob die Kirche für das Volk zu einer Kirche des Volkes werden kann.

II. Die Kirche und die Leidensgeschichte eines Volkes – oder der Preis der Orthodoxie

Kirche des Volkes – das ist offensichtlich nicht selbstverständlich. Am deutlichsten wird das wohl im Blick auf jene Kirchen, die noch ausgesprochene „Volkskirchen" sind, in denen also eine materiale Identität zwischen Kirche und Volk besteht – wie vor allem in den lateinischen Ländern. Und so möchte ich mir gestatten, meine folgenden Erwägungen zunächst auf die kirchliche Situation dieser Länder auszurichten – nicht besserwisserisch, nicht in kritischer Absicht, sondern eigentlich hoffnungsvoll, hoffnungsvoll, weil hier etwas auf dem Spiel steht, was in anderen kirchlichen Situationen vielleicht schon nicht mehr oder kaum mehr möglich erscheint. Im großen Corpus der einen katholischen Weltkirche haben ja die einzelnen Teilkirchen besondere geschichtliche und soziale Schicksale, aus denen ihnen auch besondere Aufgaben und Sendungen für den geschichtlichen Weg der Gesamtkirche zuwachsen können. Viele Teilkirchen stehen heute in Übergangs- und Umbruchssituationen von größtem Ausmaß. Ganz allgemein handelt es sich dabei zumindest um Transformationen der bisherigen „Volkskirchen". In Frankreich z. B. und wohl auch in der Kirche meiner deutschen Heimat haben diese Übergangsprozesse (in meinen Augen) einen wenig verheißungsvollen Verlauf genommen. Vielleicht steht in den lateinamerikanischen Ländern noch ein Umgestaltungsprozeß offen, der von einer traditionellen Volkskirche zu einer entwickelten Kirche des Volkes führt, die keineswegs auf eine autoritäts- und amtslose Kirche zielt, aber auf eine Kirche, in der das Kirchenvolk selbst entschiedener und lebendiger zum Subjekt der kirchlichen Hoffnungsgemeinschaft wird.

Dem „Kirchenvolk" ergeht es zuweilen ähnlich wie dem Volk überhaupt: Die es am häufigsten im Mund führen, wissen oft besonders wenig von ihm und verschließen sich vor seinen tiefen Verletzungen und Beschädigungen. Volkstümlichkeit ist noch keine Garantie für Volksfreundlichkeit. Volk in der Kirche, getauftes Volk: ist das schon selbstverständlich und jedenfalls „Volk Gottes", als das sich die Kirche versteht? Volk

in der Kirche: ist das schon Kirche, so wie sie sich definiert im Namen Jesu Christi? Kirche, das ist ja kein naturwüchsiges Volk, sondern ein herausgerufenes Volk, ein neues Volk, das zum Subjekt einer neuen unerhörten Geschichte Gottes mit den Menschen geworden ist und das sich dadurch identifiziert, daß es diese Heilsgeschichte erzählt und aus ihr zu leben sucht. Man kann nicht Kirche, nicht „Volk Gottes" sein, ohne Mitträger dieser neuen Geschichte zu sein. Kirche sein ist immer auch eine Bewegung: ist „Herausgerufen-Sein", „Exodus", „Erheben des Hauptes", „Umkehr des Herzens", „Nachfolge", „Annahme" des Lebens und seiner Leidensgeschichte im Licht einer großen Verheißung. Kirche ist nicht ohne diese Bewegung, in der ein Volk zum Subjekt einer neuen Geschichte wird. So beginnt sie auch historisch als eine große Freiheitsbewegung – heraus aus den Zwängen archaischer Völker. Und die frühe Geschichte der Kirche zeigt, wie hoch der Preis war, um sich aus dem Populismus der damaligen Gesellschaften zu befreien und ein „neues Volk" zu werden. Als „atheistisch" wurden die Glieder dieses neuen Volkes von den Religionen seiner Umwelt angeprangert und bekämpft. Und wie ist es heute?

Ist, was wir Volk, Kirchenvolk nennen, in *diesem* Sinn Kirche? Wir sprechen von Volkskirche, von Volksreligion, von Volkskatholizismus. Was hat dies alles wirklich mit Kirche, mit Kirche Jesu Christi zu tun? Inzwischen wissen wir deutlicher als früher um den ungeheuren Riß zwischen dem tatsächlichen Glauben des Volkes und dem offiziellen Glauben der Kirche, zwischen der Religion des Volkes und der kirchlichen Orthodoxie. Das Volk tut diese Orthodoxie nicht selten ab als Priesterreligion, mit der es wenig zu tun hat, weil in ihr die eigene Leidensgeschichte und die eigene Mystik nicht oder kaum zur Sprache zu kommen scheinen. Wer will diese Fremdheit, dieses „Schisma" bestreiten? Beispiele dafür gibt es genug. Ich erlaube mir auf einige hinzuweisen, gestützt auf Berichte über den Volkskatholizismus in Lateinamerika[2].

Vielfältige Zeugnisse aus dem brasilianischen Volkskatholizismus zeigen, daß der Jesus-Glaube nicht als ein herausrufender Glaube erfahren wird, nicht als ein Glaube, der das Herz und den Geist umwendet und der Hoffnung und Freude schenkt, sondern als eine Art mystische Wiederholung der eigenen, in sich selbst leidvoll zerstörten Existenz[3]. Und aus der Kirche Guatemalas lesen wir z. B.: „In der Karwoche zeigen die Prozessionen der Erben der Mayas furchtbare Darbietungen von kollektivem Masochismus. Schwere Kreuze werden mitgeschleppt; man nimmt an der Geißelung Jesu Schritt für Schritt während der endlosen Golgatha-Ersteigung teil; unter Schmerzensgeheul wird Sein Tod und Seine Beerdigung zum Kult des eigenen Todes und der eigenen Beerdigung, zur Vernichtung des fernen schönen Lebens. Die Karwoche der guatemaltekischen Indianer endet ohne Auferstehung." Ich habe selbst gezögert, als ich diese Deutung las; ich empfand sie als ausgesprochen „mitteleuropäisch". Da sie aber von

[2] Ich stütze mich bei den folgenden Belegen auf die bisher unveröffentlichte Dissertation des Brasilianers Luis Alberto De Boni, Kirche auf neuen Wegen (Münster 1974).
[3] Vgl. De Boni 383.

einem Südamerikaner selbst[4] stammt, sei sie angeführt. Viele andere Beispiele aus dem brasilianischen Volkskatholizismus legen nahe, daß die Bewegung der Umkehr, das Pathos der Metanoia, der Aufbruch in ein neues Leben, in eine neue Geschichte vor Gott praktisch unbekannt sind. Dem korrespondiert auch ein ausgesprochen magisch-ritualistischer Umgang mit den Lebenszeichen der Kirche, den Sakramenten[5]. Und das Kirchenverständnis selbst? „Kirche ist in den Augen des Volkes nicht mehr als das sichtbare Kirchengebäude. Sie ist ein dem Bischof und den Priestern gehörendes Geschäft, in dem man bestimmte Bedürfnisse befriedigen kann. In einer solchen Vorstellung ist der Gedanke, selbst Glied dieser Kirche zu sein, natürlich etwas absolut Fremdes. Denn die Kirche ist ‚ein Supermarkt, in dem die Menschen göttliche Waren kaufen'. Man kauft und zahlt den geforderten Preis, ohne freilich mit dem Geschäft selbst etwas zu tun zu haben. Deshalb werden die bestellten Zeremonien anstandslos bezahlt (genau wie jeder Dienst einer Behörde bezahlt werden muß). Selbst heute noch, da schon manche Erneuerungen im Bereich der Liturgie Wurzeln geschlagen haben, hört man immer die Frage, wieviel Taufe, Trauung oder eine Messe kosten. Es fehlt also das Bewußtsein der eigenen und verantwortlichen Zugehörigkeit zur Kirche."[6] Kurzum: Diese Kirche für das Volk ist nicht einfach eine Kirche des Volkes, ist nicht schon eine Kirche, in der dieses Volk sich selbst als Mitträger der neuen Gottesgeschichte versteht und feiert.

Ist niemand über dieses Schisma zwischen offizieller Kirche und Volk beunruhigt? Regt sich niemand auf über die grassierende Heterodoxie des Volkes? Schlafen die Verantwortlichen deswegen unruhiger? Und was sagt die kirchliche Theologie? Eine klassische Reaktion der Theologie ist die Lehre von der „fides implicita" des Volkes und die Lehre von der „bona fides": Alles, was sich nicht orthodox auslegen läßt, wird als Bona fides angerechnet. Doch durch solche Interpretationen wird das Schisma zwischen Kirche und Volk nicht überbrückt, der Preis der Orthodoxie nicht eingelöst. Solche und ähnliche Versuche sind in meinen Augen letztlich nichts anderes als Symptome eines neuen „christlichen Populismus", der den alten heidnischen abgelöst hat, eine neue Form der Instrumentalisierung der Religion für das Volk. Aber das Christentum ist im Blick auf Volk kein Populismus, sondern, wenn schon, ein Humanismus, d. h. es muß um die Vermenschlichung des Volkes, um das Subjektwerden des Volkes in der Kirche kämpfen. Und dies nicht aus einer rein humanistischen Attitüde heraus, sondern als Preis für die Orthodoxie des Volkes, dafür, daß Volk Kirche werde und Kirche sei – nicht nur Konsument der Religion, nicht nur Betreuungsobjekt, sondern Subjekt der

[4] E. Galeano, Die offenen Adern Lateinamerikas (Wuppertal 1973) 63.

[5] Vgl. De Boni 384 ff. – Alle diese kritischen Beschreibungen sind nicht geleitet vom Ideal eines „reinen Christentums", das sich adäquat von seinen „paganen" Traditionen scheiden ließe. Es gibt – in meinen Augen – durchaus so etwas wie einen gottgewollten Paganismus, gerade im Licht der katholischen Traditionen des Christentums; und es gibt eine „Berührungsangst vor dem Paganen", die man in rigoroser Kürze als „typisch protestantisch" bezeichnen könnte.

[6] De Boni 391.

Kirche und der in ihr repräsentierten neuen Geschichte der Menschheit mit Gott, kurzum: Volk Gottes.

Im Blick auf die Kirchen der Länder, die wir hier zunächst im Auge haben, läßt sich wohl dies sagen: Die Ursache dafür, daß das Volk nicht als Subjekt der neuen Geschichte vor Gott erscheint, ist nicht primär mangelndes religiöses Wissen, fehlende theologische Bildung oder Information. Es ist die Gestalt einer Leidensgeschichte des Volkes, die ihm seine Identität versagt, die es ihm nicht gestattet, ein „neues Volk" zu werden, und die es gewissermaßen sozial exkommuniziert, d. h. von der Möglichkeit der Orthodoxie ausschließt. Daß man in gewissen unmenschlichen Verhältnissen gar nicht „rechtgläubig" sein kann, spricht für die Humanität unseres Glaubens. Aber es wäre die eigentliche Inhumanität des Christentums, wenn es diese Unmenschlichkeit nur ertragen lehrte. Hier darf nicht nur getröstet, hier muß auch geheilt werden; hier müssen die Lebensbedingungen selbst verwandelt werden.

Damit ist keineswegs gesagt, daß das Christentum etwa von der Illusion einer völlig leidfreien Welt getragen sei. Es ist keineswegs behauptet, daß das Christentum in seinem Kern eine Religion der Apathie sei, sozusagen eine Ideologie der Sieger, deren Interesse Apathie ist. Im Gegenteil: Das Christentum muß gerade der modernen Leidensflucht, der wachsenden Unfähigkeit und Unwilligkeit zu leiden widerstehen, die Berührungsangst vor dem Leiden bekämpfen. Das Ideal der christlichen Freiheit ist nicht identisch mit einem steil und abstrakt angesetzten Ideal einer totalen Emanzipation, das nichts mehr wissen will vom Leid und das Leidensgeschichte nur als obsolete Vorgeschichte menschlicher Freiheit kennt. Das Christentum ist keine Ideologie der Apathie[7], in der alles Leiden zum abschaffbaren Leid verdinglicht wird. Das Christentum widersteht deshalb auch jenen politischen und sozialen Utopien, in denen Leidensgeschichte problemlos zusammenfällt mit einer abschaffbaren Unterdrückungsgeschichte. Das Christentum weiß, daß selbst die Vision einer sozialen Schicksallosigkeit und Klassenlosigkeit aller Menschen keineswegs die Vision einer völlig leidfreien Welt sein kann, wenn immer diese Vision nicht mit einer Apotheose der reinen Banalität enden soll. Das Christentum kämpft deshalb gesellschaftskritisch gegen die anonym verhängten Leidensverbote und Trauerverbote in unseren „fortschrittlichen" Gesellschaften; sie tut das nicht mit einem abstrakten Gegenkult des Leidens, sondern um uns selbst, durch eigene Leidensfähigkeit, fähig zu machen, am Leiden anderer zu leiden und gerade so dem Mysterium Seiner Passion nahezusein[8].

Aber die Kirche muß ebensosehr und ebenso entschieden davon ausgehen, daß es ein Leiden ihres Volkes gibt, das sie nicht übergehen kann und das sie nicht religiös verklären darf, sondern das bekämpft und verwandelt werden muß – und zwar nicht als Gebot einer fremden politischen Ideologie, sondern als Preis der Orthodoxie des Vol-

[7] Vgl. dazu J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott (München 1972); D. Sölle, Leiden (Stuttgart 1973); J. B. Metz – J. Moltmann, Leidensgeschichte (Freiburg ²1974).

[8] Vgl. dazu meinen unter Anm. 7 genannten Text.

kes, als Preis dafür, daß das Volk selbst im vollen Sinn Kirche werde, Gottes Volk, Subjekt der neuen unerhörten Geschichte mit Gott. Es gibt nämlich eine Leidensgeschichte des Volkes, die es immer wieder verhindert, daß dieses Volk selbst in der Kirche eine neue lebendige Identität findet, daß es die Erinnerung und die Sprache seiner eigenen Leidensgeschichte in der seligen Memoria passionis Jesu Christi buchstabieren lernt und die Bibel als die mystische Biographie seiner eigenen Lebensgeschichte versteht. Ich meine jenes Leiden, das Menschen verstummen läßt in „weltlicher Traurigkeit" (wie Paulus selbst sie nennt und bewußt von der Traurigkeit der Christen absetzt), jenes Leiden, das Menschen so zerstört, so unkenntlich macht, daß sie sind, als wären sie „keines Menschen Sohn"[9]. Wer wagt gerade im Blick auf diese Länder zu bestreiten, daß es solches Leiden gibt, ein Leiden, das man gar nicht christlich „annehmen" kann, weil es jede Fähigkeit zur Annahme, jedes Subjektsein längst zerstört hat? Und wer wagt zu bestreiten, daß es sich dabei nicht nur um extreme Einzelfälle handelt, um extremes privates Unglück, sondern um eine Leidenssituation, die ganze Völker oder Gruppen kollektiv verfinstert hat – und dies inmitten der einen Kirche? Es gibt diese Leidensgeschichte des Volkes und dieses Leiden, das man nicht, auch nicht im Interesse von Religion, instrumentalisieren kann; dieses Leiden, das nur Zyniker als Adel und Vorzug deuten können; dieses Leiden, das in die Selbstverneinung, in den Selbsthaß führt; dieses Leiden, das ganze Völker zwingt, sich selbst zu verneinen, ein Leben ohne jede Affirmation zu führen, allenfalls rauschhafte, traumhafte Affirmationen zu suchen, simulierte Identität; dieses Leiden, das keine Erinnerung an Gott ist[10], das überhaupt keine Erinnerung und so auch keine Hoffnung birgt. „Schlafe, mein Kind, es lohnt sich nicht aufzuwachen", singt die Mutter (wenn sie überhaupt singt) an der Wiege des Kindes (wenn sie überhaupt eine solche hat).

Wie kann hier Kirche sein, wie können hier Menschen sein, die sich „herausgerufen" wissen, Menschen des Exodus, Menschen der Metanoia, Menschen, die „ihr Haupt erheben" . . .? Natürlich gibt es auch echte Hoffnung im unterdrückten Leben; natürlich muß Gott auch im Elend gedacht und gelobt werden; natürlich kann auch im sozial beschädigten Volk eine religiöse Sehnsucht blühen, die mehr ist als Opium zur Betäubung des eigenen namenlosen Schmerzes. Natürlich gilt auch hier, daß in unserer christlichen Hoffnung sich eine Sehnsucht ausdrückt, die alle unsere Bedürfnisse und ihre Erfüllung unendlich übersteigt. Sonst würden schließlich nur jene als Träger dieser Hoffnung gelten, die ihre volle soziale Menschlichkeit erlangt haben, und Hoffnung wäre dann eigentlich ein Privileg der Späteren, der Durchgekommenen, der Endsieger unserer sozialen und politischen Entwicklung[11]. Aber ganz und gar unchristlich wäre es, wenn wir uns angesichts des genannten Elends dabei beruhigten. Die hier geforderte konkrete soziale Anstrengung steht – ich sage es noch einmal – nicht unter dem Diktat

[9] Formuliert im Anschluß an ein Wort von B. Brecht in dessen Gedicht „Vom unbekannten Soldaten".
[10] Im Anschluß an eine Formulierung von C. Pavese.
[11] Vgl. dazu ausführlich meinen Text „Erlösung und Emanzipation", in: Erlösung und Emanzipation, hrsg. v. L. Scheffczyk (Freiburg 1973) (auch in dieser Zschr. 191, 1973, 171–184).

einer fremden politischen Ideologie. Sie ist der Preis für die Orthodoxie des Volkes, für sein Kirchewerden. Und wir alle müssen die Unkosten tragen. Charles Peguy: „Wir müssen die wirtschaftlichen, sozialen, industriellen Unkosten, *die zeitlichen Unkosten* tragen. Keiner kann sich dem entwinden, selbst das Ewige nicht, selbst das Geistliche nicht, selbst das innere Leben nicht." [12]

Die Frage nach dem Preis der Orthodoxie: das ist übrigens auch einer der ekklesiologischen und theologischen Ursprungsorte der neuen politischen Theologie. Es geht ihr hierbei ganz schlicht um den Versuch, den Preis des Kircheseins und den Preis der Orthodoxie des Volkes zu nennen und einlösen zu helfen. Offensichtlich ist das alles nicht nur eine Sache des angewandten Christentums, nicht nur nachträgliche moralische Bewährung und Bestätigung des Christentums, auch nicht nur das Praktischwerden der Kirche in Liebe, sondern: ein Stück Konstitution von Kirche, Entfaltung von Orthodoxie! Hier ist schließlich auch der kirchliche und theologische Sinn der vielstrapazierten Rede von „Orthopraxie" zu suchen. Das Wort ruft, richtig verstanden, nicht etwa zu einem blinden Aktionismus auf. Es unterwirft auch nicht gedankenlos alle christliche Praxis den Deutezwängen einer reinen Bedürfnisgesellschaft, in der jegliche öffentlich bedeutsame Praxis mit (direkter oder indirekter) Bedürfnisbefriedigung identifiziert wird. Das Wort „Orthopraxie" erinnert vor allem an die Unkosten der Orthodoxie.

Aber vielleicht ist uns inzwischen der Preis der Orthodoxie zu hoch geworden? Das „Abenteuer der Orthodoxie" (Chesterton) zu gefährlich? Haben wir vielleicht aufgehört, Orthodoxie ernst zu nehmen als eine Sache für alle? Liegt uns wirklich noch daran, daß die Leute glauben, was die Kirche im Auftrag Christi lehrt? Glauben wir noch, daß es etwas Beglückendes und Befreiendes ist, den „rechten Glauben" zu haben? Wenn ja: kann uns dann irgendein Preis zu hoch dafür sein?

Diese Frage richtet sich an uns *alle*, an die Kirche in der ganzen Welt. Kirche darf ja nicht einfach die sozialen Gegensätze unserer Welt in sich selbst noch einmal reproduzieren. Sie würde sonst nur gedankenlos jenen Religions- und Kirchenkritikern Vorschub leisten, die Religion sowieso nur als „Überbau" und Funktion bestimmter sozialer Verhältnisse interpretieren. Wir dürfen nicht zulassen, daß die Kirche in der einen Hemisphäre immer mehr zu einer rein bürgerlichen Religion wird, zu einer Religion der Glücklichen, der Leidfreien oder der Apathischen (und gerade so unvermeidlich an Substanz verliert), und daß sie in anderen Teilen der Welt als eine Religion der Unglücklichen, ja, sagen wir es ganz hart und deutlich, als eine Religion der Sklaven erscheint. Und damit wir uns recht verstehen: Nicht die Tatsache, daß das Christentum wie eine Religion der Unglücklichen, wie eine Religion der Sklaven wirkt, ist das Ärgernis, sondern dies: daß die Kirche in sich Unglückliche *und* Zuschauer des Unglücks, viele Leidende *und* viele Abgewandte vereint und daß sie das Ganze die eine Communio der Gläubigen nennt [13]. Müssen wir nicht als Glieder dieser einen Kirche

[12] Ch. Peguy, Wir stehen alle an der Front (deutsche Auswahl, Einsiedeln ²1952), 97.

[13] Vgl. hierzu eine Überlegung von Simone Weil, Das Unglück und die Gottesliebe (München 1953) 47 ff.

dem Gedanken standhalten, daß wir doch alle ein Volk sein wollen, zusammen mit den guatemaltekischen Indianern, ein einziges Gottesvolk? Wer könnte sich hier für unschuldig, für unbetroffen halten? Müssen wir nicht alle den Preis dafür entrichten, daß aus allen wirklich ein „neues Volk" wird? Ein Volk jenseits der natürlichen Schicksalsgemeinschaften? Sind wir aber, bei uns, letzten Endes nicht längst übereingekommen, den Preis herabzusetzen? Ja, in einem verhängnisvollen „Modernismus der Herzen", wie Peguy das nennt, eigentlich gar nichts zu zahlen und uns – nach Peguy – zu einigen auf den „feierlichen glorreichen Apparat"?[14] Die ganze hier angeschnittene Frage rührt nicht nur beiläufig an die Grundlagen unseres Kirchenverständnisses.

III. Paradigmata einer Kirche des Volkes?

Es gehört wohl in unseren Zusammenhang, wenigstens andeutungsweise auch nach historischen Vorbildern für die gesuchte Kirche des Volkes zu fragen. In der rigorosen Kürze, in der dies hier allein möglich ist, möchte ich sagen: Die Großkirche wirkte eigentlich immer mehr als eine Kirche für das Volk. Es wäre aber allzu billig und ungerecht, diesen Umstand womöglich nur auf den unheiligen Machtwillen der kirchlichen Amtsträger oder auf die anhaltende Überfremdung des kirchlichen Lebens und seiner Strukturen durch einen antiken Populismus zurückzuführen. Vielleicht ist es sowieso nur möglich[15], innerhalb der einen Gesamtkirche unterschiedliche lebendige Formen von Kirchen des Volkes zu entfalten, in der alle auf ihre Art sich mehr als bisher verantwortlich gerufen und aufgenommen wissen in das Schicksal der Kirche. Im Blick auf die Geschichte der Kirche wird man keineswegs sagen können, daß es nicht schon Formen oder doch Vorformen einer Kirche des Volkes gegeben habe. Freilich fällt auf (und die Gründe hierfür bleiben zu bedenken), daß diese Art von Volkskirche bisher eher in kirchlichen Minderheitenbewegungen zutage trat, nicht selten übrigens bei Gruppen und Bewegungen, die schließlich zu Sekten wurden[16].

Diese Bewegungen, in denen, wie Franziskus sich ausdrückte, das Evangelium „non equester sed pedester" zum Volk kam[17], also sozusagen auf dessen eigenem Niveau, wirkten nicht selten wie ein heilsamer Schock in der Großkirche, wie eine gefährliche Erinnerung daran, daß das Subjektwerden des Volkes in der Kirche nicht vergessen werde. Bezeichnenderweise waren diese Bewegungen oft sehr theologiearm. Vermutlich fürchteten sie darum, daß in der offiziellen Theologie die Orthodoxie des Glaubens zu

[14] Peguy 98.

[15] Trotz des unter V. Anzudeutenden.

[16] Zur (gewiß nicht unproblematischen) Unterscheidung von Großkirche und Sekten vgl. die inzwischen klassischen Arbeiten von E. Troeltsch und M. Weber. Die Unterscheidung hat in unserem Zusammenhang nicht primär normativen, sondern deskriptiven Charakter. Zum Folgenden vgl. auch einzelne Hinweise bei D. Sölle – F. Steffensky, Inszenierung des Christentums aus dem Motiv der Freude in christlichen Randgruppen und Sekten, in: Concilium, Mai 1974.

[17] In einer polemischen Formulierung gegen die Dominikaner seiner Zeit.

sehr nur mit Kopfstimme verkündet würde. Die Bibel verstanden sie nicht primär als ein Buch für Exegeten, sondern vor allem als Volksbuch, als mystische Biographie des Volkes, in dem seine Leiden und Hoffnungen selbst göttlich gedeutet sind. Das Nachfolgemotiv, speziell auch das der Kreuzesnachfolge, dominiert in diesen Bewegungen. Auch für sie ist Jesus zumeist weder ein Narr noch ein Rebell, aber sie wissen, daß er offensichtlich beiden zum Verwechseln ähnlich war; denn schließlich wurde er ja von Herodes als Narr verspottet, von den römischen Soldaten als Aufrührer gekreuzigt. Und so bedeutet für sie Nachfolge immer auch die Bereitschaft, dieser Verwechslung zum Opfer zu fallen. Deutlicher als in der Großkirche schlägt in diesen Bewegungen das Motiv des armen Jesus und der armen Kirche durch. Sie betonen, daß die Armen und die Kleinen die Privilegierten bei Jesus waren, und sie wollen diese Armen und Kleinen auch zu den Privilegierten seiner Kirche machen. Sie ahnen, daß die Kirche die Verfolgung der Mächtigen und die Verachtung der Klugen eher übersteht als die Zweifel der Kleinen und Ohnmächtigen.

Mehr kann ich hierzu nicht ausführen. Es mag genügen, um vor allem auch dies anzudeuten: Wir brauchen auch beim Suchen nach einer Kirche des Volkes nicht nach fremden Idolen zu schielen; wir brauchen nicht auf fremde Volksideologien zu schauen, die das Volk wieder verklären und es erneut für fremde Zwecke instrumentalisieren. Wir können in unsere eigene Geschichte schauen und wir können aus ihr das Votum und in mancher Hinsicht auch die produktiven Vorbilder für Lebensformen einer Kirche des Volkes gewinnen. Freilich wäre es Schwärmerei, die dem Ernst unserer kirchlichen Übergangssituation schlecht Rechnung trüge, wenn wir diese sporadischen geschichtlichen Beispiele nun einfach auf unsere Situation übertragen wollten.

Immerhin möchte ich in diesem Zusammenhang noch eine allgemeine Erwägung anfügen. Man könnte nämlich den Eindruck haben, daß die Berufung auf solche vereinzelten Bewegungen, die sich in der Großkirche längt nicht immer durchsetzen konnten, müßig und eigentlich auch theologisch illegitim sei. Ist aber, so frage ich dagegen, eine Bewegung, ist ein Impuls theologisch und kirchlich schon dadurch in seiner Authentizität und in seiner Exemplarität widerlegt, daß er sich als kurzlebig erweist, daß er vorübergeht, daß er von anderen Strömungen besiegt wird, stirbt und in Vergessenheit gerät und daß man kaum von ihm weiß, weil alle Zeugnisse über ihn von den Siegern längst verdrängt worden sind? Müssen wir im Blick auf die Kraft und die Wirkungen des Geistes Gottes nicht vielmehr davon ausgehen, daß dieser Geist nicht nur weht, wo er will, sondern auch wann und wie lang er will? Und welchen Grund zum Triumphieren hätten jene, die immer unberührt zuwarten, bis einer neuen, vielleicht unbequemen Bewegung, einer neuen, unbegriffenen Erfahrung buchstäblich der Atem ausgeht? Ist der längere Atem derer, die unangefochten überleben, wirklich immer und eindeutig der Atem des Heiligen Geistes? Wirkt denn auch der Geist in der Geschichte des Gottesvolkes nach dem Grundsatz: Vae Victis? Also nach jenem Grundsatz, nach dem wir den Sinn und Fortschritt in unserer Weltgeschichte – und zuweilen auch in der Kirchengeschichte – vorzugsweise beurteilen? Ist auch die Geschichte des Geistes eine

reine Siegergeschichte? Das ist wohl zu bezweifeln. Und deshalb dürfen, ja müssen wir immer wieder hörsam und empfänglich werden für solche verdrängten oder vergessenen Bewegungen in der Geschichte unserer Kirche. Dies freilich nicht, um sie nun ihrerseits einfach zu kanonisieren, sondern um uns ihrer „Botschaft" und ihrer Intention erneut zu stellen. In diesem Sinn, meine ich, muß uns die Erinnerung an die soeben geschilderten sporadischen Ansätze eine gefährliche Erinnerung, eine Erinnerung mit Zukunft bleiben. Dann kann sie uns zu einer befreienden Erinnerung werden im Blick auf die Aufgabe der Kirche, in sich immer mehr lebendige Formen einer Kirche des Volkes auszubilden.

IV. Theologie und Volk

Es ist in diesem Zusammenhang auch noch vom Verhältnis der Theologie zum Volk zu reden. Wir tun es wiederum unter der Rücksicht der Orthodoxie. Was macht unsere Theologie denn zur kirchlichen Theologie? Worin besteht ihre Orthodoxie? Was bedeutet Theologie für Kirche, für das Kirchesein und Kirchewerden des Volkes? Für den Prozeß von der Kirche für das Volk zur Kirche des Volkes?

Wer denn ist eigentlich das adäquate Subjekt einer kirchlichen Theologie? Der Gelehrte? Der Professor? Der Berufstheologe, Spezialist und „professional" für Gott? Der Prediger, der Seelsorger? Der mit seiner eigenen Existenz gestikulierende Mystiker? Oder der einzelne, seine Lebensgeschichte vor Gott artikulierende Christenmensch? Oder gar und anders die Communio, die Gemeinschaft des neuen Volkes selbst, das sich eine kollektive religiöse Biographie schreibt – wie einst Israel, wie einst die jungen christlichen Gemeinden in wichtigen Passagen des Neuen Testaments? Theologie also schließlich als die Sprache des Volkes, das in der Kirche zum Selbstbewußtsein seiner eigenen Leidensgeschichte gefunden hat und das als Kirche eine neue kollektive Identität vor Gott erreicht hat? Es scheint mir, daß hier nicht einfach alternativ geantwortet werden kann, will man die gegenwärtigen Aufgaben und Funktionen der Theologie nicht entweder archaisch verklären und verkürzen oder aber sie einer bloß esoterischen Berufstheologie ausliefern.

In welchem Sinn ist Theologie kirchliche Theologie? Theologie zum Aufbau des Volkes Gottes? Nun, sie ist das einmal vor allem als Ausbildungstheologie: Sie bildet Priester für die Kirche, für das Kirchenvolk aus. Und hier wird ein erster mittelbarer Kontakt zum Volk sichtbar. Zugleich ist sie, dies sei sofort angefügt, Interpretin des kirchlichen Lehramts für das Kirchenvolk. Sie übt gewissermaßen die Funktion eines Regierungssprechers aus: sie verdeutlicht die Lehre und die Intentionen der kirchlichen Autorität und stellt sie in umfassendere Begründungszusammenhänge. Diese Aufgaben seien auch unbestritten. Aber erschöpft sich in ihnen die kirchliche Identität der Theologie? Definiert sich in ihnen ihre Orthodoxie?

Muß Theologie nicht im Interesse der Kirche gerade auch direkt für das Volk spre-

chen, ja vom Volk her sprechen? Stellvertretend und, wie Thomas von Aquin gemeint hat, in einer gewissen Arbeitsteilung innerhalb des Gottesvolkes? Nun, diese Aufgabe sucht die kirchliche Theologie immer auch wahrzunehmen. Die Geschichte der Theologie liefert große Zeugnisse für eine solche stellvertretende Theologie. Und erst jüngst habe ich versucht, die Theologie Karl Rahners so zu interpretieren: seine kirchliche Dogmatik als mystische Biographie eines Christenmenschen heute[18]. Gleichwohl möchte ich mir erlauben, hier noch eine Frage weiterzufragen, womöglich einen Schritt weiterzutun – nicht aus Maßlosigkeit, sondern weil ich glaube, daß dieser Schritt in der kirchlichen Theologie getan werden muß. Muß der Theologe nicht immer mehr auch die Leute selbst zur Sprache bringen? Muß er nicht kirchlicher Maieutiker des Volkes selbst sein? Muß er nicht dafür einstehen, daß die Leute selbst „dabeisein", „mitmachen" können, daß sie selbst zur Sprache finden, zum Subjekt in der Kirche werden? Und all dies wiederum nicht etwa als bloße Aufklärungsarbeit, als Bildungs- und Informationshilfe, sondern um der Orthodoxie der Theologie willen? Kaum etwas nämlich braucht m. E. die Theologie mehr als die in den Symbolen und Erzählungen der Leute sich selbst niederschlagende religiöse Erfahrung, nichts braucht sie mehr, wenn sie nicht an ihren eigenen Begriffen verhungern will, die so selten Ausdruck neuer religiöser Erfahrung sind und so oft bloß Begriffe früherer Erfahrungen reproduzieren.

Dieser Standpunkt verträgt sich anscheinend schwer mit einer kritischen Theologie, die heute mitleidlos die Mythen, die Symbole, die Erzählungen und mystischen Chroniken des Volkes kritisiert. Er verträgt sich schwer mit einer Theologie, die in die reine Argumentation verstrickt ist und alle Erzählgehalte theoretisch ächtet. Diese Theologie lebt m. E. jedoch bewußt oder unbewußt von zwei problematischen Unterscheidungen. Einmal von der Unterscheidung zwischen Glaube und Religion – als ob der glaubende Mensch eine abstrakte Existenz wäre und nicht ein in seine Erfahrungen und Geschichten verstricktes Subjekt, das sich im Erzählen dieser Geschichten und in der symbolischen Artikulation seiner Erfahrungen immer neu religiös identifiziert. Dann von der geläufigeren Unterscheidung zwischen einer Volkskirche und einer Freiwilligkeitskirche, zwischen Wahlchristentum und Traditionschristentum – als ob Kirche je sein könnte ohne Volk, ohne dessen kollektive Erinnerungen, und als ob eine Kirche, die sich bloß auf die Freiheit einzelner gründete, nicht buchstäblich ins Leere fiele, weil sie schließlich ohne normative Tradition wäre, die überhaupt erst die Inhalte der Entscheidung des einzelnen vermittelt. (Natürlich ist „Tradition" keine durch historische Vernunft rekonstruierte Geschichte, zumindest solange sich unsere historische Vernunft ihre narrativen und memorativen Strukturen verbirgt[19].) So entlarven sich diese Unterscheidungen auch als die theologischen Unterscheidungen einer Religion, die ihrerseits teilhat an der Geschichtslosigkeit der bürgerlichen Gesellschaften[20].

[18] Vgl. J. B. Metz, Karl Rahner – Ein theologisches Leben. Theologie als mystische Biographie eines Christenmenschen heute, in dieser Zschr. 192 (1974) 305–316.

[19] Vgl. J. B. Metz, Erinnerung, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe I, München 1973.

[20] Wie sie z. B. Th. W. Adorno immer wieder herausgestellt hat.

In die Prämissen dieser kritischen Theologie, die wissenssoziologisch als Exponent bürgerlicher Religion gelten mag, fällt m. E. auch jene Theologie zurück, die versucht, den Riß zwischen Theologie und Volk durch – Soziologie zu überbrücken. Soziologie gewissermaßen als Volks-Ersatz! Ein Kuriosum, das heute viele fasziniert. Ein Irrtum, der eigentlich alle elitären Aufklärungskonzeptionen begleitet! Soziologie, dies ist eigentlich ein trivialer Satz, ist von der Lebens- und Leidensgeschichte der Leute zumindest genauso weit entfernt wie Theologie. Und die Verwandlung der Theologie in Soziologie ersetzt keineswegs den Verlust der Gesellschaft und des Volkes in der Theologie. Als ob in der Soziologie die Erfahrungen der Leute selbst und nicht nur solche *über* ihr Verhalten zur Sprache kämen! Und so ist es denn auch kein Wunder, wenn in manchen modernen progressiv-kritischen Theologien (zuweilen auch „der Befreiung") mehr über soziologische Theorien (anderer) zu erfahren ist als über die Lebens- und Leidensgeschichte des Volkes. Ich weiß, ich übertreibe mit solchen Bemerkungen ein wenig. Aber, sei's drum! Ich setze mich damit vermutlich sowieso zwischen alle theologischen Stühle – zwischen den Stuhl derer, die nur eine Kirche und eine Theologie „für das Volk" haben wollen, und den Stuhl derer, die sich vom Primat der Analyse und Kritik das Heil erwarten (wohlgemerkt: vom Primat, denn von einer Ächtung von Analyse und Kritik kann und darf selbstverständlich keine Rede sein!).

Man wird mir vielleicht entgegenhalten, ich betriebe mit all dem eine simple, romantisch-regressive Verklärung „des Volkes", die am Ende nichts leistet, als daß sie die Leistung unserer kritischen Theologie diffamiert. Doch dies ist keineswegs meine Absicht! Schließlich geht es auch mir um kritische Theologie. Doch deren kritisches Interesse soll von der Einsicht geleitet bleiben, daß eine Theologie, die nicht ins Bodenlose stürzen will, die Symbole, die Erzählungen und die kollektiven Erinnerungen des Volkes in der Kirche unabdingbar braucht. Ihre kritische Attitüde darf deshalb nicht zu einer unmittelbaren Kritik der Symbolwelt der Leute führen. Sie muß vielmehr dazu führen, die Leute selbst immer mehr zu Subjekten ihrer Symbolwelt zu machen. Dann werden diese Symbole nicht Zeichen der Entfremdung sein. Und sie werden dann allenfalls von denen kritisiert, die sie auch gebrauchen. Die Bemühung geht also erneut auf das Subjektwerden, das (auch sprachliche) Dabeiseinkönnen des Volkes in der Kirche. Und gerade so wird auch eine erfahrungsintensivere Theologie entstehen. Dazu muß freilich die Theologie ihrerseits z. B. wieder eine andere theologische Einschätzung der Erzählsprache gewinnen. Deshalb gehört aber auch, nebenbei gesagt, die Bemühung um Narrativität durchaus in den Kontext einer gesellschaftlich bewußten kritischen Theologie und ist keineswegs Ausdruck von theologischer Regression in ein vorkritisches Bewußtsein.

Mythen- und Ideologiekritik wird übrigens durch diesen theologischen Standpunkt auch keineswegs verworfen. Im Gegenteil, gerade Ideologiekritik ist ein Kernstück der hier vorgetragenen theologischen Position! Denn diese Theologie geht ja davon aus, daß religiöses Wissen und religiöses Verhalten nicht einfach politisch und sozial unschuldig sind. Aber ihre Mythen- und Ideologiekritik kann und darf sich nicht

primär an die Leute und ihre Symbolwelt wenden. Sie muß sich vielmehr an jene wenden, die die Symbole, die Erinnerungen und Erzählungen des Volkes mißbrauchen, ausbeuten und fremden Zwecken unterwerfen. Hier ist der primäre Ort der ideologiekritischen Konfrontation der Theologie! Denn nicht die Symbole, nicht die Mystik, nicht die kollektive Erinnerung und ihre Bilder korrumpieren die Religion und berauben das Volk seiner Selbständigkeit, sondern die Art, wie all dies für fremde Interessen eingesetzt und schließlich auch gegen die religiöse Identität der Leute gewendet werden kann.

V. Vision einer Weltkirche als Kirche des neuen Volkes

Lassen Sie mich zum Abschluß noch ganz kurz und völlig ungeschützt von einer Vision reden, von der Vision einer Weltkirche, die weitgehend eine Kirche des Volkes ist. Von der Vision einer Kirche also, in der das Volk herausgetreten ist aus seinen natürlichen kollektiven Identitätsmustern, heraus aus Nation, Rasse und Klasse. Von der Vision einer Kirche, in der das Volk auch geschichtlich zu einem „neuen Volk" geworden ist und eine neue Identität vor Gott gefunden hat. Von der Vision einer Kirche, in der der Satz „die Kirche ist für alle da" nicht wie eine inhaltslose Vereinnahmung gerade der Schwachen und Sprachlosen anmutet, weil in ihr alle zum Subjekt geworden sind.

Das Gelingen einer solchen Kirche scheint mir von größtem Belang für die Zukunft der Kirche, für die Zukunft von Religion überhaupt zu sein. Denn die Gefahren für die Identität kirchlichen Lebens sind groß – auch in jenen gesellschaftlichen Systemen, in denen christliche Religion durchaus noch einen Platz zugewiesen bekommt. Denn dieser Platz wird immer mehr streng systemfunktional definiert. Religion wird toleriert etwa zur Absorbierung von schmerzlichen Enttäuschungen in der Gesellschaft, zur Neutralisierung von unbegriffenen Ängsten, zur Stillegung gefährlicher Erinnerungen und widerspenstiger Hoffnungen innerhalb des gesellschaftlichen Lebens, kurzum: zur mehr oder minder willkommenen Stabilisierung komplexer Gesellschaften. Wo indes diese Funktionalisierung von Religion und Kirche perfekt gelänge, wäre sie deren Tod. Die Kirche wird dieser Gefahr auf die Dauer nur widerstehen können, wenn sie als eine religiöse Communio lebt, in der immer mehr alle zum Subjekt geworden sind, d. h. in der sich eine Identität ausbildet, die nicht einfach von oben her, sondern aus der religiösen Erfahrung der Leute selbst entsteht.

Das Gelingen einer solchen Weltkirche scheint mir aber auch bedeutsam für die Zukunft unseres gesellschaftlichen Lebens überhaupt zu sein. Die Probleme und Leiden in unserer Welt haben inzwischen ja längst internationales Ausmaß angenommen, sie wirken inzwischen wie ins Planetarische gesteigert. Die Überwindung von gesellschaftlichen Leiden, in denen ganzen Völkern Identität und Selbstsein verweigert ist, kann nicht im nationalen Maßstab erreicht werden. Aber auch eine andere gesellschaftliche

Bedrohung von Identität in internationalem Ausmaß steht an: das leise Verschwinden des Subjekts, der Tod des einzelnen überhaupt in den Anpassungsmechanismen einer „überraschungsfreien" Computer-Welt, in den anonymen Zwängen und Strukturen einer Welt, die von fühlloser Rationalität konstruiert ist und die deshalb Identitätsmüdigkeit und Erinnerungslosigkeit, Bewußtlosigkeit der Seele verbreitet. Die Überwindung solcher Gefahren verlangt die Ausbildung von Identitäten, die m. E. nicht einfach nach den bisherigen Mustern kollektiver Identität gebildet sein können. Wirkt die Kirche angesichts solcher Nöte und Konflikte wie eine ohnmächtige Verheißung? Oder könnte am Ende Kirche als Weltkirche und Weltkirche als Kirche des neuen Volkes zu einem produktiven Vorbild solcher Identität werden? Wie gesagt, ich spreche von einer Vision. Nur von einer Vision?

Karl Rahner SJ

Opposition in der Kirche

Möglichkeiten und Grenzen

Kritik und Opposition gehören zum menschlichen Leben in all seinen Dimensionen. Aber sie sind, ganz allgemein gesprochen, nur dann sinnvoll, wenn es Inhalte und Gegenstände des menschlichen Lebens gibt, die grundsätzlich einen positiven Sinn haben und darum den Mut der Bejahung und der inneren Offenheit fordern. Wer nur noch gereizt kritisieren und Opposition machen kann, desavouiert sich selbst und nicht die Wirklichkeit, die er kritisiert. Allergie, Aggression, Kritik und Opposition können zwar allen Wirklichkeiten innerhalb unserer Erfahrung gegenüber berechtigt sein. Es sind aber nicht die letzten und tragenden Grundhaltungen des Menschen.

Wenn hier von Opposition in der Kirche gesprochen wird, so handelt es sich nicht um eine Kritik von außen, nicht um eine Opposition, in der jemand die Kirche verneint, weil er außerhalb ihrer steht und sie – aus welchen Gründen auch immer – grundsätzlich und global ablehnt. Es handelt sich um eine innerkirchliche Opposition. Damit ist vorausgesetzt, daß der Opponent an einem positiven Verhältnis zur Kirche grundsätzlich festhält. Es muß aber gleich am Anfang gesehen werden, daß in Theorie und Praxis ein solches positives Verhältnis zur Kirche und damit die Position, von der aus eine innerkirchliche Opposition betrieben wird, sehr verschieden und vielschichtig sein kann. Dementsprechend wird auch die Opposition selbst variieren, und die Möglichkeiten und Grenzen der Opposition werden nicht bei allen gleich sein.

Wer als Kind getauft wurde, als Heranwachsender in Lehre und Leben eine Beziehung zur Kirche hatte, Kirchensteuer bezahlt, von den religiösen Angeboten der Kirche in irgendeinem Umfang Gebrauch macht, aus den verschiedensten individualpsychologischen und gesellschaftlichen (unter Umständen durchaus positiv zu würdigenden) Gründen nicht aus der Kirche auszutreten denkt, hat noch nicht unbedingt jenes Verhältnis zur Kirche, das die Kirche nach ihrem eigenen Selbstverständnis von einem mündigen Mitglied grundsätzlich erwartet. Denn dieses Verhältnis zur Kirche ist nur dann gegeben, wenn Glaube in einem eigentlich christlichen Sinn gegeben ist und wenn die Kirche mit diesem Glauben als Teilinhalt der Glaubenswirklichkeit selbst bejaht wird, d. h. also nur dort, wo mit einem absoluten Engagement der eigenen Existenz Gott ergriffen wird, der sich endgültig und unüberholbar in Jesus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, zusagt, und wo in diesem letzten Engagement für Gott in Jesus auch die von seinem Geist getragene Glaubensgemeinde als unverzichtbarer Ort dieses Glaubens, und zwar auch in ihrer grundlegenden Institutionalität, angenommen wird.

Viele Katholiken, die der Kirche in der Dimension der Gesellschaftlichkeit angehören, besitzen jedoch dieses eigentliche Glaubensverhältnis zur Kirche nicht oder nicht deutlich genug. Sie sind Mitglied der Kirche zum Beispiel aus Gründen des Herkommens, der Erziehung oder auf Grund einer Hochschätzung der Kirche, die dem Glauben vorausliegt. Wegen der bleibenden Angefochtenheit auch des echten Glaubens kann man im konkreten Einzelfall überhaupt nicht mit reflexer Sicherheit sagen, ob ein Katholik das glaubensmäßig begründete Verhältnis zur Kirche hat oder nur dessen bedingtere Vorformen.

Je nach diesem Verhältnis zur Kirche wird auch eine innerkirchliche Opposition wesentlich verschieden ausfallen, und der einzelne Katholik wird die Grenzen seiner Opposition sehr unterschiedlich bestimmen. Bei einem bloß vorläufigen Verhältnis zur Kirche, das gar nicht in einer letzten Glaubensentscheidung zu Gott in Jesus Christus gründet, wird sich wohl auch die Meinung bilden, eine Opposition in der Kirche könne sich gegebenenfalls bis zu einem Kirchenaustritt steigern. Wer hingegen die Absolutheit eines Glaubensengagements auf Gott in Jesus Christus radikal ernst nimmt, sieht eine Zurücknahme dieses Engagements gar nicht als innere Möglichkeit. Sofern er dann das Ja zur Kirche innerhalb dieses absoluten Engagements setzt, kann er Opposition und Kritik in der Kirche eindeutig nur innerkirchlich verstehen und wollen. Diese unterschiedlichen Formen von Kritik und Opposition sollen nicht außer acht gelassen werden. Doch kommt es hier vor allem auf jene kritische Position an, die ein glaubensmäßiges, also absolutes Verhältnis zur Kirche voraussetzt.

Möglichkeit und Notwendigkeit innerkirchlicher Kritik

Als erstes ist zu unserem Thema zu sagen, daß es in der Kirche Opposition und Kritik grundsätzlich, und zwar als inneres Moment der vollen und glaubensmäßigen Kirchlichkeit selbst, geben kann und geben soll. Natürlich ist eine solche kritische, zur Kirchlichkeit selbst gehörende Opposition sofort zu differenzieren, je nach den einzelnen Wirklichkeiten, um die es sich bei dieser Kritik handelt. Eine kritische Rückfrage über den Sinn eines definierten Dogmas im Glauben der Kirche hat ein anderes Wesen als eine Opposition gegen rechtliche, pastorale oder liturgische Praxen, von denen die Kirche selbst erklärt, sie seien geschichtlich bedingt und veränderlich. Ein grundsätzliches Infragestellen kirchlicher Leitungsvollmachten überhaupt und im Ganzen ist etwas anderes als der Protest gegen eine konkrete Maßnahme, die zum Beispiel ein Bischof in Berufung auf seine Amtsautorität trifft.

Alle diese notwendigen und sehr wesentlichen Differenzierungen sollen zunächst zurückgestellt werden. Sie dürfen die Grundthese nicht verdunkeln, daß ein kritisches und zumindest in diesem Sinn oppositionelles Verhältnis des Katholiken zu seiner Kirche vom Selbstverständnis und vom Glauben der Kirche her nicht nur erlaubt oder unvermeidlich, sondern an sich geboten ist.

Der Christ ist zunächst auch als Christ ein Mensch. Als solcher ist er unvermeidlich und Rechtens ein kritisches Wesen, bei dem die Weite seiner „Kritik" sich grundsätzlich mit der Weite seiner Existenz überhaupt deckt. Er muß sich zwar immer bewußt sein, daß die kritische Reflexion die Vorgegebenheiten, aus denen er lebt, nie adäquat einholt und daß darum der Mensch in einer gewissen legitimen Naivität und Ursprünglichkeit das Recht behält, auch aus dem zu leben, was er noch nicht adäquat kritisch reflektiert hat. Aber trotzdem ist und bleibt der Mensch und somit auch der Christ ein kritisches Wesen. Das gilt auch hinsichtlich jenes Glaubens, in dem er ein absolutes Engagement setzt. Absolutes Glaubensengagement und kritisches Befragen dieses Engagements können in der Konkretheit des einen Menschen durchaus zusammen existieren und müssen sich nicht gegenseitig ausschließen – so große theoretische und praktische Schwierigkeiten eine solche Koexistenz in sich birgt.

Die Kirche will von sich selbst her durchaus eine kritisch zu befragende Größe sein. Ihr Glaube und ihr damit gegebenes Grundwesen können nur in einer freien Zustimmung ergriffen werden. Eine solche freie Zustimmung ist nur möglich, wenn auch die konkrete Existenz des Zustimmenden eingebracht wird.

Der Glaube der Kirche und die konkrete Existenz des Menschen stehen darum in einem dauernden Dialog des Angerufenseins durch den Glauben und der kritischen Befragung dieses Glaubens durch den Glaubenden. Erst auf diesem Weg kann der Glaubende den Glauben existentiell ergreifen – angesichts der Geschichtlichkeit des Menschen eine immer neue Aufgabe. Dieses kritische Unternehmen bleibt bei dem wirklich Glaubenden ständig von einer absoluten Glaubenszustimmung unterfangen. Es wird von der immer neuen Hoffnung getragen, daß dieser kritische Prozeß auch in der Zukunft das letzte Glaubensengagement nie aufheben wird.

Erst recht sind andere Wirklichkeiten der Kirche auf Grund ihres eigenen Selbstverständnisses kritisch befragbar, weil sie die Kirche selbst als geschichtlich bedingt, auf menschlichen Entscheidungen beruhend und deswegen als veränderlich betrachtet. Jedes Mitglied der Kirche ist – entsprechend seiner Funktion und seinen Möglichkeiten – zur Mitwirkung an diesem geschichtlichen Prozeß der Kirche ermächtigt und verpflichtet. In ihrem Grundwesen ist die Kirche die Gemeinde des Glaubens an Jesus als den Gekreuzigten und Auferstandenen und an die eschatologisch bleibende geschichtliche Präsenz dieses Glaubens (natürlich auch in einer grundsätzlich institutionellen Verfaßtheit). Von diesem Grundwesen abgesehen, ist die Verfassung der Kirche veränderlich und darum kritisierbar. Dasselbe gilt in weitem Maß von ihrer Liturgie und ihren Sakramenten. Es gilt erst recht von ihrem konkreten Verhältnis zu der geschichtlichen, kulturellen und gesellschaftlichen Situation, in der sie lebt. Es gilt natürlich auch gegenüber den konkreten Einzelentscheidungen ihrer Amtsträger.

Kurz, vom Selbstverständnis der Kirche her ist eine kritische Haltung des katholischen Christen zur Kirche ein inneres Wesensmerkmal und keine Abschwächung oder gar Infragestellung seiner Kirchlichkeit. Das gilt sowohl für den einzelnen wie auch für Gruppen in der Kirche, die keiner Ermächtigung „von oben" bedürfen, um sich

bilden zu können. Selbstverständlich darf bei dem allen nicht übersehen werden, daß Kritik weder im menschlichen Leben noch in der Kirche das erste und letzte sein kann, und daß Kritik, um innerkirchlich zu sein, auf der Grundlage einer letzten Zustimmung zur Botschaft der Kirche und zu ihrem eigenen Selbstverständnis beruhen muß.

Mögliche Stoßrichtungen innerkirchlicher Kritik

Bei der Frage nach möglichen Stoßrichtungen innerkirchlicher Kritik muß bedacht werden, daß Kritik nicht notwendig explizit und formell als Kritik auftreten muß. Sie muß auch nicht immer von Gruppen getragen sein, die sich formell gebildet haben. Sie kann auch unter ganz anderen Titeln und gewissermaßen diffus auftreten.

Eine erste Stoßrichtung solcher Kritik kann in der Forderung an die amtliche Glaubensverkündigung bestehen, sie solle die Ungleichzeitigkeit zwischen dem heutigen Bewußtsein und der konkreten Art, wie der Glaube verkündet wird, besser überwinden. Es handelt sich also um eine Kritik an der Theologie und der von dieser abhängigen Glaubensverkündigung. Eine solche Kritik ist selbstverständlich nur sinnvoll, wenn ihre Forderungen den Glauben der Kirche, seine bleibende Identität und historische Kontinuität respektieren. Die Grenze zwischen dem bleibenden Glauben und einer veralteten Aussage dieses Glaubens kann jedoch nicht immer sofort und eindeutig gezogen werden. Auch auf diesem Gebiet ist ein verhärteter Konservativismus ebenso möglich wie ein modischer Progressismus. Daher sind Kritik und Gegenkritik oft langwierige und bitter empfundene Prozesse auf allen Seiten. Sie müssen mit gegenseitiger Toleranz, Geduld und Hoffnung durchgestanden werden, in einem eindeutigen Bekenntnis aller zu dem einen und bleibenden Glauben der Christenheit an Gott in Jesus Christus.

Eine weitere – fundamental wichtige, aber oft modisch verzerrte – Stoßrichtung legitimer Opposition und Kritik geht auf ein fehlendes, zu geringes oder falsch ausgerichtetes Engagement der Kirche bei ihrer Aufgabe gegenüber der „Welt", der modernen Gesellschaft mit ihren Strukturen und Tendenzen. Solche Kritik ist schon deswegen berechtigt und notwendig, damit die Kirche ihre kritische Funktion der Welt und der Gesellschaft gegenüber echt und entschieden wahrnimmt. Auf diesem Gebiet ist niemand in der Kirche – weder das Amt noch der Kritiker – vor Fehlhaltungen und Fehlentscheidungen geschützt, die unabsehbare geschichtliche Folgen haben können. Es müssen ständig Ermessensurteile und Ermessensentscheidungen getroffen werden. Die Kirche kann sich von dieser Aufgabe nicht dispensieren, und ist doch ständig der Gefahr von Mißgriffen und Fehlern ausgesetzt. Das erklärt die Notwendigkeit und die Schwierigkeit jeder Kritik.

Aus diesen beiden, etwas willkürlich herausgegriffenen Stoßrichtungen von Opposition und Kritik ergibt sich, daß deren Adressaten sehr verschieden sind. Wenn wir von Kritik und Opposition sprechen, denken wir oft etwas zu selbstverständlich an das Amt in der Kirche, an Pfarrer, Bischof, Bischofskonferenzen, Papst. Natürlich sind

solche Ämter und Amtsträger Adressaten von Opposition und Kritik. Aber wir dürfen nicht übersehen, daß Kritik sich auch auf andere richten kann und muß. Die Kirche als Ganze in ihren verschiedenen formellen und informellen Gruppen kann Adressat solcher Kritik sein. Es ist ja nicht so, als ob nur die Amtsträger kritisierbare Haltungen und Entscheidungen vollzögen. Eine spießbürgerliche Mentalität in den Gemeinden, eine traditionalistische Theologie, die mehr ihrer historizistischen Wissenschaftlichkeit als den Fragen einer menschlichen Existenz heute lebt, auch von Laien getragene Institutionen, die nur das Bestehende verteidigen, kurz, das falsche und ungleichzeitige Bewußtsein der Menschen oder Gruppen in der Kirche sind mindestens ebenso wichtige Adressaten von Opposition und Kritik, zumal es ja nicht so ist, daß ein reaktionäres Amt mit seiner Beschränktheit einem erleuchteten Kirchenvolk und dessen zukunftsträchtigem Willen gegenüberstünde. Mindestens ebensooft reflektieren die Amtsträger in ihrer Mentalität und den daraus erwachsenden Entscheidungen nur die Meinungen und Haltungen eines großen Teils des Kirchenvolks. Und es ist auch nicht von vornherein ausgemacht, daß die Kritiker immer recht haben. Kritik ruft daher notwendig auch Gegenkritik hervor.

Gestalten und Formen innerkirchlicher Kritik

Welche möglichen – oder abzulehnenden – Gestalten innerkirchlicher Kritik gibt es? Da ist zunächst der abzulehnende Versuch zu nennen, die Kirche zu unterwandern und umzufunktionieren. Wir sehen hier von der Frage ab, ob es in der Kirchengeschichte, wenn auch unter anderen Bezeichnungen, solches schon gegeben hat. Heute jedenfalls kann man da und dort, und zwar nicht nur in Westeuropa, sondern zum Beispiel auch in Lateinamerika, beobachten, daß man nicht aus der Kirche auszieht, obwohl man ihr eigenes Selbstverständnis und die überlieferte Substanz ihres Glaubens ablehnt, sondern in ihr bleiben will, um sie zu unterwandern und umzuformen. Man geht dabei von der Überzeugung aus, daß die Kirche mit ihrer beträchtlichen Mitgliederzahl und mit ihren außerordentlich starken und differenzierten Institutionen auch in der heutigen profanen Gesellschaft immer noch ein großes Machtpotential darstellt. Man will diese Kirche nicht einfach in einem langen Prozeß geduldig absterben lassen, sondern so verändern, daß die Kirche und ihr gesellschaftliches Machtpotential eindeutig und allein in den Dienst profangesellschaftlicher Ziele und Zwecke gestellt wird, die man selber als die richtigen und zukunftverheißenden erachtet. Man will mit anderen Worten die bisherige Dynamik einer vertikalen eschatologischen Hoffnung umformen in eine ausschließlich horizontal gerichtete utopische Kraft zu innerweltlichen und profanen Veränderungen der Gesellschaft, wobei es hier gleichgültig ist, ob diese Ziele evolutionär oder revolutionär verwirklicht werden sollen.

Solche Tendenzen finden sich nicht nur und in erster Linie dort, wo totalitäre sozialistische Staaten die Kirche, solange sie eben noch nicht abgestorben ist, in den Dienst ihrer eigenen politischen Ziele stellen und ihr höchstens von daher noch eine vorläufige

Existenzberechtigung zuerkennen und dabei lieber mit einer zu kurzschlüssigen Kompromissen neigenden Amtskirche paktieren als mit den lebendigen und kritischen Kräften in der Kirche. Unterwanderungstendenzen und Umfunktionierungsversuche gibt es auch in einem „kritischen Katholizismus" bei uns im Westen. Es ist selbstverständlich, daß der wirklich christlich Glaubende solche Tendenzen ablehnen wird und ablehnen muß; denn der christliche Glaube ist der Glaube an Gott und an ein eschatologisches Heil aller, und nicht nur eine Hoffnung auf eine zukünftige emanzipierte Menschheit in einem utopischen Transzendieren ohne Transzendenz.

Ein solcher Versuch hat schon im voraus zu einer letzten christlichen Glaubensentscheidung keine echte Chance. Eine Kirche, die in dieser Konzeption doch nur die altmodische Vorläuferin einer säkularisiert emanzipierten Gesellschaft wäre, ist zu uninteressant und wäre geschichtlich tot, bevor man sie auf diese neue Linie gebracht hätte; und dabei wäre sie doch nur Vollstreckungshelferin einer profanen Gesellschaft, die einer solchen Kirche gar nicht bedarf. Menschen, die – letztlich doch nur aus Gründen ihrer individuellen Herkunft – in der Kirche bleiben und sie zu einem profanen Humanitätsverein oder zum Prellbock gegenüber Trägern einer zementierten gesellschaftlichen Macht umgestalten wollen, sollten ihre Absichten sinnvoller und wirksamer außerhalb der Kirche verfolgen. Die Kirche ist für diese Ziele kein geeignetes Mittel. Man kann vielleicht Parteien unterwandern und ihr Selbstverständnis zu ändern versuchen; die Kirche ist für ein solches Unternehmen, auch rein innerweltlich gesehen, kein taugliches Objekt.

Fragt man nach möglichen Gestalten innerkirchlicher Kritik und Opposition, dann darf nicht übersehen werden, daß es in der Kirche auch informelle, nicht institutionalisierte Formen von Opposition und Kritik geben kann und gibt. Diese sind im letzten vielleicht entscheidender als Kritik und Opposition, die sich ausdrücklich als solche verstehen und institutionalisieren. Mentalitäten und Bewegungen, die, ohne sich ausdrücklich „gegen" etwas zu richten, in ihrer werbenden, auf positive Ziele ausgerichteten Art neue, lebendige Kräfte entfalten, können faktisch eine sehr kritische Funktion ausüben, weil das von ihnen angestrebte Bessere und Lebendigere eine stillschweigende, aber wirksame Kritik an dem bloß Traditionellen bedeutet.

Man könnte hier Beispiele aus der Geistes- und Theologiegeschichte nennen bis auf die jüngste Zeit. Mentalitäten und Konzeptionen haben sich in einer Art metahistorischem Prozeß fast lautlos durchgesetzt und sind in das Gesamtbewußtsein der Kirche eingegangen, ohne daß heftige kritische Fragen und Kontroversen vorausgegangen sind, die der Bedeutsamkeit und Tiefe solcher Veränderungen entsprochen hätten. Man denke zum Beispiel an den Einzug griechischer Metaphysik in die Theologie seit Origenes, an den Sieg des Aristotelismus in der westlichen Theologie im 13. Jahrhundert oder auch an einen heutigen Heilsuniversalismus gegenüber einem augustinischen Pessimismus. Solche Veränderungen waren natürlich mit Kämpfen und Krisen verbunden. Aber am Umfang und an der Tiefe des Vorgangs selbst gemessen blieben diese letztlich geringfügig.

Informelle Kritik und Opposition von großer Tragweite in der Kirche gibt es also, und zwar nicht nur auf dem Gebiet der Theologie, sondern erst recht in der kirchlichen Mentalität, im christlichen Leben, in der Liturgie, im Verhältnis zur Welt usw. Man darf immer die Hoffnung haben, daß lebendige Kräfte in der Kirche Veränderungen erreichen, auch wo sie sich nicht ausdrücklich als Kritik und Opposition deklarieren.

Natürlich kann und darf es in der Kirche auch formelle Kritik und Opposition geben. Sie wird sich nicht notwendig und ausschließlich, so doch in den meisten Fällen gegen das Amt in der Kirche richten und die veränderlichen Strukturen oder die konkreten Entscheidungen und Handlungsweisen des Amts in Frage stellen. Schon um reale Aussichten auf Erfolg zu haben, wird eine solche Kritik meist nicht von einzelnen, sondern von Gruppen getragen sein.

Gruppen, Parteien, Fraktionen

Die konkrete Gestalt solcher kritischer Gruppen kann natürlich sehr variieren. Es kann Gruppen geben, die eine erhebliche kritische Funktion ausüben, obwohl ihre eigentliche und primäre Absicht nicht Kritik, sondern auf positive Ziele ausgerichtet ist. Man denke zum Beispiel an die verschiedenen Orden, die mindestens in ihrer ersten Zeit eine solche kritische Funktion hatten. Man denke heute an gewisse »enthusiastische«, „pfingstlerische" Bewegungen, wie sie in den USA schon einen verhältnismäßig großen Umfang erreicht haben. Sie verstehen sich nicht kritisch, sind aber vermutlich von nicht unerheblicher kritischer Bedeutung für die Kirche. Man denke an Gruppen von Arbeiterpriestern in Frankreich, an ähnliche Gruppen mehr gesellschaftskritischer Art in Spanien und Lateinamerika: Sie verfolgen unmittelbar positive Ziele in der profanen Gesellschaft und haben doch in der konkreten Situation der Kirche eine kritische Aufgabe.

Es ist weiter denkbar, daß sich kritische Gruppen in kirchlichen Institutionen bilden: in Pfarrgemeinderäten, in Pastoralräten und Priesterräten der Diözesen, auf Synoden usw. Bei solchen Gruppen innerhalb der Institutionen wird im allgemeinen die kritische Absicht im Vordergrund stehen. Denn nur so haben sie eine spezifische Aufgabe, zumal vorauszusetzen ist, daß sie die Ziele dieser institutionalisierten Beratungs- und Entscheidungsgremien grundsätzlich bejahen.

Soll oder muß man solche Gruppen Parteien oder Fraktionen nennen? An dieser Frage ist vieles eine Sache der Terminologie. Aber sie hat doch auch einen sachlichen Inhalt. Orientiert man den Begriff „Partei" an der politischen Partei in einer parlamentarischen Demokratie, versteht man also Partei als eine Gruppe, die nach der politischen Macht strebt, die Ziele realisieren will, die nicht von allen Staatsbürgern geteilt werden, und die eine ständige Organisation hat, dann sollte man in der Kirche nicht von Parteien sprechen und sollte auch keine kritischen Gruppierungen anstreben, die ähnlich politischen Parteien auf ein Machtmonopol tendieren.

Denn aus verschiedenen Gründen, die hier nicht weiter entfaltet werden sollen, passen solche Parteien schwer zum Wesen der Kirche, obwohl man sagen könnte, die Bildung von Parteien in der Kirche sei keine dogmatische, sondern eine primär politische Frage. Organisierte Parteien in der Kirche würden religiöse Differenzen institutionalisieren, verabsolutieren und für dauernd verfestigen. Personen und Gruppen würden bleibend verfeindet. Kirchliche Parteien würden mit den politischen Parteien und den verschiedenen politischen Systemen vermischt. Die Folge wäre nichts weniger als die Gefahr eines Schismas im eigentlichen Sinn. Darum kannte man auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil keine organisierte Parteien, so profiliert einzelne Richtungen gewesen sein mögen. Bei allen Entschlüssen legte man Wert darauf, eine größere Mehrheit zu erreichen, als eine einzelne Gruppe sie stellen konnte, selbst wenn diese für sich allein schon eine Mehrheit bildete.

Mit einer solchen Warnung vor Parteibildung in der Kirche soll natürlich kein Zustand empfohlen oder legitimiert werden, in dem einzelne oder einzelne Gruppen gegenüber den Trägern der Macht in der Kirche überhaupt keinen Einfluß hätten. Das wäre im Grund die Etablierung einer bestimmten Partei, die allein herrscht, obwohl sie den Namen „Partei" ablehnt und den Schein erwecken will, sie allein sei der Repräsentant der ganzen und echten Kirche.

Es ist darum nicht nur nichts dagegen einzuwenden, sondern auch empfehlenswert, daß sich innerhalb der kirchlichen Institutionen Gruppen mit profilierter Mentalität und Zielsetzung bilden, gewissermaßen Fraktionen, die für einen weiteren und umfassenderen Informationsfluß unter ihren Gliedern sorgen können, bessere Gelegenheit zu eingehender Diskussion bieten und eine geregelte, transparente Lösung von Konflikten innerhalb der betreffenden Institution gewährleisten. Nur darf es bei solchen Fraktionen vom Wesen der Kirche her keine Parteidisziplin und keinen Abstimmungszwang geben. Sie sollten offene Türen haben, selbstkritisch gegen sich selbst sein, den Gegner nicht als Feind betrachten, die auf Grund der Mentalitätsverschiedenheiten in der Kirche immer notwendigen Kompromisse nicht in einem Gruppenfanatismus ablehnen, sollten keine Anbeter einer bloß formalen Demokratie sein, umstrittene Fragen auch offen lassen können, Persönlichkeitswahl der Listenwahl vorziehen. Sonst könnten solche Fraktionen der Kirche in ihrem Wesen schaden. Die Kirche soll ja gerade der Ort sein, an dem die gesellschaftlichen Antagonismen überstiegen und umgriffen und nicht noch durch kirchliche vermehrt werden.

Auch im Bereich des Institutionellen muß sich die Kirche darstellen als Gemeinschaft des Glaubens, der Liebe und des Gebets in geistiger Einheit, in freier Einmütigkeit und gegenseitiger Offenheit. Daß man diese Ziele nicht durch Institutionen und deren Macht erzwingen kann, sondern daß nur die kühne Machtlosigkeit des Geistes und der Hoffnung dorthin gelangt, das gehört zur Grundüberzeugung der Kirche, die sich zu Jesus als dem im Untergang Siegreichen bekennt. Fraktionen in der Kirche sollten auch das Amt nicht hochmütig als bloßen Widerpart des Geistes betrachten, den man sich selber zuerkennt. Sie sollten vielmehr das Hoffnungspotential (wenn man so formu-

lieren darf) zu aktivieren und auszuschöpfen versuchen, das bei den Amtsträgern auch heute oft viel größer ist als gereizte Kritiker an der konkreten Kirche denken. Man muß es nur versuchen. Würden sich Fraktionen ausdrücklich oder stillschweigend in eigentlich organisierte Parteien verwandeln, dann wäre auch zu befürchten, daß der gerade in der Kirche notwendige lebendige Enthusiasmus und die auf eine unbekannte Zukunft ausgreifende schöpferische Phantasie samt dem Mut zum Ungewohnten verkümmern würden.

Leon H. Janssen SJ

Bevölkerungsproblem und Verantwortlichkeit der Katholiken

Die Kirche trägt in ihrem Dienst an der Welt Mitverantwortung für die großen Probleme der Welt. Die offizielle Kirche wich dieser Verantwortung niemals aus, was die Sozialenzykliken beweisen. Die Probleme der sozialen Gerechtigkeit erhielten seit dem Ende des Kriegs eine neue Dimension. Darum ist die Enzyklika „Mater et Magistra" von 1961 auch zum großen Teil der neuen Problematik der internationalen Gerechtigkeit gewidmet: der Problematik der Entwicklungsländer. Die Enzyklika „Populorum Progressio" (1967), die ganz diesem Gegenstand gilt, machte tiefen Eindruck, auch außerhalb der katholischen Kirche.

Es ist nun aber merkwürdig, daß sich die offizielle Kirche, die so positiv dem Entwicklungsproblem gegenüberstand, dem Bevölkerungsproblem gegenüber so ambivalent, um nicht zu sagen negativ zeigte, obwohl dieses Problem doch einen integrierenden Bestandteil des Entwicklungsproblems darstellt. Das Problem wird zwar gesehen: In der Enzyklika „Mater et Magistra" wird die Formulierung des Bevölkerungsproblems noch unverbindlich in den Mund gelegt von „einigen, die sagen . . ." (Nr. 186); aber die Enzyklika fährt fort: „Tatsächlich dürfte, in weltweitem Maßstab gesehen, das Verhältnis zwischen Bevölkerungszahl und den Versorgungsmöglichkeiten weder jetzt noch in absehbarer Zukunft zu ernsthaften Schwierigkeiten führen" (Nr. 188). „Im übrigen berechtigt der bis zum heutigen Tag auf dem Gebiet der Wissenschaft und Technik erzielte Fortschritt in dieser Hinsicht zu fast unbegrenzten Hoffnungen für die Zukunft" (Nr. 189). Die bestehenden Schwierigkeiten müssen durch Entwicklung und internationale Zusammenarbeit gelöst werden (Nr. 192).

„Populorum Progressio" ist realistischer: „Es ist richtig, daß allzuoft ein schnelles Anwachsen der Bevölkerung für das Entwicklungsproblem eine zusätzliche Schwierigkeit bedeutet. Die Bevölkerung wächst schneller als die zur Verfügung stehenden Unterhaltsmittel. Man gerät sichtlich in einen Engpaß" (Nr. 37). Und in „Humanae Vitae" schreibt Papst Paul VI. über die Veränderungen, die für die Weitergabe des Lebens neue Fragen mit sich bringen: „Zunächst handelt es sich um die rasche Bevölkerungszunahme: Viele fürchten, daß die Weltbevölkerung schneller zunimmt, als die zur Verfügung stehende Nahrung erlaubt. Dadurch wächst die Not in vielen Familien und in den Entwicklungsländern" (Nr. 2).

Zu den Konsequenzen für die Bevölkerungspolitik findet sich die ausführlichste Stellungnahme in „Populorum Progressio". Dort wird das Recht des Staats anerkannt, sich mit diesen Problemen zu befassen: „Der Staat hat zweifellos innerhalb der Grenzen

seiner Zuständigkeit das Recht, hier einzugreifen: eine zweckmäßige Aufklärung durchzuführen und geeignete Maßnahmen zu treffen, vorausgesetzt, daß diese in Übereinstimmung mit dem Sittengesetz sind und die Freiheit der Eheleute respektieren" (Nr. 37). Für den Mikrobereich (Familie) wird auf die Notwendigkeit einer verantwortungsbewußten Elternschaft hingewiesen[1]. Daneben wird jedoch vor allem betont, daß zur Geburtenbeschränkung nur erlaubte Mittel gebraucht werden dürfen, womit explizit oder implizit alle Mittel außer der Enthaltsamkeit und der Methode der Zeitwahl als unerlaubt betrachtet werden.

In der Praxis jedoch blieben die Erklärungen über das Interventionsrecht des Staats und über die Pflicht zu verantwortlicher Elternschaft recht platonisch, wogegen das Verbot von Verhütungsmitteln von den vatikanischen Stellen mit allem Nachdruck betont wurde. Die Folge war eine lähmende Wirkung auf die Haltung der Katholiken und der katholischen Regierungen[2]. Es ist bekannt, daß während vieler Jahre die Versuche der Vereinten Nationen, das Bevölkerungsproblem auf die Tagesordnung zu bringen, auf den heftigen Widerstand einer Anzahl katholischer Länder stießen. Es ist auch kein Geheimnis, daß die Intervention der Nuntiaturen in diesen Ländern dabei von großem Einfluß war. Ein neuestes Beispiel einer derartigen Einflußnahme des Vatikans findet man in der Note des Staatssekretariats an die Bischofskonferenzen vom Oktober 1973 zum UNO-Bevölkerungsjahr[3].

Der auf die Bischöfe ausgeübte Druck wirkte sich auch auf die Gläubigen aus. Die Folge war, daß man zum Bevölkerungsproblem nicht Stellung nehmen konnte, wenngleich man vom Ernst der Lage überzeugt war. Man neigte eher zu Apathie und zu rationalisierenden Begründungen für die eigene Haltung, indem man den Ernst des Problems verkleinerte. Auf jeden Fall leistete die Kirche unter diesem Druck aus Rom nicht den positiven Beitrag zu verantwortlicher Elternschaft und zur Bewußtmachung des Bevölkerungsproblems, den ihre Verantwortung für das Wohl der Menschheit von ihr verlangt.

Dieses strenge Urteil muß in etwa revidiert werden. Noch vor 15 Jahren hatte man auch außerhalb der katholischen Welt noch keine so deutliche Einsicht in die negativen Auswirkungen des raschen Bevölkerungswachstums. Vor allem wuchs diese Einsicht nur langsam in den Entwicklungsländern selbst, und auch heute ist sie noch lang nicht allgemein vorhanden. Doch meine ich behaupten zu können, daß die mögliche Pionierrolle der Kirche auf diesem Gebiet durch ständiges Betonen des Verbots von Verhütungsmitteln vereitelt wird.

Bedeutet dies, daß ein Beitrag der katholischen Kirche zum Weltbevölkerungsjahr abgeschrieben werden muß? Glücklicherweise nicht, denn inzwischen ist vieles geschehen, sowohl hinsichtlich der Erkenntnis des Bevölkerungsproblems, wie auch in bezug

[1] S. Mater et Magistra, Nr. 195; Populorum Progressio, Nr. 37; Humanae Vitae, Nr. 10.

[2] Wenn im Folgenden von „Kirche" gesprochen wird, ist immer die gesamte Kirche, die Kirche als Volk Gottes gemeint, und nicht allein die Amtsträger.

[3] S. Herderkorrespondenz 28 (1974) H. 5, 230 ff.

auf die Unerlaubtheit von Verhütungsmitteln. Darauf wollen wir im Folgenden näher eingehen.

Die Tatsachen

Ein jährliches Wachstum der Bevölkerung von 2½ Prozent, wie dies gegenwärtig in den Entwicklungsländern vorliegt, ist etwas völlig Neues in der Geschichte der Menschheit. Der Auftrag der Bibel „Seid fruchtbar und mehret euch" wurde seit dem Erscheinen des Homo sapiens nicht sonderlich erfolgreich durchgeführt. Wenn man noch die vielleicht zweifelhaften Vorläufer des Homo sapiens mitrechnet, dann kann das Wachstumstempo der Menschheit bis zu Beginn unserer Zeitrechnung im Mittel nicht höher gewesen sein als 2 Prozent pro Jahrtausend[4]. Doch hat eine derartige Schätzung etwas von Science-fiction an sich.

Besser sind wir informiert über die Zunahme der Bevölkerung innerhalb unserer Zeitrechnung. Schätzungsweise lebten zur Zeit Christi ungefähr 100 Millionen Menschen auf der Erde. Um 1850 waren sie zu einer Milliarde angewachsen. Für die zweite Milliarde brauchte es nur 75 Jahre, die dritte war bereits nach 37 Jahren erreicht. Dieser Schneeball wurde nicht nur immer größer, er begann auch immer schneller zu rollen, das heißt, nicht nur die Zahl der Menschen, auch die Wachstumsgeschwindigkeit nahm ständig zu. Die Bevölkerungszunahme der ersten 1800 Jahre, die in der Größenordnung von 0,1 Prozent pro Jahr blieb, wuchs auf etwa 1 Prozent um 1900 und auf mehr als 2 Prozent im Jahr 1970.

Es ist wohl klar, daß dieser Bevölkerungsschneeball nicht unbegrenzt in diesem Tempo weiterrollen kann. Ein Zuwachs von 2 Prozent im Jahr ergibt eine Verdoppelung in 35 Jahren (die Verdoppelungszeit kann man berechnen, indem man das Wachstum auf 70 Jahre verteilt, die Zeit, die eine Verdoppelung bei einem Zuwachs von 1 Prozent pro Jahr benötigt). Der Leser kann sich leicht ausmalen, was geschehen würde, wenn dieses Zunahmetempo hundert, zweihundert oder tausend Jahre anhielte.

Es ist jedoch nicht wahrscheinlich, daß dieses Tempo lang andauert. Das Wachstum der Welt als ganzer genommen – wobei Migration kein Rolle spielt – besteht, absolut genommen, im Unterschied zwischen der Zahl der Geburten und der Zahl der Todesfälle, relativ genommen (in pro hundert oder pro tausend) im Unterschied zwischen Geburtenzahl pro hundert oder tausend Bewohner (Geburtenziffer) und der Zahl der Todesfälle, ebenfalls pro hundert oder tausend (Sterbeziffer). In der Vergangenheit war die Geburtenziffer hoch, in der Größenordnung von 40 bis 50 pro tausend. Aber auch die Sterbeziffer war gleichfalls hoch, so daß der Unterschied, das Wachstum der Bevölkerung, klein blieb.

Durch verbesserte Lebensbedingungen (Ernährung, Hygiene), vor allem aber durch

[4] Ph. M. Hauser, in: De vitale Revolutie (Hilversum, Antwerpen 1967) 10.

den Fortschritt der medizinischen Wissenschaft, begann die Sterbeziffer zu sinken, während anfänglich die Geburtenzahl noch hoch blieb. Die Folge war natürlich eine Zunahme des Bevölkerungswachstums. Im Westen begann auch die Geburtenziffer zu sinken, wodurch das Wachstum geringer wurde. Die Periode zwischen der Phase mit hohen Geburten- und hohen Sterbeziffern und der Phase mit niedrigen Geburten- und niedrigen Sterbeziffern nennt man demographische *Transition*. Im Westen ist, wie gesagt, diese demographische Transition erfolgt, in den Entwicklungsländern ist sie noch in vollem Gang. Diese Erscheinung kann anhand der folgenden Tabelle gezeigt werden.

Bevölkerungsziffern einiger Länder[5]

	Durchschn. von 22 afrik. Länd.	Honduras 1966	Taiwan 1966	Schweden 1800	Schweden 1966
Geburten pro 1000	47,8	44,2	32,5	31	15,8
Todesfälle pro 1000	26,1	8,7	5,5	26	10,0
Wachstum pro 1000	21,7	35,5	27,0	5	5,8
Prozent der Bevölkerung unter 15 Jahre	42,9	51,0	43,5	33	21,0

In den afrikanischen Ländern ist die Geburtenziffer noch sehr hoch, die Sterbeziffer ist schon gesunken, hat jedoch noch lange nicht das Niveau der westlichen Länder erreicht. Honduras ist auf dem Höhepunkt der demographischen Transition: hohe Geburten- und niedrige Sterbeziffer. Taiwan befindet sich in der zweiten Phase: die Sterbeziffer ist sehr niedrig, aber die Geburtenziffer beginnt rasch zu sinken, von 41,7 im Jahr 1958 über 32,5 im Jahr 1960 bis zu 28,1 im Jahr 1970. Zur Illustration sind auch die Ziffern für Schweden angegeben. Um 1800 waren Geburten- und Sterbeziffern schon in etwa gesunken, beide waren jedoch noch hoch. 1966 aber war die demographische Transition vollzogen.

Das Beispiel Schwedens zeigt, daß außer einer gewissen Übereinstimmung auch ein beträchtlicher Unterschied zwischen den westlichen Ländern im 19. Jahrhundert und den Entwicklungsländern im 20. Jahrhundert besteht. Im Westen sank die Sterbeziffer viel gleichmäßiger, und mit einiger Verzögerung folgte das Absinken der Geburtenziffer. Das Wachstum verlief daher im 19. Jahrhundert selten rascher als 1 Prozent pro Jahr. In den Entwicklungsländern dagegen sank die Sterbeziffer abrupt, während die Geburtenziffer in den meisten Ländern bis jetzt hoch geblieben ist.

[5] Zit. aus: Rapid Population Growth (John Hopkins Press 1971) 11.

Das Bevölkerungsproblem

An und für sich ist das rasche Bevölkerungswachstum kein Problem, sondern zunächst nur eine Tatsache. Diese wird jedoch zum Problem, wenn man das Bevölkerungswachstum mit bestimmten Zielsetzungen in Verbindung bringt, und vor allem, wenn sich dieser Zusammenhang als negativ erweist. So verdächtigen viele Menschen in den Entwicklungsländern die reichen Länder, für diese bestehe das Problem darin, daß das rasche Wachstum der Entwicklungsländer ihren wachsenden Reichtum gefährden könnte. Propaganda für eine Geburtenbeschränkung wird dann als Teil einer imperialistischen Politik der reichen Länder angesehen.

Selbst wenn dieses Problem auf Weltebene gesehen wird, haben sie noch ihre Bedenken. Sie lassen sich nicht beeindrucken von der Überlegung, rasche Bevölkerungszunahme werde durch die daraus folgende Umweltschädigung und die Erschöpfung unersetzlicher Hilfsquellen das Wachsen des Wohlstands beenden. Mit Recht weisen sie darauf hin, daß die Zunahme von Produktion und Konsum in den reichen Ländern mehr zur Umweltschädigung beiträgt als die Bevölkerungszunahme in den Entwicklungsländern.

Wir beschränken uns hier auf die Entwicklungsländer und versuchen, den Einfluß des raschen Wachstums auf die formulierten Ziele der Regierungen in den Entwicklungsländern zu prüfen. Diese Ziele der Regierungen findet man für gewöhnlich in den Entwicklungsplänen niedergelegt. Neben anderen Zielsetzungen, die für unser Problem weniger von Bedeutung sind, findet man darin fast immer: steigendes Einkommen, speziell pro Kopf, mehr gleichmäßige Verteilung des Einkommens, Bekämpfung der Arbeitslosigkeit, Verbesserung der Gesundheitsfürsorge, der Ausbildung und des Wohnens. Welches ist nun der Einfluß raschen Wachstums auf das Erreichen dieser Ziele?

1. *Einkommen.* Wirtschaftliche Entwicklung, wenn auch kein Ziel an sich, ist dennoch eine notwendige Vorbedingung menschlicher Entwicklung, weil sie die Mittel für einen besseren Lebensstandard verschafft. Zunahme der Produktion und des Einkommens ist daher eines der wichtigsten Ziele der Entwicklungspolitik.

Dennoch kann in vielen Entwicklungsländern nur die Hälfte der Einkommenssteigerung zur Verbesserung des Lebensstandards verwendet werden, da die andere Hälfte zur Erhaltung der Bevölkerungszunahme benötigt wird. Wenn sich das Wachstumstempo des Pro-Kopf-Einkommens verlangsamt, dann hat dies noch weitere Folgen; denn Ersparnisse und Investierungen, der Antrieb zum Wachstum, sind vom Pro-Kopf-Einkommen abhängig. Eine verzögerte Einkommenszunahme führt daher zu einer verzögerten Zunahme der Ersparnisse und dies wieder führt zu einer Verzögerung der Einkommenszunahme usw.

Außerdem hat rasche Bevölkerungszunahme eine sehr ungünstige Altersschichtung zur Folge. In den entwickelten Ländern sind 64 Prozent der Bevölkerung zwischen 15 und 65 Jahre, während in den Entwicklungsländern nur 55 Prozent zur aktiven Bevölkerung gehören. Dies ist eine Folge der unausgeglichenen Geburtenziffern.

2. *Einkommensverteilung.* Mit der Zunahme des Pro-Kopf-Einkommens hängt die Verteilung des Einkommens eng zusammen. Die wirkliche Ursache ungleicher Einkommensverteilung ist die ungleiche Verteilung der Macht über die spärlichen Produktionsfaktoren Land, Kapital, Ausbildung und Know-how. Wo diese Faktoren im Verhältnis zum Produktionsfaktor Arbeit sehr gering sind, kommt es durch den Zusammenhalt derer, die bereits darüber verfügen, und durch den Mechanismus des freien Preises zu weiterer Konzentration von Macht und Einkommen. Das Problem der Einkommensverteilung verlangt daher institutionelle und politische Lösungen. Durch die große Zahl der Arbeitskräfte, die jährlich auf den Markt kommen, entsteht ein Überangebot des Faktors Arbeit. Das wirkt sich negativ auf die Löhne aus und führt zu Arbeitslosigkeit – ein wesentlicher Grund für das Andauern der Ungleichheit in der Einkommensverteilung in den Entwicklungsländern.

3. *Arbeitsplätze.* Eines der drückendsten Probleme, mit denen die Regierungen der Entwicklungsländer zu ringen haben, ist die Arbeitslosigkeit. Sie ist nicht nur ein wirtschaftliches Problem, sondern noch unmittelbarer ein Problem der Menschenwürde. Arbeitslosenzahlen von 10–15 Prozent sind in Entwicklungsländern die Regel, wobei die riesige verborgene Arbeitslosigkeit in der Landwirtschaft und im Dienstleistungsbereich nicht einmal mitgerechnet ist. Durch die stets zunehmende Zahl neuer Arbeitskräfte, die eine ausreichende Existenz verlangen, wird die Schaffung ausreichender Arbeitsplätze zu einer fast unmöglichen Aufgabe. Man muß sich auch vor Augen halten, daß die Arbeitssuchenden der kommenden 15 Jahre bereits geboren sind und daß die Verlangsamung der Bevölkerungszunahme erst für die Zukunft Erleichterung bewirken wird.

4. *Ernährung, Gesundheit und Wohnung.* Die Verbesserung von Ernährung, Gesundheit und Wohnung wird ebenfalls durch das rasche Wachstum der Bevölkerung beeinträchtigt. Zwischen 1950 und 1965 verdoppelte sich die Kinderzahl in den Grundschulen, und dennoch nahm die Zahl der Analphabeten unter den Erwachsenen in den Entwicklungsländern zu. Bei dem gegenwärtigen Wachstum muß die Zahl von Schulen und Lehrern in den kommenden 30 Jahren verdoppelt werden, nur um den Analphabetismus auf der gleichen Stufe zu halten.

Die Kosten der Gesundheitsfürsorge gleicher Qualität werden nach 10 Jahren um 16 Prozent höher sein, falls die Bevölkerung um 3 Prozent pro Jahr zunimmt, statt um 1,5 Prozent. Die Beseitigung von Elendsvierteln in den Städten und die Verbesserung der Wohnungen auf dem Land erfordert selbst in den reichen Ländern viele Jahre. In den armen Ländern, die in 30 Jahren ihre Bevölkerung verdoppeln, wird sich die Wohnsituation nur immer mehr verschlechtern.

5. *Nahrungsproduktion.* Die Nahrungsproduktion muß, um mit dem Wachsen der Bevölkerung Schritt zu halten, mit derartiger Raschheit zunehmen, daß die dringend nötige Qualitätsverbesserung kaum möglich sein wird.

6. *Verstädterung.* Das rasche Bevölkerungswachstum führt zusammen mit der Arbeitslosigkeit zu einer unkontrollierten Urbanisierung und Metropolisierung mit allen

katastrophalen Folgen für die Lebensqualität, nicht allein in den Städten, sondern auch auf dem Land, wo die Hoffnungen auf eine Entwicklung durch den Wegzug in die Städte vereitelt werden.

7. *Wohlfahrt der Familien.* Wenn auch die Wohlfahrt der Familien nicht eine direkte Aufgabe der Regierungen ist, so sind sie dennoch verpflichtet, die Voraussetzungen zu schaffen, die diese Wohlfahrt fördern. In der traditionellen Gesellschaft, in der man von Landwirtschaft für den Eigenbedarf lebte, konnten viele Kinder einen wirtschaftlichen Vorteil bedeuten. In der sich ändernden Gesellschaft der Entwicklungsländer hingegen wird die Kinderzahl zur Last. Sie erhöht die bittere Armut und führt oft zur Unterernährung. Die häufigen Schwangerschaften untergraben die Gesundheit der Frau, was die Lage noch verschlimmert. Unzureichende Unterkunft und die Unmöglichkeit, den Kindern eine gute Erziehung zu geben, erzeugen Spannungen. Die Folge ist eine große Anzahl verlassener Kinder, die dem Verbrechen ausgesetzt sind. Zahlreiche Fälle von Abtreibung, oft in abscheulicher Weise ausgeführt, geschehen aus der Verzweiflung, die eine sich zunehmend verschlechternde Lage der Familie verursacht.

Bevölkerungspolitik

Bei den großen Nachteilen, die das rasche Anwachsen der Bevölkerung für die Ziele der nationalen Regierungen mit sich bringt, sollte man in allen Entwicklungsländern eine Politik der Begrenzung dieses Wachstums erwarten. Dies ist jedoch nicht allgemein der Fall: 1960 betrieben nur drei Länder offiziell eine Bevölkerungspolitik. 1971 wuchs diese Zahl auf 26, während 24 andere Länder besondere Programme der Familienplanung unterstützten, ohne selbst eine solche Politik zu führen. Diese 50 Länder umfassen etwa 80 Prozent der Bevölkerung in den Entwicklungsländern.

In Asien findet man bei allen großen und bei den meisten kleinen Ländern die eine oder andere Form von Bevölkerungspolitik. Indien begann als erstes Land 1952. Hier drängten vor allem die Planer auf Maßregeln. Trotz einem damals noch mäßigen prozentualen Zuwachs sahen sie sich jährlich mit einer enormen absoluten Zunahme der Bevölkerung konfrontiert. China wies anfangs aufgrund marxistischer Ideologie eine Beschränkung ab, aber seit 1962 wurde der ganze kommunistische Apparat in eine große Kampagne zur Geburtenbeschränkung eingeschaltet.

In Lateinamerika war die Situation ganz anders. Hier stand man im allgemeinen Aktivitäten auf dem Gebiet der Bevölkerung ablehnend gegenüber. Die Ursachen waren einerseits die ablehnende Haltung der Kirche gegenüber dem Gebrauch von Verhütungsmitteln, andererseits der Widerstand gegen das starke und oft aggressive Drängen aus Nordamerika. Das Mißtrauen gegenüber den „Yankees" war so groß, daß man dieses Drängen nur als den Versuch ansah, die lateinamerikanischen Länder klein zu halten. Linksgerichtete Kreise standen auch unter dem Einfluß marxistischer Ideologien, wonach das Bevölkerungsproblem ausschließlich eine Folge des kapitalistischen Systems

sei. Bevölkerungspolitik wurde als Beruhigungsmittel gegenüber dem Ausbleiben fundamentaler Reformen betrachtet. Aber auch in diesem Kontinent zeigt sich in den letzten Jahren eine Wende. Hier geben jedoch nicht die Ökonomen und Planer den Anstoß, sondern die Ärzte und Sozialarbeiter. Sie sind nicht sosehr an der Begrenzung des Wachstums interessiert als am Wohl der Familien und vor allem der Frauen, mit denen sie von Berufs wegen zu tun haben. Ihr Einfluß auf die Regierung nimmt zu: Obwohl nur 12 Prozent der lateinamerikanischen Länder eine auf Wachstumsbegrenzung ausgerichtete Politik führen, arbeiten 61 Prozent der Regierungen an Programmen für Familienplanung aus anderen als demographischen Gründen mit. Bei den übrigen 27 Prozent gibt es keinerlei Politik auf diesem Gebiet.

In Afrika betreiben 22 Prozent der Länder eine Politik der Geburtenbeschränkung, während 36 Prozent Familienplanungsprogramme aus nicht-demographischen Gründen fördern. Das in Afrika am häufigsten gehörte Argument ist die Überzeugung, daß der Kontinent als Ganzer in den meisten Ländern unterbevölkert ist. Ein Drängen von außen, den Zuwachs zu verringern, stößt oft auf stark emotionalen Widerstand: Das Wort Genozid (Völkermord) wird in diesem Zusammenhang gern gebraucht. Viele französisch sprechende Länder haben noch immer eine stark geburtenfreundliche Gesetzgebung, ein Erbe der Franzosen, die ihre heimische Geburtenpolitik auch in Afrika verbreiteten. In Kamerun z. B. ist der Verkauf von Verhütungsmitteln und die Propaganda für sie noch immer offiziell verboten.

Aggiornamento der katholischen Lehre

Die Enzyklika „Humanae Vitae" erschien in einem Augenblick, als im katholischen Denken ein deutlicher Wandel hinsichtlich der Unerlaubtheit von Verhütungsmitteln vor sich ging. Die Enzyklika schlug denn auch wie eine Bombe ein und verursachte viel Verwirrung. Hirtenbriefe von fünf europäischen Bischofskonferenzen ermöglichten jedoch den Katholiken, sich auf das persönliche Gewissen zu berufen. Damit eröffneten sie *faktisch* den meisten wieder den Weg zu größerer Freiheit in der Wahl der Mittel zur Geburtenbeschränkung. Merkwürdig genug aber schwiegen die Bischöfe in den Entwicklungsländern. Das hat unter anderem wohl auch darin seinen Grund, weil in diesen Ländern nur eine ganz dünne Oberschicht Familienplanung praktiziert. Erst 1972 äußerten sich die indonesischen Bischöfe ähnlich wie die europäischen. Sie gaben auch eine positive Antwort auf die Frage, ob katholische Institute für Gesundheitsfürsorge an der Aufklärungskampagne der Regierung zur Familienplanung mitwirken dürften.

Die mexikanischen Bischöfe schrieben nach dem Erscheinen von „Humanae Vitae" einen zustimmenden Brief, der sich überdies völlig mit den Auffassungen des damaligen Präsidenten und seiner Regierung deckte. Als sich 1972 der Standpunkt der Regierung rasch geändert hatte und vor allem die katholische Intelligenz viel Kritik an „Humanae

Vitae" und am Brief der Bischöfe übte, veröffentlichten die Bischöfe eine neue, sehr aufgeschlossene Erklärung, die das Recht auf persönliche Gewissensentscheidung anerkannte.

Schon hieraus erhellt, daß die strikte und einseitige Auslegung von „Humanae Vitae", wonach der Gebrauch von Verhütungsmitteln immer sündhaft sei, nicht haltbar ist. Mehrere Meinungen erweisen sich als möglich und werden auch vertreten. Neben einer strikten Interpretation der Enzyklika sind zumindest zwei Auffassungen möglich.

Die erste kann man als den *pastoralen* Standpunkt bezeichnen. Hier geht man davon aus, daß Verhütung in sich selbst betrachtet unerlaubt, ein Übel ist, daß aber dieses Übel gegen andere Übel abgewogen werden muß. Auch die Bedrohung der Gesundheit der Ehefrau ist ein Übel, desgleichen die Gefährdung der ehelichen Liebe, ebenso, wenn man Kindern das Leben schenkt, die man nicht genügend erziehen kann, und schließlich der Schaden, den man einer Gemeinschaft zufügt, die mit ernsten Bevölkerungsproblemen zu ringen hat. Wenn periodische oder völlige Enthaltsamkeit in solchen Umständen versagen, können Verhütungsmittel als das geringere Übel erlaubt sein. Diese Einstellung kann einzelnen Personen in Gewissensnot helfen, aber sie bildet keine Basis für eine mutige und realistische Erörterung des ernsten und drängenden Bevölkerungsproblems.

Den zweiten Standpunkt könnte man den *theologischen* nennen. Ihn vertritt eine große und zunehmende Zahl von Moraltheologen. Sie weisen darauf hin, daß die Enzykliken „Casti Connubii" (1930) und „Humanae Vitae" eine hohe Autorität besitzen, aber nicht die einzigen Quellen sittlicher Normen in der Kirche darstellen. Auch das Zweite Vatikanum (mit der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes"), die Erklärungen vieler Bischofskonferenzen, die Meinungen der Theologen, medizinische und soziale Fachleute sowie die Gewissensüberzeugung der Eheleute sind Fundstellen sittlicher Einsichten.

Vom Inhalt her widersprechen diese Theologen dem Ausgangspunkt von „Humanae Vitae": einer statischen Auffassung des Naturgesetzes. Im Hinblick auf die Dynamik und die Verflechtung von Familie und Gesellschaft kann nicht mehr mit soviel Nachdruck betont werden, daß jeder einzelne geschlechtliche Akt auf die Fortpflanzung ausgerichtet sein müsse. Periodische Enthaltsamkeit ist ein Mittel gegen ungehemmte Fortpflanzung; wenn aber diese Methode in Fällen begründeter und dringender menschlicher Not von Familie und Gesellschaft nicht ausreicht, muß man nach anderen Verhütungsmitteln ausschauen. Ein solches Handeln muß nicht als ein kleineres Übel betrachtet werden, sondern als die beste Lösung eines Wertkonflikts. Diesen Konflikt können nur die Eheleute selbst lösen. Deshalb muß die Wahl der Gewissensentscheidung ihnen überlassen werden. Dabei sollen sie nicht nur den Konflikt der Werte in bezug auf ihre Familie allein, sondern auch den Wertkonflikt zwischen Allgemeinwohl und der Familie berücksichtigen. Die Moralisten könnten ihnen dabei durch eine bessere Integrierung von sozialer und sexueller Moral helfen.

In der Praxis der Geburtenbeschränkung spielen *Abtreibung* und *Sterilisation* eine große Rolle. Es ist klar, daß die Kirche beide als Mittel der Bevölkerungspolitik ab-

lehnt. Weniger klar ist, wie sich die Kirche dort verhalten soll, wo die Regierung die Abtreibung nicht in jedem Fall als Verbrechen verfolgen will und die freiwillige Sterilisation propagiert. Darauf wollen wir nicht eingehen, da dies hier weniger von Bedeutung ist. Für unser Thema liegt das Problem darin, daß die Katholiken in ihrer Stellungnahme zum Bevölkerungsproblem gehemmt sind, solange sie das nächstliegende Mittel ablehnen, nämlich die Geburtenbeschränkung auch mit künstlichen Mitteln. Fällt diese Schwierigkeit weg, kann man eine sehr positive Haltung einnehmen, auch wenn man sich gegen Abtreibung und (erzwungene) Sterilisierung wendet. Eine aufrichtige Mitwirkung an Programmen zur Geburtenbeschränkung macht nicht nur die Abtreibung und die Sterilisierung weniger nötig, auch der Widerstand gegen solche Praktiken wird glaubwürdiger.

Aggiornamento der katholischen Praxis

Ein Wandel in den Auffassungen über die Erlaubtheit der Verhütung ist zwar eine notwendige, aber noch keine ausreichende Vorbereitung für eine positive Einstellung der Katholiken zum Bevölkerungsproblem. Die Kirche muß auch alle ihre Möglichkeiten ausschöpfen, um den Prozeß der Bewußtwerdung des Ernstes des Bevölkerungsproblems in Gang zu setzen.

Die mächtige *Erziehungsorganisation,* über die die Kirche verfügt, könnte dazu das vornehmste Instrument sein. Erziehung zu sozialer Verantwortung muß in jeden Unterricht aufgenommen werden, und „population education", die die Vereinten Nationen anstreben, kann in jeden Lehrplan eingebaut werden. Neben Information über Tatsachen und Probleme des Bevölkerungswachstums versucht „population education" auch zu einer richtigen Einstellung in bezug auf gesunde und verantwortbare Familiengröße zu führen, indem sie Verständnis weckt für die sozialen und demographischen Folgen der Entscheidungen der einzelnen wie der Familie im Bereich der Fortpflanzung. Um dies zu ermöglichen, muß der Ausbildung des Lehrpersonals viel Aufmerksamkeit gewidmet werden. Man muß ihnen die nötigen Lehrmittel verschaffen. Auch die soziale Ausbildung des künftigen Priesters muß verstärkt werden.

Die katholischen Universitäten sollen sich in Lehre und Forschung viel mehr den Bevölkerungsproblemen widmen. An vielen Universitäten fehlt noch ein Lehrstuhl für Demographie. Die Universitäten könnten dann auch Kurse für Mitarbeiter im Bereich der Bevölkerungs- und Familienprobleme durchführen.

Neben den katholischen Schulen gibt es viele kirchliche Einrichtungen, die Möglichkeiten einer Erziehung zu sozialer Verantwortung und verantwortlicher Elternschaft bieten: Erwachsenenbildung, „community development" und Jugendwerke. Auch die Predigt muß von verantwortlicher Elternschaft sprechen. Eheunterricht und Ehebegleitung bilden eine günstige Gelegenheit, um verantwortliche Elternschaft in den Rahmen sozialer Verantwortung zu stellen.

Neben dem Erziehungswesen hat die Kirche, besonders in den Entwicklungsländern, großen Einfluß auf dem Gebiet der *Gesundheitsfürsorge*. Die erfolgreiche Tätigkeit auf medizinischem Gebiet führte zu der sehr erwünschten Senkung der Sterbeziffer, aber auch – unvermeidlich – zu einer Verschärfung des Bevölkerungsproblems. Deshalb hat die kirchliche Gesundheitsfürsorge auch eine besondere Verantwortung für die Verringerung der Geburtenzahl. Sie ist dazu zudem besser ausgerüstet als jede andere Einrichtung.

Einer der wirksamsten Wege, um verantwortliche Elternschaft zu fördern, ist die *Emanzipation der Frau*. Die katholische Gemeinschaft kann hierzu in vielfacher Weise beitragen: durch besseren Unterricht für Mädchen und Frauen, durch Förderung von Teilnahme der Frauen am ökonomischen, sozialen, kulturellen und religiösen Leben, durch Ablehnung jeder Diskriminierung der Frauen und durch Bemühungen, das Mindestalter der Frauen für die Ehe in vielen Entwicklungsländern heraufzusetzen. Das Jahr 1975 wurde von den Vereinten Nationen zum Jahr der Frau ausgerufen: die Kirche sollte dazu einen wichtigen Beitrag liefern.

Das Problem der Umwelt und des begrenzten Vorrats an Grundstoffen zieht nicht nur dem Bevölkerungswachstum Grenzen, sondern noch mehr dem *Konsumniveau* der entwickelten Länder. Wenn wir uns vergegenwärtigen, daß der Verbrauch der reichsten 10 Prozent der Weltbevölkerung 33mal so hoch ist wie der Verbrauch der ärmsten 10 Prozent, dann wird klar, daß die wohlhabenden Länder bereit sein müssen, ihr nationales Einkommen und das Wachstum des persönlichen Einkommens ihrer Bürger einzuschränken. Im Hinblick auf die abnehmenden natürlichen Hilfsquellen und deren äußerst ungleiche Verteilung müssen die Bewohner der entwickelten Länder (und die Reichen in den Entwicklungsländern) ihren Konsum anders abwägen, denn sie sind sowohl für ihre eigene Zukunft wie für die Massen anderswo in der Welt verantwortlich.

Es ist höchst notwendig, daß die Kirche hier ihre prophetische Rolle begreift. Auch wenn ihre Botschaft keineswegs willkommen ist, so muß sie doch mit Nachdruck darauf hinweisen, daß Überkonsum (das Verlangen nach immer mehr Konsum und die Verschwendung von Grundstoffen) ein Übel ist, das durch eine einfachere Lebensweise bekämpft werden muß. Jeder einzelne muß dazu ermuntert werden, Schritt für Schritt den eigenen Lebensstil zu ändern und sich selbst, in der Familie oder in Gruppen diesen Fragen nach einem konsequenten Christsein angesichts der Weltprobleme zu stellen. Die erlösende Botschaft des Evangeliums lautet vor allem: Füreinander sorgen, verzichten und teilen (to care, spare and share).

Schließlich ist das Bevölkerungsproblem nur ein Teil des *Entwicklungsproblems*. Darum müssen die Katholiken alle Programme voll unterstützen, die die Erhöhung des Lebensstandards in den Entwicklungsländern zum Ziel haben, und eine gleichmäßigere Verteilung von Wohlfahrt, Einkommen, Bildung, Prestige und Macht erreichen wollen. Sie müssen auch bereit sein, dabei die eigene bevorrechtete Position aufzugeben.

Bernhard Stoeckle OSB

Christliche Verantwortung und Umweltfragen

Es ist noch gar nicht so lange her, da in der Theologie, vor allem jedoch in der theologischen Ethik, viel von Weltoffenheit, Weltzugewandtheit und Weltbejahung die Rede war. Man wurde in Ausfaltung dieser Themen nicht müde, die mangelnde Betreuung der welthaften Anliegen durch die überkommene christliche Unterweisung an den Pranger zu stellen, mit Weltflucht und Weltabgewandtheit aufzuräumen und das Image des Christenmenschen mit den Elementen weltfreundlicher Verhaltensweisen aufzuhellen und sympathischer zu machen. Bei diesem Bemühen konnte es nicht ausbleiben, daß der Akzent der einschlägigen Darlegungen und Unterweisungen auf der Freiheit lag, der sich der Christ im Umgang mit der Schöpfung und im Gebrauch der natürlichen Werte erfreuen dürfe. In der Vorstellung vieler Christen schlug sich das alles nicht zuletzt in der Überzeugung nieder, daß nicht Verzicht, sondern Aneignung und Integration der entscheidende Imperativ sei, den es in der Auseinandersetzung und Begegnung mit der Welt zu befolgen gelte.

Sicherlich trug dieses massive Bestreben zu einer theologischen Rehabilitierung der Welt einem berechtigten Anliegen Rechnung. Es ist ja kein Geheimnis, daß in der Befassung mit den welthaften Wirklichkeiten die christliche Geschichte nicht zuletzt aufgrund dualistischer und spiritualistischer Vorbelichtung ein erhebliches Maß an Ungeschicklichkeit und Unvermögen vorzuweisen hat.

Ein neues Kapitel der „Theologie der Welt"

Ohne das Verdienst der von der „Theologie der Welt" vorgenommenen Korrekturen schmälern zu wollen, ist es doch an der Zeit, so etwas wie ein „Nachtragskapitel" zu liefern. Die Notwendigkeit dazu machen die gegenwärtig sehr lebhaft gewordenen Diskussionen um die „Umwelt" bzw. „Mitwelt" des Menschen sichtbar: Sie münden ziemlich einhellig in der Anforderung an den Menschen, nicht weiter mehr derart unbedacht und disziplinlos mit seiner Welt umzugehen, sondern mit aller Entschiedenheit für den Bestand und Erhalt jener geschöpflich-naturhaften Gegebenheiten einzutreten, welche garantieren und gewährleisten, daß die Welt heute und morgen für den Menschen „lebbar" bleibt. Damit erscheint Weltbejahung in einem neuen Licht: vorzüglich als Appell zum Verzicht auf Maßnahmen und Manipulationen, welche geeignet sind, unsere Welt in den Zustand eines ausgeplünderten und toten Planeten zu manövrieren. Christliche Verantwortung wäre gut beraten, sich dieses Anliegens gezielt

und offen anzunehmen, und die theologische Ethik ihrerseits wird, wenn sie wirklich zeitgemäß sein will, nicht umhinkönnen, die für den Christen in dieser Hinsicht anstehenden Verbindlichkeiten eingehend und sorgfältig zu reflektieren.

Allerdings dürfte es der theologischen Ethik nicht ganz leichtfallen, ein derart in die Zone heftiger, ja leidenschaftlicher Erörterungen geratenes Thema wie das der Umweltfrage anzupacken, in den Gang der schon laufenden Erörterungen sich einzuschalten und nach gründlicher Vergewisserung eine klare Position zu beziehen, was im letzten doch bedeutet: eine überzeugende Stellungnahme abzugeben. Mit einer Reihe von Schwierigkeiten ist zu rechnen.

Da ist einmal die auf weite Strecken hin doch sehr emotionell aufgeheizte Polarisation der Standpunkte. Sie bringt die Gefahr mit sich, daß die Auskunft des Theologen möglicherweise von dieser oder jener Partei oder Gruppe vorschnell vereinnahmt und damit unversehens zum Aushängeschild entweder harter industrieller Zielsetzungen und kommerzieller Interessen oder sektiererischer Naturschwärmerei wird. Wie ernst in dieser Hinsicht die Dinge in der Tat liegen, zeigt nicht zuletzt die für den neuzeitlichen Menschen typisch gewordene zwiespältige Einstellung zur Natur: Auf der einen Seite ist ein überaus gewalttätiger Umgang mit dem komplizierten System der natürlichen Umwelt zu erkennen, was sich insbesondere in einer bedenkenlosen Zerstörung des ökologischen Gleichgewichts im Naturhaushalt zu erkennen gibt. Unter dieser Rücksicht kann man durchaus von einer tiefgehenden Entfremdung des Menschen von der Natur sprechen. Andererseits aber begegnet vorwiegend in kleinen Kreisen, aber doch überaus lautstark, eine lebensfremd und geschichtslos anmutende Verhimmelung der Natur.

Dazu kommt ein weiteres: Wie man sich leicht überzeugen kann, gehen selbst unter durchaus soliden und verlässigen Naturwissenschaftlern die Meinungen erheblich auseinander, sobald die Frage aufgeworfen wird, welche von den technischen Errungenschaften und Produkten die Umwelt des Menschen und so den Menschen selbst in unzumutbarer Weise belasten und darum nicht zu verantworten sind. Für einen mit der jeweiligen Materie nur wenig Vertrauten ist es äußerst schwierig, sich in dieser Hinsicht ein abgewogenes Urteil zu bilden, zumal das wissenschaftliche Für und Wider derart ausgeufert ist, daß auch bei bestem Einsatz ein Überblick kaum noch gewonnen werden kann. Erschwerend wirkt sich zudem die merkwürdig pessimistisch getönte Einstellung selbst prominenter Wissenschaftler aus. So weiß man etwa von M. Born, daß er gegen Naturwissenschaft und Technik den Vorwurf erhebt, sie hätten die sittlichen Grundlagen der Zivilisation vielleicht auf immer zerstört.

Man kann es dem Theologen nicht verargen, wenn er gerade gegenüber solch düster gehaltenen Diagnosen und Prognosen wie auch gegenüber wissenschaftlich formulierten Weltuntergangsprophezeiungen instinktiv auf Distanz geht: Er möchte nicht in den zu früheren Zeiten vielfach begangenen Fehler zurückfallen, technische Erfindungen nur deswegen, weil sie im Augenblick neu und ungewohnt erscheinen, als gefahrvoll zu verketzern. Mit vorschnellen Vetos gegen den Fortschritt, die später ausdrücklich oder

stillschweigend dementiert werden müssen, hat die Theologie schon manch bittere Erfahrung eingesammelt. Nicht weniges von dem, was zu Anfang das Schlimmste befürchten ließ, hat sich später als durchaus segensreich für den Menschen herausgestellt.

Ungeachtet dieser Schwierigkeiten hat sich der Theologe darüber klar zu sein, daß er in Sachen Umwelt zu einer Auskunft gefordert ist. Das wird von ihm auch erwartet. Es sind nicht zuletzt die Naturwissenschaftler selbst, die ein solches Desiderat offen zum Ausdruck bringen[1]. Viele von ihnen bezichtigen zudem die Kirchen einer „unkritischen Weitergabe des Wortes ‚Macht euch die Erde untertan' in einer Zeit, da nicht mehr Unterwerfung, sondern Schutz und Respektierung der Natur zu predigen sei" [2].

Unzulänglichkeiten moderner Theologie

Mit der Einsicht von der Notwendigkeit einer theologischen Analyse des Umweltproblems ist es jedoch noch nicht getan. Es muß auch gesehen und anerkannt werden, daß aufgrund ihrer Ausrichtung und Interessenbereiche die moderne Theologie gar keinen richtigen Zugang zu der Erfassung der Umweltanliegen gewinnen konnte. Das geht vor allem auf das Konto jener Theologie der Mitmenschlichkeit, welche die christliche Verantwortung einseitig auf die Verbindlichkeiten konzentrierte, die gegenüber dem anderen Menschen wahrzunehmen sind. Das hatte zur Folge, daß das Verhältnis des Menschen zu der übrigen nichtmenschlichen Schöpfung nahezu völlig ausgeblendet und so getan wurde, als sei die Welt bereits in Ordnung, wenn der Mensch zu seinem Mitmenschen sich recht verhält. Nicht unerheblich hat zu dieser Sichtbeschränkung auch die Auffassung beigetragen, daß allein in der Begegnung mit dem Mitmenschen Gott angetroffen werde. Damit mußte die nichtmenschliche Welt als theologisch bedeutungslos ausfallen. Kam in einem solch theologischen Klima dann doch einmal die Rede auf die „Liebe zur Natur", so wurde einem mitleidsvoll bedeutet, daß man die biblische Botschaft nicht begriffen habe und zu den unverbesserlichen, christlich suspekten Romantikern gehöre. Daß Liebe zur Natur etwas mit Liebe zum Menschen zu tun haben könnte und Liebe zum Menschen ohne Liebe zur Natur eine unvollständige Sache sei, blieb völlig außerhalb jeder Überlegung.

Gleiches ist zu sagen von den theologischen Positionen, die im Schlepptau sozialer Utopien und soziologischer Analysen ihr Augenmerk auf die Veränderung der Strukturen und der gesellschaftlichen Verhältnisse als dem Allheilmittel menschlicher Nöte gerichtet halten. Die ihnen zugrunde liegende Sicht des Menschen als „homo sociologicus" verdrängte die alte und heute eben wieder anzumahnende Erfassung des Menschen als „animal rationale" bzw. als „homo biologicus". Es will aufs ganze gesehen doch scheinen, daß sowohl Mitmenschlichkeits- wie Gesellschaftstheologie einem

[1] P. Erbrich, in: Orientierung 36 (1972) 236.

[2] N. Lohfink, Macht euch die Erde untertan?, in: Orientierung 38 (1974) 137; vgl. auch ders., Die Priesterschrift und die Grenzen des Wachstums, in dieser Zschr. 192 (1974) 435–450.

idealistischen Menschenverständnis verpflichtet sind und eben deshalb sich untauglich erweisen, den engen Verbund von Mensch und Schöpfung als theologisch und anthropologisch bedeutsam zu registrieren.

Vielleicht hätten sich jedoch die genannten Einseitigkeiten moderner Theologie nicht derart negativ auf die Bewältigung des Mensch-Welt-Verhältnisses auswirken können, wenn man zeitiger gegen jene unglückliche Auslegung des Schöpfungsauftrags „Macht euch die Erde untertan" zu Feld gezogen wäre, derzufolge der Mensch als Herr und Krone der Schöpfung gegenüber dem gesamten lebendigen und unlebendigen Inventar des Kosmos in den Rang eines absoluten Souveräns gesetzt sei und mit ihm nach Gutdünken und Beliebigkeit verfahren könne[3]. Davon wird noch die Rede sein.

Idee und Realität des „Fortschritts"

Die neuzeitliche Idee des Fortschritts ist von dem erhabenen Anspruch getragen, in besonderer Weise Selbstdarstellung der vom Menschen errungenen Autonomie zu sein und in dieser ihrer Repräsentanz „die Freiheit aller zu ermöglichen und zu garantieren"[4]. Sie glaubt sich deshalb auch bestens dafür ausgewiesen, alle noch vorhandenen Zwänge und Unfreiheiten Zug um Zug abbauen und aus der Welt schaffen zu können. Ihre wohl spezifischste Kristallisation hat diese Idee in der modernen Naturwissenschaft und Technik gefunden. Deren Leistungen für die Verbesserung der menschlichen Verhältnisse scheinen in der Tat den Fortschrittsgedanken ins Recht zu setzen.

Neuerdings freilich beginnt man zu bemerken, daß all diese Gewinne mit Verlusten einschneidender Art erkauft worden sind. Vor allem jedoch drängt sich die Frage auf, ob denn nicht der Fortschritt sich gegenüber dem Menschen zu einer Art Selbstläufer entwickelt hat und dies in einer Weise, daß er für den Menschen zu einer heteronomen, seine Freiheit behindernden Zumutung geworden ist. Man muß gewiß nicht im Denksystem eines H. Marcuse befangen sein, um die Berechtigung dieser Überlegung zu erspüren. Es sind durchaus nüchterne Beobachtungen, welche darauf hindeuten, daß gerade der wissenschaftliche und technische Fortschritt nicht weiter mehr als Ausdruck menschlicher Freiheit und Ermöglichung größerer Freiheit für den Menschen beurteilt werden kann: Seine Dynamik gibt sich zunehmend als die einer irrationalen Zwanghaftigkeit zu erkennen und unterstellt den Menschen dem Diktat eines Müssens, demgegenüber sich menschliche Freiheit und Würde kaum noch zu behaupten vermögen. Vor solcher Übermächtigung bleibt nur noch die Kapitulation im Sinn des Mit- und Hinterherlaufens. Widersinnig, ja verhängnisvoll erscheint jeder Versuch des Widerstands oder der Rebellion. Der Mensch droht in den Sog seiner eigenen Werke zu geraten.

[3] Vgl. dazu C. Amery, Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums (Hamburg 1972).

[4] L. Oeing-Hanhoff, Art. Fortschritt, in: Handbuch Philosophischer Grundbegriffe, Bd. 2, 475.

Um es aber nicht bei bloßen, ungedeckten Behauptungen bewenden zu lassen: Nach Auskunft von E. F. Schumacher besteht das Elend des heutigen orthodoxen Wirtschaftsdenkens darin, daß es im Ansatz „von Güterproduktion und Profitstreben ausgeht und deshalb außerstande ist, den Weg zum Menschen zu finden“ [5]. Es operiert am Menschen vorbei, indem es ihm als notwendig und unentbehrlich suggeriert, was er im Grund gar nicht nötig hat. Durch solch künstliche Bedürfniserweckung wird die psychische Situation des Menschen einem außerordentlichen Streß ausgesetzt: dem gierigen Auslangen nach den Gütern des Konsums, der Unersättlichkeit und Maßlosigkeit. Ähnlich verhält es sich mit der technisch-industriellen Expansion insgesamt [6]. Sie erpreßt den Menschen zur Anpassung, wobei angesichts des Tempos und des Grades ihrer Beschleunigung die Fähigkeit des Menschen zum Mithalten nahezu erschöpft sein dürfte. Wie A. Toffler [7] aufgezeigt hat, sieht sich der Mensch nicht mehr imstande, mit den pausenlos ihm zugemuteten Veränderungen noch Schritt zu halten.

Die Überwältigung des Menschen durch den zwar von ihm selbst initiierten, aber ihm nunmehr weitgehend entglittenen Fortschritt hat auf die mehr grundsätzlichen Folgen hin besehen ein Zweifaches beschert: Was den Menschen selbst betrifft, so steht zu befürchten, daß er nicht weiter mehr Herr seines eigenen Schicksals ist und die Werke, die er zu seiner eigenen Entlastung geschaffen hat, ihm über den Kopf wachsen und ihn zu erdrücken drohen. Es scheint ihm nämlich kaum noch möglich zu sein, haltzumachen, bei sich selbst verweilen zu können, darauf zu achten, was in der weiten und tiefen Welt seiner Psyche vor sich geht, verstanden und angenommen werden will. Das Verhängnis, zum bloßen Statisten des Fortschritts degradiert zu werden, ist bestürzend nahegekommen. Gerade darin zeigt sich das Makabre der derzeitigen Situation: Die Menschheit hat es zwar vermocht, die Sklaverei als menschenunwürdiges Abhängigkeitsverhältnis bestimmter Gruppen von anderen privilegierten Schichten abzuschaffen, aber nunmehr steht sie kurz davor, als ganze der anonymen Sklaverei der technischen Diktatur anheimzufallen.

Aber nicht nur der Mensch für sich wird zum Opfer seiner Machwerke. Auch die Natur, in der der Mensch lebt, von der er lebt und ohne die er nicht leben kann, treibt einem gefährlichen Krisenzustand entgegen: Bereits ist ein Erhebliches von jenem Kapital verschleudert, das die lebende Welt um uns Menschen herum bereitstellt. So können die Verheerungen, welche die technische Entwicklung mit ihren chemischen Overkill-Kapazitäten in den verschiedenen Bereichen der Natur angerichtet hat, schon sehr bald zu einer ökologischen Katastrophe führen.

Das zeigt sich besonders deutlich an den Problemen, die mit der „friedlichen“ Nutzung der Atom- bzw. Kernenergie aufgeworfen werden. Zwar weist man zur Beruhigung gerne darauf hin, daß dieses Potential die sicherste und sauberste Methode der Energieproduktion gegenüber jeder anderen Alternative sei; es wird auch beteuert, daß

[5] E. F. Schumacher, Es geht auch anders. Jenseits des Wachstums (München 1974) 232.
[6] Ebd. 143.
[7] Der Zukunftsschock (Bern 1970) 261.

hinreichende Sicherheitsvorkehrungen bestehen, um den Betrieb von Kernreaktoren störungsfrei und umweltfreundlich zu halten. Nach Ansicht kompetenter Wissenschaftler sind jedoch diese und ähnlich gehaltene Auskünfte höchst leichtfertig[8]. Davon abgesehen, daß die gegenwärtig bestehenden Sicherheitsvorkehrungen keineswegs als perfekt bezeichnet werden können, erweist sich „die mit großem Aufwand genährte Hoffnung, der wissenschaftlich-technische Fortschritt würde alle schädlichen Nebenwirkungen unserer Zivilisation in einem darauffolgenden Entwicklungsstadium überwinden ... als gefährliche Illusion".

Als besonders schwerwiegend ist jedoch die Tatsache zu beurteilen, daß man bei der Linderung der akuten Symptome der Umweltkrise vielfach bereit ist, leichtfertig Alternativen zu akzeptieren, „wenn deren Schadeffekte nur weit genug in der Zukunft liegen". Mag auf diese Weise die Kernenergie kurzfristig eine Bedeutung erlangen, so kann doch die Zerstörung der Ökosysteme den Langzeitfolgen der radioaktiven Verseuchung zuvorkommen. „Bleibt die Frage bestehen, wann die menschliche Restpopulation auf der irreversibel radioaktiv verseuchten Erde zusammenbricht."[9]

In der Welt von heute ist die technische Machbarkeit und Durchführbarkeit das entscheidende, mitunter sogar einzige Kriterium für die Unternehmungen des Menschen geworden. „Können" als bedingter und neutraler Ausdruck für das Machbare wird nämlich in der Regel so verstanden, als ob es auch ein Sollen, ein Tundürfen, somit auch eine imperative Handlungsanweisung zum Ausdruck bringe[10]. „Können" hat auf diese Weise das „Sollen" zu implizieren und zu ersetzen begonnen. Machbarkeit erscheint damit als etwas in sich Berechtigtes. Von daher ist denn auch zu verstehen, daß man von technischen Mitteln Gebrauch nur deshalb macht, weil es sie gibt. Die Tatsache ihres Vorhandenseins gilt als Grund und Erlaubnis genug, sich ihrer zu bedienen. Unter dem Einfluß solch funktionalen Lebensstils findet man schließlich den Gedanken absurd, auf technische Möglichkeiten zu verzichten, wenn mit ihnen etwas mehr äußere Verangenehmung des Lebens erreicht werden kann.

So wird das strategische Konzept der Machbarkeit zu einem unbedingt normativen Anspruch erhoben und dies mit dem Ergebnis, daß alles, was in der technischen Realität als Möglichkeit angelegt ist, auch verwirklicht werden soll. Demgegenüber muß die

[8] Vgl. die eindrucksvollen Darlegungen bei P. Weish – E. Gruber, Atomenergie und Umweltsituation (Frankfurt 1973); die folgenden Zitate S. 66.

[9] Ebd. Vgl. zum Ganzen auch: K. Klasing, Apokalypse auf Raten (München 1971) 159 ff., wo besonders auf die Schwierigkeiten nuklearer Abfallbeseitigung eingegangen wird: „Schon beim normalen Reaktorbetrieb fällt Radioaktivität in keineswegs gleichgültiger Menge ab, und es ist bekannt, wie und was diese stumme, unsichtbare Kraft wirkt"; ebenso P. Weish, Strahlenrisiko bei 5 rem in 30 Jahren, in: Umschau 73 (1973) 641: „Die Ansicht, daß die stark wachsende Nuklearindustrie die Menschheit nur mit einem Prozent natürlicher Untergrundstrahlung belasten wird und das zusätzliche Strahlenrisiko unberücksichtigt bleiben kann, muß jedem, der sich kritisch mit diesem Problemkomplex auseinanderzusetzen hat, unrealistisch erscheinen"; des weiteren: G. Breuer, Erhöhte Krebsgefahr in der Umgebung von Atomkraftwerken?, in: Wissenschaftliche Rundschau 27 (1974) 32, 154 f.; K. Steinbuch, Mensch–Technik–Zukunft (Stuttgart 1971) 105 f.

[10] St. Anderson, Die Zukunft der menschlichen Umwelt (Freiburg 1971) 186 f.

Überlegung, ob nicht gegebenenfalls das Machbare nicht gemacht werden darf, vom Ansatz her als deplaziert erscheinen. Wird gleichwohl auf die Ausführung von Machbarem verzichtet, so geschieht das lediglich aus Gründen der Opportunität oder Rentabilität. Es gibt wohl keinen deutlicheren Hinweis auf die Abwesenheit eines die technische Funktionalität transzendierenden Menschenbilds als eben die Erhebung des Machbaren zur Handlungsnorm. Im übrigen ist diese Auffassung, die Welt könne durch die auf materielle Veränderung abzielende Tätigkeit, also durch technisches Machen, menschlicher gestaltet werden, gemeinsames Gut sowohl der bürgerlichen wie der marxistischen Weltanschauung. Das erklärt, weshalb sie derart fest und unangefochten im Sattel sitzt.

Perspektiven sittlicher Verantwortung

Vor allem wird man sich aus dem Kopf zu schlagen haben, daß für uns Menschen von heute so etwas wie ein radikales Zurück in die vortechnische Welt, in einen paradiesischen Naturzustand möglich oder gar wünschenswert wäre[11]. Es ist zwar nicht zu bestreiten und in gewissem Maß auch verstehbar, daß sich der unter die Heteronomie des technisch-zivilisatorischen Systems geratene Mensch für derlei Anwandlungen einer Rücksiedlung anfällig zeigt, aber es wäre illusionär und völlig wirklichkeitsfremd, wollte man aus diesen Impulsen ein Leitbild konstruieren. Wir müssen erkennen, daß wir ohne Technik nicht (mehr) leben können. Was uns abgefordert wird, ist, mit der Technik vernünftig zu leben.

Desgleichen undurchführbar ist der Vorschlag, den Status quo der technischen Entwicklung einzufrieren. Ein derartiges „Bis hierher und nicht weiter", das auch von einigen ernst zu nehmenden Wissenschaftlern ins Auge gefaßt wird, würde das menschliche Dasein einer Zerreißprobe ersten Ranges aussetzen, davon abgesehen, daß die psychische Konstitution des Menschen bei diesem Programm nicht mithalten könnte.

Vielerorts kann man nun demgegenüber der Ansicht begegnen, die Schädigungen, welche Mensch und Kosmos durch den technischen Fortschritt derzeit noch erfahren oder gewärtigen müssen, ließen sich im wahrsten Sinn des Wortes aus der Welt schaffen, so nur hinreichende Sicherheitsvorkehrungen getroffen werden. Gewiß wird niemand in Abrede stellen, daß auf entsprechende Schutzvorkehrungen technisch-apparativer Art nicht verzichtet werden kann, insbesondere dort nicht, wo im Gefolge der technischen Entwicklung und Expansion mit negativen Auswirkungen auf das Leben zu rechnen ist. Aber es wäre doch ein Zeichen von Naivität, dem Funktionieren solcher Einrichtungen und Maßnahmen blindlings zu vertrauen.

Wie sehr in dieser Hinsicht ein Vorbehalt angebracht ist, zeigen die Sicherheitseinrichtungen, die bei der Verwendung, Beförderung, Aufarbeitung und Lagerung

[11] Vgl. G. Mann, Wie sicher können wir unsere Zukunft planen, in: Süddeutsche Zeitung, Nr. 153, 1974; ähnlich auch L. Oeing-Hanhoff, a. a. O. 478.

radioaktiven Materials zum Schutz des Menschen und seiner Umwelt bemüht werden. Man muß sich darüber klar sein, daß alle einschlägigen Vorkehrungen, mögen sie an sich nahezu perfekt sein, nur unter der einen Voraussetzung die in sie gesetzten Erwartungen erfüllen: daß der Mensch, der sich als ihr Herr und Erfinder versteht, sich korrekt und vernünftig verhält, also nicht neurotisch, zerstörungswütig oder sonstwie kurzschlüssig und bösartig reagiert. Mit der Gewährleistung dieser Bedingung scheint es indes nicht zum besten bestellt. Menschliches Verhalten läßt sich nun einmal nicht verlässig kalkulieren. Angesichts der allgemeinen psychischen Situation, in der sich der Mensch von heute befindet, ist die Befürchtung nicht auszuschließen, daß menschliches Versagen wie auch nihilistische Impulse jede noch so geniale Sicherheitsschranke unterlaufen werden. Konkreter gesagt: Gerade die Einrichtungen, die nur unter Aufwand erheblicher Sicherheitsmaßnahmen zu betreiben sind, zeigen gegenüber Sabotage, Erpressung, Terrorismus eine ungedeckte Flanke. So kann niemand dafür garantieren, daß Unbefugte an Plutonium und ähnlich gefährliche Substanzen nicht herankommen.

Überhaupt wird eine realistische Einschätzung der Lage an der Überlegung nicht vorbeikommen, ob denn der Mensch für bestimmte risikobefrachtete Errungenschaften der Technik reif genug ist, ja überhaupt reif genug werden kann. Eines zeigt sich auf jeden Fall: je mehr die Technik voranschreitet und expandiert, um so mehr ist der Mensch zu einer verantwortlichen Zügelung seiner Werke gerufen. Das aber setzt einen hohen Stand des moralischen Bewußtseins voraus. Über einen solchen verfügen wir aber derzeit bestimmt nicht.

Unerläßlichkeit eines idealtypischen und verbindlichen Menschenbilds

So begrüßenswert es auch ist, daß gerade von seiten der heutigen Wissenschaften an die moralische Anstrengung als jene Instanz appelliert wird, welche die Umweltkrise und die Krise des Menschen selbst zu meistern vermag, man muß sich darüber klar sein, daß mit der bloßen Beschwörung der Moralität noch nicht viel geholfen ist. Jeder ernsthafte sittliche Versuch, der Umwelt als Mitwelt gerecht zu werden und durch „Mitweltlichkeit" dem Menschen zu dienen, schlägt fehl, wenn er nicht auf ein verbindliches Zielbild vom Menschen bezogen ist und von diesem Telos her auch motiviert wird[12]. Ein solches Zielbild leistet aber seinen Zweck nur unter der Voraussetzung, daß es im letzten unbedingter Natur ist. Es muß also menschlicher Beliebigkeit und dem Einspruch positiver Wissenschaft entzogen sein. Diesem Postulat aber kann die auf sich gestellte, vorwiegend praktisch-technisch orientierte Vernunft des Menschen nicht genügen. Sie ist überfordert, wenn es um den Aufweis unbedingter und absoluter Verbindlichkeit für den Menschen geht. Wer aber kann dem Menschen diese für ihn unerläßliche Vorgabe zureichen?

[12] Vgl. Schumacher, a. a. O. 232: „Man kann sagen, der Weg zum Menschen wird nicht gefunden, weil es an einem echten und vollständigen Menschenbild fehlt."

Im Blick auf diese Frage sollte gerade der christliche Glaube sich seines Auftrags für unsere Zeit bewußt werden. Er verfügt von Gott her über einen Entwurf des Menschseins, der alle Bedingungen erfüllt, die erforderlich sind, um dem Menschen von heute ein überzeugendes und sachgerechtes Leitbild seiner Selbstverwirklichung an die Hand zu geben. Dieses Menschenbild ist auch in ausgezeichneter Weise dafür ausgewiesen, den Blick auf jene Sinnwerte zu lenken, die als unentbehrliche Kriterien für die Planungen und Handlungen des Menschen für notwendig erachtet werden[13].

Es fehlt in der Tat nicht an Stimmen, welche unter dieser Rücksicht an das Christentum große Erwartungen stellen. Nach R. Maurer habe christlicher Glaube zwar die Technik zu ihren eigenen Möglichkeiten (mit) entbunden, doch könne er und vermutlich nur er allein auch deren inhumanes Ausufern und Überborden rückbinden an jene einzige Macht, welche die Freiheit des Menschen gewährt und auf Dauer bewahrt[14].

Gleich nun, wie man über die Chancen und die Tauglichkeit der christlichen Idee vom Menschen auch denken mag, eines steht außer Frage: Einzig die Bindung an ein idealtypisches Menschenbild schafft den Zugang zu einer wahrhaft verinnerlichten Ethik, die ihre eigenen Kontrollmechanismen hervorbringt und von der G. Urban behauptet, daß sie allein das taugliche Instrument sei, um die anstehenden Probleme zu bewältigen[15].

Sicherlich auch wird die für die Lösung der Umweltfrage eigentlich entscheidende Maxime, nämlich die gesamte wirtschaftlich-technische Entwicklung dem Menschen und seiner Umwelt anzupassen und nicht weiter mehr so zu verfahren, als gelte es, Mensch und Kosmos gewaltsam der Eigengesetzlichkeit des technischen Fortschritts zu überantworten, nur unter Voraussetzung solch meta-empirischer Ausrichtung zu tragen und durchzuhalten sein[16]. Andernfalls wird man vergebens die Priorität humaner Anliegen gegenüber rein wirtschaftlich-kommerziellen Interessen reklamieren.

Gemeinsames Schicksal von Mensch und Natur

In offener Frontstellung zu allen Vereinseitigungen des Menschenbilds, welche durch Überspannung sei es der sozial-gesellschaftlichen oder der personal-innersubjektiven Dimension des Menschen zu der Vorstellung verleiten, als sei der Mensch mehr oder weniger den Bedingungen und Gesetzen, denen der Gesamtbereich des Lebendigen untersteht, enthoben, muß sich der Mensch ernsthaft darauf besinnen, daß er nur im Bund mit der Natur existieren kann, niemals aber und unter keinen Umständen ohne die Natur oder gar gegen sie sein Leben zu behaupten vermag. Aufgrund seiner Leib-

[13] Vgl. Anderson, a. a. O. 194 f.
[14] R. Maurer, Art. Kultur, in: Handbuch Philosophischer Grundbegriffe, Bd. 3, 825 f.
[15] G. Urban, Können wir unsere Zukunft überleben? (München 1973) 187.
[16] Schumacher, a. a. O. 143.

lichkeit ist er in jene so komplexen Zusammenhänge hineinverwoben, die das Leben als biologisch-vitale Gegebenheit ausmachen wie garantieren.

Um sich dieser Einsicht zu stellen und die erforderlichen Konsequenzen daraus zu ziehen, bedarf es wahrhaft keines Mystizismus und keiner schwärmerischen Verklärung der Natur als der „großen Mutter". Viel jedoch vermag zur Befestigung solcher Erkenntnis wiederum die Offenbarung zu leisten. Unbetroffen nämlich von der Feststellung, daß der biblische Schöpfungsglaube Welt und Kosmos entgöttert und damit verdinglicht hat, wird gleichwohl eindeutig genug zum Ausdruck gebracht, daß der Mensch Geschöpf ist wie alle anderen Geschöpfe auch: „Sie sind seine Mitgeschöpfe, er ist nicht ihr Gott."[17] Aufgrund dessen sind denn auch Mensch und nichtmenschliche Kreatur zu einer einzigen Schicksalsgemeinschaft zusammengeschlossen. Was immer deshalb der Mensch dem Kosmos antut, tut er sich selber an, wirkt stets entweder fördernd oder schädigend auf ihn selbst zurück.

Daß dieser Aspekt der innigen Verflechtung von Mensch und Natur im christlichen Ethos nicht die gebührende Aufmerksamkeit fand, liegt vor allem an der geläufigen Auslegung, welche der Auftrag Gottes an den Menschen „Macht euch die Erde untertan" erfahren hat. Diese Weisung wurde – sicher nicht ohne Einfluß des griechischen Techne-Denkens – so verstanden, als sei der Mensch als Krone der Schöpfung gegenüber der gesamten übrigen Kreatur in einen ähnlichen Rang versetzt wie ein Despot alten Stils gegenüber seinen Untertanen: ausgestattet mit der Ermächtigung zu beliebiger Verwendung und Inanspruchnahme.

Diese Auffassung, wonach die nichtmenschliche Kreatur in der nämlichen Weise wie ein Sklave verfügbares Eigentum ihres Herrn und ihm auf Gedeih und Verderb ausgeliefert sei, wird indessen vom Offenbarungszeugnis nicht gedeckt[18]. Was vielmehr der Mensch im Vollzug des Schöpfungsauftrags zu leisten hat, ist eine Domestizierung, nicht aber eine Dezimierung der Kreaturen: eine Organisation von Natur und Welt, welche die Erde zum Haus und zur Heimat des Menschen werden läßt. Diese Zielsetzung wird indes verfehlt, wenn der Mensch mit seiner Mitwelt in einer Weise verfährt, die ihn letztlich der Gefahr aussetzt, daß er auf dieser Welt überhaupt nicht mehr wohnen und sich in ihr nicht mehr als behaust erkennen kann. Ihr kann nur in der Weise entsprochen werden, daß der Mensch sich für das Wohl, das Heilsein und das Gedeihen des ihm Anvertrauten sorgt[19].

Daß geschichtlich gesehen das Verhältnis von Mensch und übriger Schöpfung sich nicht nach dem ursprünglichen Willen Gottes gestaltet hat, sondern von einer tiefgreifenden Verstörung betroffen wurde, wird ebenfalls von der Offenbarung klar herausgestellt. Im 8. Kapitel des Römerbriefs gibt Paulus zu verstehen, daß die innere Zerrüttung, die über den schuldig gewordenen Menschen gekommen ist, die nichtmenschliche Kreatur nicht unberührt ließ, sie vielmehr unmittelbar ins Mitleiden, also in Mitleiden-

[17] J. Moltmann, Der Mensch (Stuttgart 1971) 156.
[18] Vgl. N. Lohfink, Macht euch die Erde untertan?, a. a. O. 137–142.
[19] Vgl. H. Aichelin – G. Liedke, Naturwissenschaft und Theologie (Neukirchen 1974).

schaft gezogen hat: Die gesamte Schöpfung geriet durch das Fehlverhalten des Menschen in eine von ihr gar nicht gewollte, trostlose Situation: in die Lage eines Kranken, der nach Heilung seufzt[20]. Aus der Situation unserer Gegenwart wird man diese Aussagen bestimmt nicht als poetische Übertreibungen bewerten können.

Auftrag für die zukünftige Menschheit

Ohne Zweifel ist eine der Ursachen, die für die Rücksichtslosigkeit des technischen Fortschritts verantwortlich zeichnet, darin zu erkennen, daß die Menschen gerade der hochentwickelten und weitgehend saturierten Länder von einer verhängnisvollen Verkürzung der Zeitperspektive betroffen sind: Ihr Blick ist auffallend verengt auf die bloße Gegenwartszeit, ihre Planungen und Interessen kreisen vornehmlich um das für sie überschaubare Jetzt. Typisch für diese Befangenheit im Präsentismus ist nicht nur die Geschichtsvergessenheit im Sinn einer Ausscheidung der Vergangenheit, sondern auch – und darauf kommt es in unserem Zusammenhang entscheidend an – die Ignorierung der Zukunftszeit und all der damit gegebenen Verbindlichkeiten. Das aber bringt mit sich, daß die Auswirkungen und Folgen einer Handlung, sofern diese erst in der von der Gegenwart noch nicht betroffenen Zukunft zur Geltung kommen, unbedacht bleiben. Zieht man in Betracht, daß mit der Zunahme und Perfektionierung des technischen Potentials auch dessen Metastasen weitreichender geworden sind, muß eine solche Kurzsichtigkeit im Blick auf die kommenden Generationen als außerordentlich verhängnisvoll beurteilt werden.

Die Frage ist also für uns: Können wir es verantworten, daß wir uns Aufwendungen leisten, welche zwar für den kurzfristigen Zeitraum der Gegenwart nützlich und angenehm sind, aber zugleich mit Langzeitwirkungen verbunden sind, unter denen die Nachkommen aller Kalkulation nach leiden werden? Muß uns nicht vielmehr daran liegen, Verzicht zu üben, wenn sich herausstellt, daß anders die Zukunft geschädigt wird?

Wir sind vorderhand noch weit davon entfernt, solchen Überlegungen Raum und Chance zu geben. Es macht vielen unserer Zeitgenossen offenbar nichts aus, „Trauben zu essen", von denen dann den Kindern die „Zähne stumpf" werden. Wie wenig Sensibilität für die Verantwortung besteht, die wir für das Leben der nachfolgenden Generationen tragen, zeigt nicht zuletzt die Beobachtung, daß zwar von Mitmenschlichkeit sehr viel geredet wird, das mitmenschliche Engagement aber nahezu völlig fixiert bleibt auf die Menschen oder Menschengruppen, die sich mit uns im Zeitraum der Gegenwärtigkeit befinden. Es wird nicht gesehen, daß nicht nur der Mensch von heute, sondern auch der Mensch von morgen Anspruch hat auf unsere Mitmenschlichkeit. Der Schutz des ungeborenen Lebens kann nicht allein auf die bereits gezeugten, aber noch

[20] Röm 8, 19; vgl. dazu J. Hemleben, Biologie und Christentum (Stuttgart 1971) 142.

nicht geborenen Menschen eingeschränkt werden. Er ist, so paradox es erscheinen mag, auch auszudehnen auf das noch nicht gezeugte Dasein [21].

Fällige Konkretionen

So unangenehm und ärgerlich es auch von dem gegenwärtig vorherrschenden Lebensgefühl, vor allem jedoch von den steigenden Ansprüchen auf Verbesserung der Verhältnisse aufgenommen werden mag: Es muß um des Menschen und seiner Welt willen die Einsicht an Boden gewinnen, daß nicht alles, was an sich machbar ist oder noch machbar sein wird, auch schon getan werden darf. Das Machbare als solches kann und darf nicht weiter mehr als die entscheidende Legitimation für das Gesollte und Erlaubte betrachtet werden.

Ob etwas Machbares zu realisieren und damit zu verantworten ist oder nicht, muß von einer anderen Ebene als der des technischen Kalküls oder der Rentabilität und des Konkurrenzdenkens her beurteilt und entschieden werden. Es läßt sich unmittelbar nur aus einer Gesamtschau des Menschen erheben. Diese aber übersteigt in jedem Fall das Leistungsvermögen rein empirisch angelegter Wissenschaftlichkeit. Würde demgegenüber dem Machen und Machbaren weiter wie bisher der Rang eines Kriteriums für das ethisch Zulässige eingeräumt, wird nicht zu vermeiden sein, daß der Mensch als Partner menschlichen Tuns zu einem bloßen, verfügbaren und beliebig disponierbaren Ding nivelliert wird. Denn „Machen" hat es im Gegensatz zum Handeln mit dem nur Dinghaften zu tun und ist ohne Rücksicht auf das „Eigenrecht des Mithandelnden" [22]. Es vermag deshalb menschliches Leben im vollgültigen Sinn nicht zu gewährleisten.

Soll der Fortbestand des Menschen nicht leichtfertig aufs Spiel gesetzt werden, ist vor allem und erstrangig Verzicht zu leisten auf Produktionen und Produkte, welche zwar dem Menschen von heute das Leben angenehmer und leichter gestalten, aber durch ihre Fernwirkungen die menschliche Lebensmöglichkeit von morgen in schwerwiegender Weise beeinträchtigen [23]. Die Sicherstellung und Bewahrung menschlicher Integrität auf lange Sicht hat nun einmal den unbedingten Vortritt vor einem präsentisch verengten Wohlbefinden und verfeinerten Lebensgenuß. Es ist also von „allergrößter Bedeutung, daß jetzt nichts geschieht, das sich später als ernste Gefahr herausstellt, wenn eine Korrektur nicht mehr möglich oder extrem kostspielig sein würde" [24]. So fordert unter Bezugnahme auf diesen Grundsatz auch E. F. Schumacher die „sofortige und totale Einstellung gewisser Wahnsinnshandlungen, wie z. B. die Produktion von Plutonium" [25]. Welche Verzichtleistungen man auch im einzelnen aufführen mag, sicher

[21] Vgl. zum Ganzen H. Aichelin – G. Liedke, a. a. O. 73–80.
[22] R. Maurer, a. a. O. 826.
[23] Vgl. H. Bour – T. von Kreybig, Toxikologie und Ethik, in: Zschr. f. evang. Ethik 16 (1972) 163 f.
[24] P. Weish – E. Gruber, a. a. O. 65.
[25] A. a. O. 143.

dürfte sein, daß gerade der Umgang mit der Kernenergie auf keinen Fall mehr derart liberal gehandhabt werden darf.

Des weiteren gilt es zu sehen, daß unter die Anforderung zur Verzichtleistung auch Mittel fallen können, die im individuellen Lebensschicksal des Menschen zur Linderung von Beschwerden bemüht werden, aber dessenungeachtet den Organismus schädlichen Nebenwirkungen aussetzen. Der Grund, der zur Anwendung solcher Mittel bestimmt, hat in dem Maß schwerwiegender zu sein, in dem die Negativwirkung, die sich mit aus der Handlung ergibt, größer ist. Mehr denn je muß mit der Einsicht ernst gemacht werden, daß an sich gute Dinge keineswegs auch schon gute Folgen garantieren und aus guten Handlungen keineswegs auch schon automatisch positive Folgen erwachsen. Hand in Hand mit dem Mut zum Verzicht auf die Durchführung von Programmen und Produktion von Gütern, welche Mensch und Natur im letzten mehr Schädigung als Nutzen bringen, wird man sich auch entschlossen um eine Verlangsamung und Drosselung gewisser technischer Fortschritte sowie um eine Umorientierung des technischen Potentials auf andere Aufgaben zu bemühen haben[26].

Man muß sich von der Fiktion freimachen, als seien der technisch-industriellen Expansion wie auch dem Wirtschaftswachstum aus sich heraus keine Grenzen gesetzt. Der Hang des Menschen zur Maßlosigkeit und zur Unzufriedenheit mit dem Gegebenen wird freilich der Illusion stets neue Nahrung geben, daß der Fortschritt ein ewiges Attribut der Menschheit sei.

[26] Oeing-Hanhoff, a. a. O. 478.

Gerhard Adler

Die „okkulte Welle" als Herausforderung

Auf die (vorletzte) Okkultismuswelle in der unmittelbaren Nachkriegszeit waren die „Thesen gegen den Okkultismus" gemünzt, die Th. W. Adorno 1946/47 niederschrieb. Darin heißt es: „Wenn die objektive Realität den Lebendigen taub erscheint wie nie zuvor, so suchen sie ihr mit Abrakadabra Sinn zu entlocken." [1]

Wenn man diesen Satz bei den heute augenfälligen Strömungen wiederholt, so muß man sich keineswegs der von Adorno wohl mitgemeinten marxistischen Analyse anschließen. Die massenhafte Hinneigung zu okkulten Weltdeutungen korreliert eindeutig mit dem verbreiteten Transzendenz- und Sinnverlust. Adornos Analyse läßt sich somit auch religiös wenden. Mehr noch: Wenn die Okkultwelle auf die Aspekte der Bedürfnisschaffung durch den Kommerz, der Profitmaximierung und der Ablenkung von der gesellschaftlichen Realität reduziert wird (sie ist eingestandenermaßen von all dem auch etwas), dann begibt man sich im letzten auf die Ebene des Verbraucherberaters.

Was sich allerdings hinter der von den Medien multiplizierten pikanten und auch geschäftsträchtigen Außenseite verbirgt, bleibt solcher Betrachtungsweise verschlossen. So wird wohl die „okkulte Welle", die wir gegenwärtig beobachten, das Schicksal der meisten Wellen erleben: man kommentiert sie unter dem Aspekt des Modischen und deshalb bald Vorübergehenden, streicht die besonders publizitätsträchtigen Extravaganzen heraus, übersieht aber dabei zumeist das dahinterliegende und oftmals bleibende Grundbedürfnis, das in der einen oder anderen Welle seine, wenn auch pittoreske, Artikulation gefunden hat. Das Grundbedürfnis selbst jedoch, das darin zum Ausdruck kommen möchte, kann nicht befriedigt werden, weil es gar nicht erkannt wird.

Suche nach Sinndeutung

Bei genauerer Beobachtung erweist sich die millionenfache Zuneigung zu den vielfältigen Bereichen der Geheimwissenschaften, der Esoterik, ja sogar das Interesse an den jungen Wissenschaften der Grenzgebiete (Parapsychologie und Paranormologie) im Grund vielfach als eine Suche nach Sinndeutung – und die entsprechenden Verlage und Versandhäuser propagieren ihre Tätigkeit denn auch ganz deutlich als eine Form der „Lebenshilfe". Daß hier im einzelnen deutlich zu differenzieren wäre, kann in

[1] Th. W. Adorno, Minima Moralia (Berlin 1951) 465.

unserem Zusammenhang nur angedeutet werden: Talismanfabrikanten, Wahrsagerei, Importeure östlicher Weisheit, Castañeda-Fans, kritische und unkritische Spiritismusliteratur und die Parapsychologie selbst dürfen nicht in einen Topf geworfen werden. Auch ist Vorsicht geboten, ob sich nicht mehrerlei unter einem Titel anbietet oder verkauft. Ja selbst zwischen Horoskop-Geschäft und Astrologie wäre zu unterscheiden.

Was der Philosoph und Biologe Hans Driesch 1932 in einer der ersten und heute noch bedeutenden Schriften zur Parapsychologie vermerkte, gilt wohl auch heute als das bewegende Motiv all der Literatur, die sich im Rahmen der okkulten Welle vorstellt: „Die Frage des Überlebens der Person bleibt nun einmal das Hauptproblem aller Wissenschaft, mögen auch unsere offiziellen Philosophen und Psychologen fast alle einen weiten Bogen um sie machen und tun, als ob sie sie überhaupt nicht sehen." [2]

Vielleicht muß man gegenwärtig auch manchen Theologen und Geistlichen in die Gruppe jener einreihen, die einen weiten Bogen um die Überlebensfrage machen. Tatsache ist zumindest, daß Millionen ihre metaphysischen Bedürfnisse nicht mehr bei den Religionen zu stillen suchen, sondern im Okkultismus. Ein Zeichen der Zeit: Ein äußerst problematisches Buch des verstorbenen spiritistischen Mediums Arthur Ford hat in mehreren Ländern Riesenauflagen erlebt und gelangte auch bei uns auf die Bestsellerlisten. Trug es doch den trostvollen Titel: „Bericht vom Leben nach dem Tode." [3] Wer die Vergewisserung einer Existenz nach dem Tod sucht und sich mit der Argumentationsweise des Autors zufriedengibt, der findet hier Trost und Zuspruch: Er weiß dann nicht nur, daß es „weitergeht", er erfährt auch Bekleidungsvorschriften und geographische Schilderungen des „Jenseits". Den Katholiken wird eigens ins Gewissen geredet, daß sie dort keineswegs nur unter ihresgleichen sein werden [4].

Es genügt nun nicht, über einen solchen Millionenerfolg zu lächeln, den der Verlag mit den Worten propagiert, der Autor sei „der Kronzeuge der Wissenschaft für das Weiterleben des Menschen nach dem Tod". An diesem Erfolgsbuch manifestiert sich ein grundlegendes Bedürfnis, ein, wenn auch primitiver, weitverbreiteter metaphysischer Hunger. Dieser Hunger findet offenbar nur in (zugegebenermaßen wohlmeinenden und subjektiv weitgehend ehrlichen) spiritistischen Berichten Antwort auf bedrängende Fragen.

Allerdings werden die Verantwortlichen in den Kirchen mit Recht die Gegenfrage aufwerfen, ob derartige, über Bestseller vermittelte Überzeugungen in einer Grenzsituation tragen werden. Auch ist der Hinweis berechtigt, eine grundlegende theologisch-philosophische Auseinandersetzung mit den anstehenden Fragen und die Bewältigung der Wirklichkeit in einer gläubigen Grundhaltung seien schwieriger zu vermitteln und zu verwirklichen als journalistische Berichterstattung über das „Jenseits", die in immer neuen Varianten angeboten wird.

Trotz solch berechtigter Einschränkungen bedeutet der Okkultismus in seiner gegen-

[2] H. Driesch, Parapsychologie (Taschenbuchausgabe München 1967) 132.
[3] A. Ford, Bericht vom Leben nach dem Tode (Bern, München [2]1972).
[4] Ebd. 31.

wärtig verbreiteten Form eine ernsthafte Herausforderung; die folgenden Zitate und Gedanken sollen einige Anregungen zur Deutung des Phänomens vermitteln[5].

Parapsychologie und Okkultismus

Weil sich der Okkultismus nicht selten als „Parapsychologie" anbietet und umgekehrt viele mit der Bezeichnung Parapsychologie den Gesamtbereich okkulter Phänomene mitverstehen, kurz einige Bemerkungen zur Unterscheidung.

Die *Parapsychologie* gehört heute ohne jegliche Einschränkung in den Bereich der Wissenschaften, wie die Universität diese versteht. Sie steht einerseits in engem Kontakt mit der Psychologie. Andererseits nimmt sie als interdisziplinäres Fach und Vermittler zwischen den Sachbereichen die Fachkräfte anderer Disziplinen zur Untersuchung von Phänomenen hinzu, wenn dies erforderlich ist: Biologie, Medizin, Physik usw. Die Wissenschaft des Paranormalen ist also zunächst eine empirische Wissenschaft. Insoweit sie aber aufgerufen ist, die weitgehend ungeklärten, aber in ihrer Faktizität bewiesenen Phänomene zu deuten, nimmt sie Züge von geisteswissenschaftlichen Fächern an. Dies mag zunächst überraschen, ist aber für die meisten interdisziplinär angegangenen Probleme der Forschung selbstverständlich.

Der *Okkultismus* dagegen soll hier verstanden werden als ein Verhalten ungeklärten Phänomenen gegenüber, das, wie etwa im Spiritismus, von weltanschaulichen Vorentscheidungen geprägt ist, die sich dem empirischen Zugriff (noch) entziehen; z. B. Weiterleben nach dem Tod, Existenz und Hereinwirken von Geistwesen.

Mit dieser notwendigen methodischen Unterscheidung wollen die meisten Parapsychologen keineswegs unterstellen, daß sie mit ihren empirischen Hilfsmitteln die ganze Wirklichkeit in Griff bekämen oder daß die Wirklichkeit mit der Elle der Wissenschaftlichkeit zu messen wäre. Der Übergang von wissenschaftlicher Parapsychologie zum Okkultismus ist nicht fixierbar. Denkanstöße verdankt die Parapsychologie auch dem Okkultismus, der auf empirisch verifizierbare Methoden verzichtet.

Die Parapsychologie selbst steht vor dem großen Problem, daß sie einerseits auf die für Informierte kaum mehr anzuzweifelnde Faktizität zahlreicher okkulter Geschehnisse hinweisen kann, daß jedoch andererseits noch keineswegs eine überzeugende Erklärung dieser Vorgänge geleistet werden konnte. Es zeigt sich aber bereits, daß der Naturbegriff der Wissenschaften und die Forderung nach beliebiger Wiederholbarkeit eines Experiments nicht mit den Fakten der Parapsychologie in Deckung zu bringen sind. Der Naturbegriff wird eine Erweiterung erfahren müssen, die Wiederholbarkeit eines Experiments kann nicht mehr als das ausschließliche Kriterium für Echtheit gelten.

Die Faszination für das Paranormale, die wir gegenwärtig erleben und die sich durchaus auch auf die wissenschaftliche Parapsychologie bezieht, wird nur sehr vordergründig

[5] Ausführlichere Informationen in: Gerhard Adler, Es gibt Dinge zwischen Himmel und Erde ... Parapsychologie, Okkultismus und Religion. Frankfurt: Knecht 1974. 198 S. Kart. 22,–.

von den ungewöhnlichen Ereignissen selbst ausgelöst: Hellsehen, Telepathie, auch Spuk und ungewöhnliche Heilungen vermögen auf Dauer nicht mehr Anziehungskraft auszuüben als naturwissenschaftliche Experimente. Die eigentliche und andauernde Faszination richtet sich auf die weltanschaulichen Konsequenzen, die philosophischen und wissenschaftstheoretischen Fragen, die sich aus der Faktizität der Phänomene ergeben: Unser physikalisches Weltbild erweist sich als ergänzungsbedürftig; Biologie und Medizin erfassen mit ihren anerkannten Kategorien nicht mehr jene Phänomene, die zwar für die Biologen und Mediziner beobachtbar, aber nicht mehr erklärbar sind; die Präcognition (in der theologischen Begriffssprache: Prophetie) relativiert unseren Zeitbegriff: Das vertraute Kontinuum, von der Vergangenheit über die Gegenwart in die Zukunft gerichtet, scheint nicht die einzig mögliche Kategorie zu sein, die „stimmt"; und „nebenbei" stellen sich in neuem Zusammenhang die uralten Fragen nach dem Wesen der Materie, nach der Existenz eines geistigen Prinzips, nach dem Verhältnis von Leib und Seele; es zeigen sich selbst Problemverwandtschaften von Physik und Tiefenpsychologie; Naturwissenschaft und Theologie rücken, mit neuem gegenseitigen Verständnis, einander näher.

Der hier nur angedeutete Problemkreis erfordert Denkanstrengung und die nötigen fachlichen Voraussetzungen. Die weltanschaulichen Konsequenzen, die sich aus der parapsychologischen Forschung ergeben, bleiben also im Grund Probleme für einen engeren Kreis. Anders die populäre Okkultliteratur, die sich natürlich auch am Forschungsstand orientiert, aber doch auf Allgemeinverständlichkeit zugeschnitten ist. Dies gilt für die popularisierten Forschungsergebnisse, vor allem aber für Spekulationen von Psychologen, Vertretern von Grenzgebieten und besonders der Okkultisten. Nicht wenig Einfühlungsgabe, denkerische Anstrengung und Abstraktion von den üblichen Denkmodellen erfordert dagegen die Tradition der Esoterik, zu der auch die Anthroposophie gehört.

Nach dieser nur angedeuteten Differenzierung sei auf einige für die okkulte Welle im weitesten Sinn typische Aspekte aufmerksam gemacht, die zu ihrem Verständnis heute erforderlich sind.

Zeichen einer Tendenzwende

Warum erleben wir gerade gegenwärtig eine Art Hochkonjunktur des Interesses und des Angebots solcher ungewöhnlicher Weltdeutungen, die sich im Konsum von Berichten über das Leben nach dem Tod, im Neuaufleben von Séancen mit all den bekannten Gefahren, in der Konstituierung neuer und der Wiederbelebung alter Geheimorden, schließlich in Musik und Film niederschlägt? Noch vor wenigen Jahren wäre es undenkbar gewesen, daß große Verlage einschlägige Programme präsentieren. Solche Literatur war bislang stets von kleineren Spezialverlagen vertrieben worden und blieb in ihrer Ausstrahlung auf einen intimen Kreis von Gleichgesinnten beschränkt.

Wir erleben eine Tendenzwende. Die „politisch-soziologische Welle", die mit dem Fixpunkt 1968 gekennzeichnet werden kann, ist als beherrschende Strömung überwunden. Wir konstatieren nun, jenseits von progressiv und konservativ, eine Hinwendung zur Frage nach dem Sinn der individuellen Existenz. Diese Frage läßt sich auf Dauer nicht von der Betonung gesellschaftlicher Probleme verdecken, und so drängt sie nun mit Macht in den Vordergrund. Gerade der Marxismus, der ja die meisten gesellschaftskritischen und reformverheißenden Programme bestimmte, kann von seinem Ansatz her diese jeden einzelnen bedrängende Frage nach dem Sinn seines Lebens nicht beantworten.

Die überzeugendste Deutung der „okkulten Explosion" stammt von dem erfahrenen Sektenforscher und einem der besten Kenner der Okkultmentalität, Kurt Hutten (Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Stuttgart). Kurz zusammengefaßt lautet seine These: Der Okkultismus durchbricht die Eingrenzung unseres geistigen Lebensraums, der durch Aufklärung, Rationalismus und die entsprechenden Ideologien auf die Spanne der irdischen Existenz und die handgreiflichen Dimensionen verkürzt worden war. Der „vertikalen Hoffnung", die im Verweis auf den Himmel, auf die Weiterexistenz der Person nach dem leiblichen Tod bestand, erwuchs in der „horizontalen Hoffnung" innerweltlicher Heilsangebote eine zunächst sehr erfolgreiche Konkurrenz.

„Der Marxismus, der Nationalismus, der Technizismus, die ganzen Vorstellungen der Wohlstandsgesellschaft mit ihren Träumen von einem Paradies von Luxus und angenehmen Daseinsbedingungen, das alles ist die sogenannte horizontale Hoffnung, die von der Zukunft das Glück des Menschen erwartet, und die damit rechnet, daß der Mensch selbst dieses Glück herstellen kann ... Und nun scheint mir ein wesentlicher Grund für die okkulte Explosion der Gegenwart darin zu liegen, daß diese horizontale Hoffnung in eine tiefe Krise gestürzt ist, daß eine wachsende Zahl von Menschen daran zweifelt, ob in der Zukunft eine Möglichkeit der Erfüllung, Verwirklichung menschlicher Träume gegeben ist. Ich denke da vor allem an die Feststellungen der Ökologen, die sich geradezu in Unheilspropheten verwandelt haben." [6]

Huttens These wird von zahlreichen Beobachtungen bestätigt. In den amerikanischen und westeuropäischen Großstädten hat die okkulte Literatur in den Buchläden die auf Gesellschaftsveränderung zielenden politischen Kampfschriften beiseite gedrängt. Und dieses neuartige Interesse ist gerade nicht auf jene dünne Bevölkerungsschicht beschränkt, die sich stets von exklusiven Themen angezogen fühlt. An den Einzug der Astrologie in breite bürgerliche Schichten, ja selbst bei Studenten und Intellektuellen, knüpft sich die Frage, ob hier nicht der im religiösen Bereich Desorientierte, sich agnostisch gerierende Gebildete in Esoterik oft zweifelhafter Art einen neuen Halt sucht, da die säkularen Heilsofferten nicht mehr befriedigen. Die Technologie, auf die soviel Hoffnung gesetzt worden war, konnte sich nur als Weltbewältigung in techni-

[6] In einem Interview, abgedruckt in: G. Adler, a. a. O. 124 f.; vgl. auch K. Hutten, Überweltpropheten gegen Diesseitigkeitsapostel; in: PSI und Psyche. Neue Forschungen zur Parapsychologie. Festschrift für Hans Bender, hrsg. v. E. Bauer (Stuttgart 1974) 75–93.

scher Hinsicht erweisen, und auch die nach ihrem Modell betriebene mechanistische Psychologie mußte als Lebenshilfe scheitern.

Vor einigen Jahren haben wir noch über die „Amerikaner" gelächelt: Warenhäuser für Okkultes, Spezialgeschäfte für Spiritismus, Pendeln, Handlesen und Kartenlegen, als Gesellschaftsspiel betrieben, Orakel aus dem Automaten, Handbücher für Schwarze Magie und dergleichen. Längst haben wir das alles und sehr gründlich auch bei uns. Ein Versandgeschäft für Okkulta bietet ein „computergenaues Horoskop" per Nachnahme: Hier schafft sich der technologische Mensch mit seinen technologischen Mitteln den Zugang zum Irrationalen. Es spricht also vieles für Huttens These, daß die Einengung auf den manifesten Lebensraum vielen Zeitgenossen nicht mehr genügt.

Hutten unterscheidet vier Hauptgruppen der okkulten Weltdeutung, die bei allen Unterschieden heute eine gute Konjunktur, zumindest jedoch – vielleicht zum ersten Mal – ein verbreitetes Interesse und Verständnis in der Öffentlichkeit finden. An erster Stelle steht der Spiritismus, der davon ausgeht, daß man durch bestimmte Praktiken mit Verstorbenen in Kontakt treten könne – die Gewißheit, daß das Leben nach dem Tod weitergeht, ist darin, vielen Gläubigen zum Trost, bereits mitgeliefert. Unter die zweite Gruppe der „gnostischen Esoteriker" rechnet Hutten Theosophie, Rosenkreuzer und Anthroposophie. Astrologie und Kosmologie gehören zur dritten Gruppe okkulter Weltdeutung. Die vierte ist die anhängerstarke Ufo-Bewegung, zu der sich auch weltbekannte Naturwissenschaftler und Weltraumforscher bekennen.

Die in ihrem Lehrgehalt zunächst sehr disparat erscheinenden Gruppierungen lassen auffallende gemeinsame Züge erkennen. Hutten schreibt: „Man findet ein tiefes Ungenügen über die irdische und sichtbar-materielle Welt. Man erleidet ihre Begrenztheiten, Bruchstückhaftigkeiten und Dunkelheiten als ein qualvolles Gefängnis. Daraus erwächst die Sehnsucht, die Kerkerwände zu durchbrechen und den Weg in die Überwelt zu bahnen. Diese Überwelt wird verschieden beschrieben, aber es wird mit unermüdlichem Fleiß nachgewiesen, daß sie eine Realität sei, und als Beweismaterial dienen die Ströme von Mythen aus früheren Jahrtausenden und die Erfahrungen und Phänomene unserer Zeit. Die Kritiker pflegen mit dem eigenen Traditionsgut ziemlich schnippisch umzugehen. Sie werfen es auf den Müllhaufen der Geschichte oder bestenfalls ins Kuriositätenmuseum. Ob sie damit recht haben, ist eine Frage für sich." [7]

Wenn die okkulte Welle in ihrer stärksten Triebkraft als Hoffnungsstreben gekennzeichnet wurde, als Vergewisserung, daß das Leben, weil es nicht auf die irdische Spanne beschränkt ist, auch einen Sinn hat, ist sie in zweiter Linie Suche nach Bewußtseinserweiterung: das Ungenügen an einer Welt, die nur das sein soll, was sich uns auf Anhieb erschließt. Über diese Stufe der Bewußtseinserweiterung – abzulesen an den meisten Subkulturen der letzten Jahre – gelingt vielen Menschen der Durchbruch und der Zugang zur eigentlichen Sinnfrage.

[7] Zit. nach Adler. a. a. O. 130.

Fragen an Kirche und Theologie

Es wäre nun verhängnisvoll, würden alle diese Angebote der Existenzdeutung aus okkulter Weltanschauung einfachhin apologetisch behandelt und abgewehrt, nur als Gefahr des Aberglaubens ernst genommen. Artikulieren sich doch hier – über die Form kann man sich streiten – grundlegende Fragen des menschlichen Lebens. Es besteht sogar eine unübersehbare sachliche Nähe zwischen Okkultismus und Theologie bzw. Glaube, insoweit beide auf die existentiellen Fragen, insbesondere nach dem Fortleben des Menschen jenseits des biologischen Endes, eine Antwort zu geben versuchen und die Sinnfrage des menschlichen Lebens zu deuten bemüht sind.

Daß die „Unterscheidung der Geister" für die Theologen sehr schwierig ist, muß nicht zuletzt darauf zurückgeführt werden, daß der Gesamtbereich bislang nicht aufgearbeitet worden ist, ja überhaupt noch nicht ernsthaft als bedeutungsvoll in Betracht gezogen wurde. So bestehen kirchlicherseits nebeneinander die traditionelle Ablehnung, das große Informationsdefizit und, darauf basierend, eine Fehleinschätzung der enormen weltanschaulich-philosophischen Relevanz der Thematik.

Es sollen hier wenigstens zwei kurze Beispiele genannt werden, die die Bedeutung der Themen Okkultismus und Parapsychologie für die Bereiche Seelsorge und Theologie erahnen lassen. Die Sozialpsychologie zieht aus demoskopischen Erhebungen unter anderem den Schluß: „Astrologie scheint ein Unsterblichkeitsglaube zu sein ... Das astrologische Weltbild scheint eine besondere Nahrung für diejenigen zu enthalten, die mit und insbesondere ohne kirchlichen Beistand an ein Fortleben nach dem Tode glauben, an ein übersinnliches Reich ... Die Astrologie kann also die Funktion erfüllen, christlichen Unsterblichkeitsglauben zu bestärken. Glaubensinhalte der Hochreligionen werden in diesem Fall durch Aberglauben abgestützt, weniger mit rationalen Mitteln durchkonstruierter theologisch-metaphysischer Systeme als psychologisch." Und weiter: „Die Neigung zum christlich-astrologischen Synkretismus ausgerechnet in den Bevölkerungsgruppen, die an die Unsterblichkeit glauben möchten, die diesen Glauben ausbauen und verteidigen wollen, deutet darauf hin, daß die christliche Lehre die Unsterblichkeit für zahlreiche Menschen nicht mehr überzeugend darlegen kann."[8]

Zweites Beispiel: Es ist bekanntlich nicht glaubensfördernd gewesen, daß ein großer Teil der zeitgenössischen Exegeten die meisten ungewöhnlichen Berichte der Bibel (Wunder, Heilungen, charismatische Erscheinungen usw.) auszuräumen suchte und sie als Ausschmückungen, Legenden, jedenfalls nicht wörtlich zu nehmende Berichte erklärte (auf Differenzierung muß hier verzichtet werden). Eine solche Theologie wird nun heute zum Gegenstand der Kritik eines Parapsychologen. Professor Hans Bender, der gewiß nicht im Verdacht steht, den Kirchen angesichts der Glaubenskrise Schützenhilfe leisten zu wollen, macht aus der Kenntnis seines Fachs ernst zu nehmende Ein-

[8] G. Schmidtchen, Protestanten und Katholiken. Soziologische Analyse konfessioneller Kultur (Bern, München 1973) 309 f.

wände gegen die wissenschaftlichen und weltanschaulichen Voraussetzungen jener Theologen, die mit den Paraphänomenen, die in der Schrift benannt werden, nichts anzufangen wissen:

„Wir halten dem rationalistischen Bibelverständnis, also der sogenannten Entmythologisierung, entgegen, daß die von der evangelischen Theologie gesuchte Wissenschaftsnähe hier nun nicht funktioniert, denn man hinkt nämlich dem Stand der Wissenschaft um gute dreißig Jahre nach. Mittlerweile hat sich herumgesprochen, daß es empirisch feststellbare Erscheinungen gibt, die außerhalb der gegenwärtigen Erklärungsmöglichkeit stehen, Erscheinungen der außersinnlichen Wahrnehmung, Erscheinungen der unerklärlichen Wirkung der Psyche auf die Materie, die im gegenwärtigen naturwissenschaftlichen Weltbild nicht erklärt werden können (die also relativ zum physikalischen Weltverständnis transzendent sind). Das heißt, daß die Wundergeschichten des Alten und Neuen Testaments, oder die meisten von ihnen, durchaus nach unserem gegenwärtigen Wissen als Fakten denkbar sind. Gefragt, welche im religiösen Kontext genannten Wunder vielleicht keine parapsychologische Analogie finden, würde ich sagen, die leibliche Auferstehung und die Totenerweckung." [9]

Diese beiden Beispiele müssen hier genügen, um zu demonstrieren, daß die Theologie hier noch ein vernachlässigtes Feld zu bestellen hätte. Es sei aber eigens darauf hingewiesen, daß von Kennern dieses Bereichs immer wieder die seelsorgliche Relevanz der Thematik unterstrichen wird. In diesem Zusammenhang sind die evangelischen Theologen Adolf Köberle [10] und Ernst Benz [11] hervorzuheben. Während im evangelischen Raum die Thematik des Paranormalen in erster Linie im Rahmen der Diskussion um die Entmythologisierung zur Sprache gebracht wird, sind es im katholischen Bereich vor allem die Wunderdiskussion, die körperlichen Begleiterscheinungen der Mystik und der Exorzismus, die die Auseinandersetzung mit Parapsychologie und Paranormologie herausfordern. Da sich dabei Empirie und Offenbarungswissenschaft begegnen, ergibt sich in besonderer Zuspitzung das Problem des Verhältnisses von Glauben und Wissen.

Dies sei am Beispiel des „Blutwunders des heiligen Januarius" verdeutlicht. Bekanntlich verflüssigt sich im Dom von Neapel zu bestimmten Festen und bei religiös motivierten Veranstaltungen eine dunkle Masse, die seit Jahrhunderten als das Blut des Heiligen verehrt wird. Dieses paranormale Geschehen gehört zu den bestdokumentierten Phänomenen; genaue und bezeugte Protokolle reichen weit in die Geschichte zurück; darüber hinaus aber – und das muß die Gegner der Parapsychologie besonders verwirren – ist das Blutwunder auch heute noch zu beobachten.

Die Paranormologie hat nun zunächst zu bestimmen, ob und inwiefern dieses Geschehnis von den bekannten Naturgesetzen abweicht, also die Qualifikation „paranormal" beanspruchen kann. Die Frage kann in diesem Falle etwa lauten: Gibt es im

[9] Interview, zit. in: Adler, a. a. O. 161.

[10] A. Köberle, Die Welt des Übersinnlichen. Hindernis oder Hilfe auf dem Weg zum Glauben, in: Zschr. f. Systematische Theologie und Religionsphilosophie 13 (1971) 176–187.

[11] E. Benz, Christlicher Glaube und Parapsychologie, in: Worauf ist Verlaß? (Stuttgart 1973) 76–83.

Bereich von Physik und Chemie Erfahrungen, die eine spontane Verflüssigung, eine Volumenerweiterung und eine Gewichtszunahme dieser Blutmasse erklären können?

Daß diese Erklärung noch nicht geleistet werden kann, bedeutet jedoch nicht, daß die empirische Wissenschaft den religiösen Volksglauben, der Heilige wirke immer noch, bewiesen habe. Bender ist bemüht, wegen der religiösen Deutung in derartigen Fällen nicht nur Naturwissenschaftler, sondern auch Theologen als Gesprächspartner zu gewinnen.

Nun zur vorläufigen Interpretation. Bender vergleicht in seinem Deutungsversuch das sogenannte Blutwunder mit dem ortsgebundenen Spuk auf der Basis eines affektiven Feldes, in unserem Beispiel mit religiöser Prägung. Diese deutliche Unterscheidung von wissenschaftlich legitimierter Aussage, und sei dies auch nur in hypothetischer Form, und der Hinnahme von Überlieferungen der Volksfrömmigkeit bedeutet jedoch keineswegs einen Verzicht auf Respekt vor religiösen Überzeugungen. Bender betont: „Die Diskussion betrifft nicht den Zeichencharakter des Wunders. Unberührt von der in Frage stehenden funktionellen Analogie der Wunder mit paranormalen Phänomenen bleibt ihre religiöse Deutung als ‚signum dei'." Und weiter: „Der experimentelle Zugang läßt sich mit der Glaubens-Sphäre durchaus vereinigen. Er will nur feststellen, was geschieht, ohne ein Urteil über die religiöse Deutung zu fällen ... Toleranz und Takt sollten eine solche Untersuchung möglich machen." [12]

Die gegenwärtige Theologie des Wunders muß keineswegs in Konflikt mit der Parapsychologie geraten. Ein solcher Konflikt entsteht gar nicht, wenn sich der Empiriker weltanschaulicher Extrapolationen enthält und der Theologe darauf verzichtet, die Paranormologie in den Dienst der Volksfrömmigkeit, ja der Apologetik zu stellen.

Fassen wir zusammen: Die experimentell arbeitenden Erfahrungswissenschaften, und dazu gehören auch Parapsychologie und Paranormologie, können über die religiöse Wertung eines Phänomens oder seinen transzendenten Charakter keine Aussage machen. Andererseits aber kann die Wissenschaft auch nicht über religiöse Interpretationen befinden und sie als Unfug abtun. Bevor die Theologie jedoch eine religiöse Interpretation wagt, sollte sie alle profanen Untersuchungsmethoden an das ungewöhnliche Phänomen herangetragen haben, um kurzschlüssige Verweise auf „Gottes Hand" und „Wirkungen der Dämonen" zu vermeiden.

Parapsychologie, Paranormologie und Okkultismus, die bislang unbekannte Bereiche der Wirklichkeit erschlossen haben, verweisen uns auf die Grenzen des gängigen wissenschaftlichen Weltbilds. Während die Faktizität zahlreicher ungewöhnlicher Erscheinungen nachgewiesen werden konnte, bleibt die Erklärung dieser Phänomene noch zu leisten. Die Grenzwissenschaften verweisen auch auf die Aktualität uralter philosophischer Fragen: Was ist Materie, was ist Geist, gibt es eine Psyche, wie verhalten sich Körper und Geist zueinander?

Der Naturbegriff der Wissenschaften erweist sich als problematisch. Die traditionelle

[12] H. Bender, Verborgene Wirklichkeit (Olten, Freiburg 1973) 97, 117.

Distanz zwischen Naturwissenschaft und Glaube ist geringer geworden. Die alte Frontstellung zwischen Religion und Empirie zeigt sich als revisionsbedürftig. Man sieht heute deutlicher, daß die empirische und die Glaubenswissenschaft mit je eigenen Methoden und Erkenntnismitteln arbeiten und daß deshalb die Ergebnisse der einen für die jeweils andere Wissenschaft nur von beschränktem Aussagewert sind.

Die Erfahrung der Parapsychologie, daß die menschliche Psyche den Raum und die Zeit unter besonderen Umständen zu transzendieren vermag, rückt sogar die Wissenschaft dem religiösen Gedanken näher, daß die Seele auch unabhängig von einem lebenden leiblichen Organismus existieren kann. Den Beweis für ein Fortleben nach dem Tod und für die Existenz einer jenseitigen Welt jedoch hat die Wissenschaft der Grenzphänomene nicht erbracht. Es bleibt fraglich, ob die Empirie diesen Beweis jemals liefern kann, ob eine leibfreie seelische Existenzweise von der Empirie überhaupt eingeholt werden kann.

Der Okkultismus wirft seinerseits die berechtigte Frage auf, ob die Wissenschaft nicht eine Wirklichkeitsverkürzung in Kauf nimmt, wenn sie auf der Empirie als der einzigen Kategorie des Wahrheitsbeweises beharrt.

UMSCHAU

Spanien, aufgeklärt und modern

Zu zwei DDR-Publikationen

Der 74jährige Romanist Werner Krauss, gebürtiger Stuttgarter, emeritierter Lehrstuhlinhaber in Leipzig und prominent in der Ostberliner Akademie der Wissenschaften, genießt verdientermaßen hohes Ansehen in der internationalen Wissenschaft, so in der A.I.H. (Asociación Internacional de Hispanistas), deren Vizepräsident er war. Das verdankt er u. a. seiner aufrechten Haltung während des Dritten Reichs, die ihm eine längere Haft eintrug. Wichtig sind ferner seine Forschungen zu Corneille, Cervantes, Gracián. Er erstellte 1968 eine objektive Übersicht zu den fünf Hauptrichtungen seines Forschungsgebiets: „Grundprobleme der Literaturwissenschaft" (150 S. Vorwort und Kommentar, 100 S. Texte). Aus diesem Bereich trug er auch im Sommer 1968 vor einem Fachauditorium der Universität München vor, fair und ohne Anlaß zu Dissens oder Polemik. Die besondere Tendenz östlicher Forschung blieb in Grenzen. Auf internationalen Tagungen des Westens begegnete man ihm nicht, um so häufiger seinen Schülern. Krauss publiziert nicht ungern bei westdeutschen Verlagen.

Wie auch z. B. der Kölner Romanist Fritz Schalk ist Krauss ein guter Kenner der französischen Aufklärung, verrät dabei fundiertes Basiswissen aus seiner muttersprachlichen Vergleichskultur, was schon Curtius und Vossler auszeichnete. Neuerdings wendet er sich ernsthaft der spanischen Aufklärung zu. Deutlich spürt man immer wieder den Tenor: Die europäische Aufklärung könnte zum Keim und zur Wurzel eines internationalen Sozialismus werden. Politische Motivation für die Gegenwart bricht oft durch.

Dies am wenigsten beim ersten seiner drei zu behandelnden Bücher[1]. Hier ist Krauss noch ein Fragender, ob „überhaupt Literatur zum Überbau der Gesellschaft gehört". Frankreich wird in der vergleichenden Literaturforschung besser qualifiziert als die USA mit ihrer „unüberbietbaren Willkür der Fragestellung", wofür Beweise geboten werden. Weniger spricht an, daß der begabte Essayist sich der Freude an bilderreichen Metaphern großzügig hingibt, die recht akzentuiert tönen: die politischen Romantiker de Bonald und de Maistre sind einfache „Institutionalisten", Stahl wird „Restaurationsideologe" und Goethe schrumpft zum simplen „Konformisten", ein zu dürftiges politisches Credo, selbst wenn ihn sein Herzog einmal verärgert darin desavouierte. Noch weniger kann man Goethe „antichristlicher Anschauungen" überführen, dafür ist seine Skala zu reich, seine Entwicklung zu variabel, sein Geschichts- und ethischer Sinn zu profund, wenn auch außerkonfessionell. Die Studien von Friedrich Muckermann, den Professoren Möbus und Gogarten sprechen sehr dagegen. Der große romantische Anreger, Mystiker und Poetologe Novalis bleibt auf der Strecke als bornierter „Gegenrevolutionär", die Hl. Allianz ist nur „Kartell des Pazifismus", mit mittelalterlicher Ideologie zur Volksunterdrückung. (Darüber schrieb H. Kissinger u. a. Besseres.) Es ist sehr fraglich, ob die heute um ihre Selbsterkenntnis ringende deutsche Germanistik diese Fülle an „moralisierenden Ausfällen" – das gleiche also, was Krauss dem Germanisten Julian Schmidt im 19. Jahrhundert übel anrechnet – als Beitrag zur Forschung so ohne weiteres abnimmt. Es grenzt schon an fachgebundene Überheblichkeit, wie Krauss Pongs aburteilt

[1] W. Krauss, Perspektiven und Probleme. Zur französischen und deutschen Aufklärung und andere Aufsätze (Neuwied 1965) 397 S.

und Korff wohlwollend auf die Schulter klopft. So wird der romanistisch-germanistischen Kooperation und Komparatistik nicht gedient, auch nicht dem geistigen Ost-West-Kontakt.

Die eigentliche Aufgabe unserer Überlegungen beginnt nun: Schließlich ist die jüngste hispanistische Doppelpräsentation der Anlaß zum Schreiben. Hier darf Krauss als voll kompetent und beachtenswert gelten. Nur macht der erste Satz des ersten Buchs[2] schon stutzen, verrät er doch zeitgeschichtlich subjektive Parteinahme: „Die spanische Aufklärung war in Spanien eine Entdeckung der letzten Jahre der 1939 endgültig niedergeknüppelten Republik gewesen." Madariaga, Hugh Thomas u. a. sehen das anders und urteilen über 1939 differenzierter, obwohl sie auch links oder halblinks stehen, Historiker mit politischem Standpunkt sind. Daß Krauss in die unmittelbare Gegenwart zielt, sagt er unumwunden: „So erreicht die spanische Aufklärung bei all ihrer Schwäche mit ihren Parolen das Spanien von heute und vor allem das Spanien von morgen" (96). Man weiß also, woran man bei diesem fleißigen, ausführlich belegten Motiv- und Schlagwortkatalog der drei historisierenden Philologen ist. Denn 50 von den 250 Seiten sind Beiträge junger Mitarbeiter aus Lateinamerika, des Kolumbianers Carlos Rincón und des Brasilianers (?) F. de Freitas Branco. Sie haben die Gewichte der leicht irreführenden Überschrift erregend ungleich verteilt; denn wer kann es vertreten, daß Portugal und Brasilien auf gut sechs Seiten „überrannt" werden und daß das übrige hispanische Lateinamerika mit 22 Seiten auf Argentinien, Venezuela, Mexico und Cuba reduziert wird, während die eigentlichen Kulturherde und geistigen Entwicklungszentren – außer in Mexico-Stadt – in Bogotá und Lima (beide Städte zählten als „Athen Amerikas") lagen? Solche Relationen und Interessenteilung beleidigen die heutigen Sprecher der Neuen Welt, wie man öfters lesen kann.

[2] W. Krauss, Die Aufklärung in Spanien, Portugal und Lateinamerika. München: Fink 1973. 251 S. Kart. 48,–.

Das gescheite, unternehmerische, reformenreiche 18. Jahrhundert gilt vielen, nicht nur weil es das „selbstbewußteste spanische Jahrhundert" war, als optimistische Weide (z. B. Sarrailh), anderen als Abstieg von der vorausgegangenen ausgreifenden Gegenreformation, die über Europa und Amerika ihre Pläne, Erfolge und – Niederlagen ausbreitete (Menéndez Pelayo). Aber eine pessimistische Betrachtungsweise ist selbst im Franco-Staat des längeren ganz außer Übung, dafür ist eher eine nostalgische aufgekommen. „El siglo de los diccionarios" scheint gerade den Philologen noch heute wie auf den Leib geschnitten zu sein; so sind z. B. die Krauss-Kapitel über „visiteo, cortejo, chichisbeo" belegstrotzende, informative Literaturquerschnitte.

Derart genialisch-summarische Überblicke wie der des konservativen Katalanen Eugenio d'Ors, Kunst- und Kulturphilosoph (er wird nicht zitiert), gelingen allerdings nicht. Dem Sinn nach führt der Madrider Historiker Palacio Atard ihn an: Wenn diesem 18. Jahrhundert nicht alles gelang, was in Spanien fehlte, so doch viel von dem, was bisher nicht getan worden war, und fast alles, was davon bewahrt worden ist: „die Kirche und die Brücke, der Palast und die Landstraße, das Theater und das Arsenal, der Markt und die Sternwarte". Solche faszinierende Synthesen wie den Anlauf dazu vermißt man im ausgebreiteten Zettelkatalog, auch die nicht nur eingestandene, sondern dokumentierte Abhängigkeit von den außerdeutschen „brillanten Synthetikern" auf diesem Sektor: Sarrailh, Herr, Domínguez Ortiz und Marías, zu denen Pedro Henríquez Ureña, Gregorio Marañón, P. Batllori u. a. kämen. Die Abschnitte über Reich der Mode, Luxus, Urbanität, Patriotismus ergänzen Palacio Atards Untersuchungen über „Adeligen Lebensstil und bürgerliches Denken" (vgl. V. Palacio Atard, Los Españoles de la Ilustración, 1964; bei Krauss unerwähnt).

Palacio Atard beklagt die Vorläufigkeit aller Beurteilung, solange die Biographien gerade der führenden vier Reformer Enseñada, Aranda, Campomanes, Floridablanca feh-

len; nur der „afrancesado" Olavide wurde vom Franzosen Defourneaux erforscht. Für Krauss ist dieser „aufgeklärte Kleintyrann" (Atard) einfach das Opfer der Inquisition. Den Spaniern dünkt Olavides ein Utopist im „Jahrhundert der Abenteurer", der sogar, unerfahren-anmaßender Kreole im Mutterland, die Liturgie nach seinem Gutdünken „reformierte" und mit kühnen Geldgeschäften fallierte. Die „Heilige Inquisition" wird häufig und hart zitiert, nie aber ihre geheimen Gegner, die Krypto-Juden oder die noch aktiveren Freimaurer, deren Archive (laut Palacio Atard) bis heute so unerschlossen sind wie etwa Dokumente aus der Merowingerzeit.

Die Auflösung und Vertreibung der Gesellschaft Jesu wird zwar knapp registriert, nicht jedoch auf die sozialen und kulturellen Folgen untersucht. Anders bei Julian Marías (in: La España posible en tiempo de Carlos III., 1963, 105) und Francisco Eguiagaray (El P. Feijóo, OSB, y la cultura de su época, 1964), der den bedeutenden liberalen Polyhistor Gregorio Marañón zitiert: Die Verfolgung der Gesellschaft Jesu war „der schlimmste Irrtum, von der revolutionären Mythologie inspiriert, eine intellektuelle Sünde, von der Art, wie sie die Männer liberaler Ideologie bisweilen begehen; denn es steht fest, daß die Jesuiten das Beste in Spaniens religiöser Welt und in der Kultur des Landes darstellten" (Eguiagaray, 61). Hier führte also pseudo-aufgeklärte Ideologie zum Schnitt ins eigene Fleisch, und das wird von Krauss übergangen. Er zitiert zwar die zahlreichen aufgeklärten Priesterautoren (Feijóo, Isla, Andrés, etc.), neigt aber zum dreisten Kurzschluß: „klerikale oder sonstwie reaktionäre Autoren" (17), was eigentlich genügend zur Informiertheit sagt. Vielleicht noch, daß im Namen der „gereinigten (sic) Religion" die Unterdrückung der „absurden Autos Sacramentales" gelang. Recht sympathisch ist Krauss der einflußreiche, nach Spanien eingewanderte Franzose Cabarrus, weil er „mit einem Tropfen jakobinischen Öles gesalbt" war. Die Perspektiven gehen nicht weit und kaum über die geltende Ideologie der DDR hinaus. Die geistesgeschichtliche Interpretation von Julian Marías und seinen Freunden dringt, obwohl stoffärmer, bedeutend tiefer in das „philosophische Jahrhundert", in jene Krise des spanischen Bewußtseins, die sein formelsicherer Meister Ortega y Gasset den Kampf gegen das „tibetanisierte Spanien" nannte, früher schon Juan Valera den „Durchbruch durch die chinesische Mauer".

Die jungen Mitarbeiter marschieren wacker in der Spur des Meisters. So verwandelt Carlos Rincón die Kreolen vor 1800 hurtig in Jakobiner (paßt zu Miranda, Bolívar oder San Martín wie die Faust aufs Auge; Madariaga und Masur haben umsonst geschrieben). Der Cuba-Schock wegen der englischen Besetzung von 1762 gehört nach – Leipzig; denn bei Hugh Thomas' einschlägiger voluminöser Geschichte (1971) könnte man einiges nachlesen über die Blüten der Kollaboration und ihre juristischen Folgen. Wer ein wirklich ausgewogenes Bild von der Epoche mit ihren Licht- und Schattenseiten haben will, lese z. B. den imposanten Vergleich französischer und spanischer Studien über diese Zeit in „Times Literary Supplement" (15. 3. 1957), wo auf drei Seiten festländische Verzerrungen ausgebügelt werden und psychologische Maßstäbe zur Geltung kommen. Exzessiv einseitige Bourbonenglorifizierung wird ebenso abgebogen wie Leugnung der Vorarbeiten im 17. Jahrhundert zu den spanischen autonomen Reforminitiativen.

Nun zum größten Wurf des rüstigen wie mutigen Nestors der Romanistik in der DDR[3]. Krauss verharrt in gewohnten, doch international wiederholt angefochtenen Bahnen, wenn er die Generationsformel der spanischen Forschung übernimmt – aber sie ist nun mal zur lieben Gewohnheit geworden und erleichtert die Verständigung. Wie er hier konservativ operiert, so auch in der gesamten Werkstruktur, die enzyklopädisch vorgeht. Es heißt zwar „Ideologiegeschichte", doch neue Ideen bieten sich nicht an. Die Umbenen-

[3] W. Krauss, Spanien 1900–1965. Beitrag zu einer modernen Ideologiegeschichte. München: Fink 1972. 323 S. Kart. 19,80.

nung der berühmten spanischen „Generation von 1898" zur „Generation der Niederlage" trifft z. B. nur bedingt zu; sie war schon ziemlich vorher am Schreibtisch gesessen: Aktivisten waren sie alle nicht. Bei diesen „titanischen 98ern" (Krauss), ohne Zweifel hochbegabte, selbstbewußte und selbständige Einzelkämpfer, gelingen dem Autor vorzügliche Porträts, z. B. von Jiménez und Azorín, ebenso wie vorher seine Vorliebe für die „crausistas", die philosophisch-pädagogischen Reformer, Männer wie Giner de los Rios und Costa bestens zur Darstellung bringt.

Nur sind die Maße wiederholt willkürlich, so wenn der bedeutendste Gelehrte Spaniens in diesem Jahrhundert, der Philologe und Historiker Menéndez Pidal, mit eineinhalb, dagegen der Kleinphilosoph und Sprachrevolutionär R. Gómez de la Serna mit neun Seiten geehrt wird, darunter viele Übersetzungsproben. Der meisterliche Stilist Krauss genehmigt sich Passagen über russische und chinesische Musterschulen, die aus dem Rahmen fallen. Dafür werden der englische pädagogische Einfluß, die Kunsterziehung und die Entdeckung Grecos innerhalb der Tätigkeit der Institución Libre de Enseñanza übersehen. Die Affinität zwischen spanischem Nationalcharakter, soweit der einheitlich apostrophiert werden darf, und der importierten deutschen idealphilosophischen Variante (crausismo) wird nicht berührt, die geheime Wurzel seines verblüffenden Erfolgs jenseits der Pyrenäen. Und Ortega war nicht Krausisten-Schüler, vielmehr deren schärfster Kritiker – seit seiner Rückkehr von Deutschland. Blumige Stileinlagen sind wieder zu bewundern: Geschichtsprofessor Castelar wird zum „republikanischen Matador", natürlich im Parlament. Warum soll Madariaga „der emigrierteste aller spanischen Emigranten" sein, wenn ihn sich die Gast- und Brotgeber in England weiterhin als „señor Madariaga" kühl vom Leib halten, ihn nicht integrieren. Hier wie sonst gehen Krauss die politisch dressierten Rennpferde durch, er läßt die Zügel engagiert schleifen. Ihm sei zugestanden: „Es ist schwer, den Brennpunkt so verschiedener Geister ... zu zeigen" (48). Aber er muß erkannt werden; darum kann man nicht den liberalen Autor Pérez Galdós einmal einen „kirchenfreundlichen Romancier" heißen und ihn dann wieder 1904 (Aufführung seines Dramas „Electra") auf dem Höhepunkt des Kulturkampfs angelangt sein lassen. Nur eines von beiden kann richtig sein.

Der unbequeme Maeztu wird ganz um seine anarchistisch-sozialistische Jugend verkürzt, um die bitteren Erfahrungen auf Kuba sowie um sein philosophisches Studium in Deutschland und die Lehre in England: da kann man leicht seine ökonomische Lehre versimpeln. In Wahrheit war er wie Chesterton ein romantischer Ökonomist, halb im Mittelalter lebend. – Ortega y Gasset wird nach Husserl und Scheler ausgerichtet, in Wirklichkeit schwor er auf Dilthey.

Ein Prachtexemplar für östliche Zielvorstellungen scheint der Salamantiner Rektor, Philosoph und Allround-Schriftsteller Miguel de Unamuno abzugeben. Er wird schlankweg dem Marxismus einverleibt, wofür es, allein nach seinem Lektüre-Nachweis in der Bibliothek, keinerlei Beweis gibt. Krauss polemisiert vergeblich gegen den besseren Unamuno-Kenner Sender (61), weil er u. a. nicht weiß, daß Unamuno im Frühjahr 1893 in einem Privatbrief nach Berlin gegen den „insufrible e pedantesco Carlos Marx" wetterte, ebenso wie gegen „Bebels Schwätzereien" (vgl. Cartas inéditas de M. de Unamuno, Santiago de Chile 1964). Kaum minder fragwürdig dünkt es, den oft widersprüchlichen Verehrer Tolstois und Henry Georges zum Agrarkommunisten zu stempeln oder einen Mangel an Religiosität zu behaupten, wenn der Gedichtband „Cancionero" ebenso wie die letzte Prosadichtung „San Manuel Bueno" offensichtlich dagegen sprechen.

Im Fall Unamuno – es geht um eine der großen spanischen Schlüsselfiguren dieses Jahrhunderts – schien uns eine ausführliche Stellungnahme unumgänglich. Dem Rezensenten wird von Krauss selbst in dem außerordentlich umfangreichen bibliographischen Part – genau ein Drittel des Buchs! – direkt

das Recht dazu eingeräumt; denn drei seiner Arbeiten werden genannt. Andererseits werden die über Ortega y Gasset (z. B. eine Monographie, Berlin 1959, New York 1973) übersehen, auch eine spanische Literaturgeschichte des 20. Jahrhunderts (Bern 1964). Selbst diese imposante Sammlung von Buch- und Aufsatztiteln ist nicht unparteiisch angelegt und wirft auf die drei jungen Mitarbeiter von Altmeister Krauss ein nur z. T. günstiges Licht:

García Lorca, dessen Tod mit Recht hart verurteilt wird – nicht aber der von Ramiro de Maeztu, einige Wochen früher, im anderen Lager –, erhält auf einer (!) Seite die Vornamen Federico neben Frederico (falsch); ähnlich erscheinen S. 104 zweimal Dairo (falsch) und einmal Darío. Alberti und Lorca sind „gleichgeboren", in Wahrheit lagen 4 Jahre dazwischen. Das gleiche Jiménez-Zitat taucht S. 51 und wieder S. 104 auf, verschieden übersetzt. Perus größter Dichter César Vallejo wird zum Mulatten; in der einschlägigen Literaturgeschichte von Anderson Imbert ist zu lesen: „Mestizo el autor, mestiza su poesía"!

Krauss' eigene anekdotische Plauderei z. B. über Opus Dei ist peinlich, vieles davon unbeweisbar, anderes lange überholt, so die politische Einstufung von Calvo Serer (nicht Serrer), der heute mit den Kommunisten als „Exulant" paktiert. Reinfälle eines politisierenden Philologen, der einmal einen guten Namen hatte, in Sachen Katholizismus auch besserer Beratung bedarf, z. B. über Orden und Oratorianer. Nach Krauss besaßen 1912 die spanischen Jesuiten die „Kontrolle über ein Drittel des Nationalreichtums" (ohne Quellenangabe) – also auch die andalusischen Latifundien, die katalanischen Fabriken, die asturischen Bergwerke und die baskischen Werften?

Genug der Lücken und Verkennungen. Fachleute holen einiges aus den Werken des erfahrenen Forschers W. Krauss, naive Anfänger lassen sich um so leichter von tendenziösen Thesen düpieren oder verführen. Auch im Westen werden die beiden hispanischen Opera beachtet und zum Teil angenommen werden. Das zweite mehr als das erste, nicht weil es mehr Fehler hat, aber einseitiger, militanter ist. Werner Krauss gehörte zu den bewundernswerten Persönlichkeiten; aber – bei allem Respekt – er vergißt heute, daß sein Ansehen zur Sachlichkeit verpflichtet. Die bedeutenderen Kollegen aus der deutschen Romanistik – Auerbach, Hatzfeld, Spitzer im äußeren Exil, E. R. Curtius oder Vossler in der inneren Emigration von einst –, keiner von ihnen hat um des politischen Engagements willen sein wissenschaftliches Prestige jemals dermaßen aufs Spiel gesetzt. Der Erlanger jüdische Historiker H. J. Schoeps urteilt in der Frage des Einflusses der Jesuiten im 18. Jahrhundert weit nüchterner[4].

Franz Niedermayer

[4] Zeitgeist der Aufklärung. Hrsg. v. Hans-Joachim Schoeps. Paderborn: Schöningh 1972. 199 S. (Sammlung Schöningh zur Geschichte und Gegenwart.) Kart. 13,80.

BESPRECHUNGEN

Spiritualität

Bewußtseinserweiterung durch Meditation. Mit Beiträgen v. L. Boros, L. B. Lotz u. a. Freiburg: Herder 1973. 160 S. Kart. 16,80.

Dieser Sammelband verdient sowohl durch seine Thematik als auch durch die in ihm vorgetragenen Gedanken Beachtung. Mit seiner Themenstellung trifft er sich mit einem vielfach bekundeten Interesse, das hauptsächlich aus der umfassenden Enttäuschung über die letztlich inhumane Welt der Wissenschaft und Technik, aber auch (was das Buch erstaunlicherweise unerwähnt läßt) über die gesellschaftskritischen Reformvorschläge der jüngsten Zeit erwuchs. Um die Analyse dieses Frustrationserlebnisses machen sich vor allem die bemerkenswerten Beiträge von *Johannes B. Lotz* und *Walter Strolz* verdient. Während Strolz die Zweideutigkeit der wissenschaftlich-technischen Denkweise herausarbeitet (142), die auf totale Erforschung alles Seienden im Sinn der von ihr entwickelten und als einzige zugelassenen Methode drängt, gleichzeitig aber die Rückfrage nach ihren eigenen Voraussetzungen blockiert und so das Denken in den Zustand einer konstitutionellen Unruhe versetzt, geht Lotz auf die durch die große Frustration ausgelöste Grenzerfahrung ein. Sie besteht für ihn in der Erfahrung jener radikalen Vereinsamung, aus der das Bewußtsein in die zumeist verborgene Dimension des den Vereinsamten liebend umgreifenden und ihm duhaft antwortenden Gottes ausbricht (32 f.). Diese durch die herrschend gewordene Weltauslegung verdeckte Daseinstiefe ist für Lotz die Region der allumfassenden Einheit, der sowohl die Meditationswege des buddhistischen Ostens als auch des christlichen Westens entgegenführen (47 f.; 52 ff.). An dieser Stelle setzt der dem Verhältnis von östlicher und christlicher Meditation gewidmete Beitrag von *Ernst Benz* ein deutliches Warnzeichen, das angesichts der modischen Übernahme asiatischer Meditationsformen nicht deutlich genug wahrgenommen werden kann. Nicht nur, daß die besonders stark in Mode gekommene Zen-Meditation als ein aus militärischem Interesse entwickeltes Schnellverfahren demaskiert wird (102 f.); Benz weist darüber hinaus auch mit allem Nachdruck auf die fundamentalen Gegensätze hin, die eine Übernahme buddhistischer Meditationswege in die christliche Spiritualität prinzipiell verbieten. Ziel der gleicherweise geschichtsfremden und antipersonalen Meditationsübung buddhistischer Prägung ist das Erlöschen (Nirwana) dessen, worauf sich das Christentum mit seiner ganzen Heilkraft konzentriert: des personalen Ich (106 f.). Am radikalsten bricht diese Differenz im Verhältnis zur jeweiligen Stiftergestalt auf. Dem „Tötet den Buddha!" der Rinsai-Sekte steht unvereinbar das „Christus-in-mir" der paulinischen Jesusmystik gegenüber (111 f.). Nicht weniger ernst zu nehmen sind die Warnungen, die *Peter G. Waser* gegenüber den weit verbreiteten Erwartungen in die Effektivität angeblich bewußtseinserweiternder, in Wirklichkeit nur halluzinogener, zu psychotischen Bewußtseinsveränderungen führender Drogen ausspricht (135 f.). Psychopharmaka können, selbst bei scheinbar analogen Wirkungen, das nur in der ethischen Anstrengung der Meditation Erreichbare auf keine Weise ersetzen.

Das Mißgeschick des anregungsreichen Buchs besteht in dem eher zur Kategorie quasireligiösen Feuilletons als wissenschaftlicher Abhandlung zählenden Beitrag des Schweizer Psychologen *Balthasar Staehlin.* Das muß mit um so größerem Bedauern verzeichnet werden, als der Beitrag die „verlorene Dimension" schärfer als die andern in den Blick bringt, weil er sich im Unterschied zu diesen nicht auf religiöse, sondern auf zwischenmenschliche Kategorien stützt. Was

verlorenging, ist für ihn der Schlüssel zu jener Wirklichkeit, in der die Gesetze der Ausschließlichkeit von Subjekt und Objekt und zuletzt von Ich und Du aufgehoben oder doch zugunsten höherer Formen der Vereinbarung (im Sinn des „Ich-bin-Du") außer Kraft gesetzt sind. Wenn sich Staehlin dabei jedoch auf „Ftan-Erfahrungen" beruft (66), bleibt das ebenso unverifizierbar wie die seiner therapeutischen Praxis entstammenden Beispiele, die in ihrer Subjektivität beliebig deutbar sind und deshalb für seine These nichts beweisen. Dennoch bildet diese schwächste Stelle des Buchs zugleich seine besondere Stärke. Denn an keiner Stelle wird, ungeachtet der gedanklichen und sprachlichen Unzulänglichkeit der Ausführungen, die Kühnheit des vermeintlich ganz unrevolutionären Meditationsvorgangs so deutlich wie hier. Wer meditiert, will die ihm fraglich und unwirtlich gewordene Welt aus den Angeln heben, um jenen tragfesten Boden zu gewinnen, um den, wie der abschließende Beitrag von *Walter Strolz* in Erinnerung ruft, fast allein noch die Sprache der Dichtung und des Glaubens weiß: der Boden jener weisheitsvollen Zuordnung aller Menschen und Dinge, der verläßlicher als alle technischen Sicherungssysteme trägt. *E. Biser*

Jugend

Heer, Friedrich: *Werthers Weg in den Underground.* Die Geschichte der Jugendbewegung. München: Bertelsmann 1973. 224 S. Lw. 26,–.

Der Titel der englischen Originalausgabe „Youth Movements" trifft besser den Inhalt dieser schwer einzuordnenden Rhapsodie aus (guten!) Fotos und Zitaten, Klischees und Behauptungen, Fakten und Zahlen, Lyrik und Parolen, Emphase und Suggestion. Vor allem anderen wäre festzuhalten, daß Jugendbewegung bei Fr. Heer ist „das Produkt eines Zusammenstoßes, eines Aufeinanderprallens von Generationen: von ‚Vätern' und ‚Söhnen'" (8). Einige Zeilen später formuliert der Autor anders: „Als ‚Jugendbewegung' kann und muß ... dies angesprochen werden: wenn die Jugend eines Kulturkreises, einer bestimmten historischen Zivilisation, sich selbst im Gruppengegensatz zu einer älteren Generation erfährt und von dieser selbst als eine Gegengruppe wahrgenommen und sofort als ‚vom Herkömmlichen abweichend', als ‚rebellisch', als ‚revolutionär' denunziert wird" (10). Also kein Aufeinanderprallen von Vätern und Söhnen?

Aufgrund einer solchen Definition darf man nicht mehr an die bekannte deutsche Jugendbewegung zwischen 1897 und 1933 denken, kann man aber kaum ein solches Ragout von „Jugendbewegungen" seit Menschengedenken erwarten, wie es Heer darbietet: von Jeanne d'Arc zu Rudi Dutschke, von Ignatius von Loyola zu Lenin, von Byron zu Baldur von Schirach. Das Vergangene wird dabei in modischen Begriffen ausgesagt, das Heutige mit der Optik eines Antiken gesehen. Daß in solchen Schlaglichtern viel Esprit aufblitzt und auch Richtiges wahrgenommen wird, läßt dennoch zwei Probleme nicht vergessen.

Das erste Problem: Stimmt Heers These, daß jede Jugendbewegung ein Konflikt mit dem Vater darstellt (8, 179, 195, 218)? Heer traut seiner eigenen Analyse nicht, wenn er eine zweite psychologische Matrix heranzieht: Mutterschoß, Mutterkomplex, „große Mutter", Maria (151, 163, 195, 196, 204 usw.). Diese Psychologismen helfen wenig, das komplexe Phänomen des Protests junger Menschen zu erklären. In ihm spielen zusammen Sinnfrage und tragende Ordnungsstrukturen, Industriegesellschaft und Leistungsgesetze, fragwürdiger Wohlstand und verunsicherte Identität, Zukunftsaussichten und wirtschaftliche Gegenwart, Heilslehren und Heillosigkeit, Erziehungsstile und Verfaßtheit des öffentlichen Lebens. Die Analysen von R. Allerbeck und L. Rosenmayr (Aufstand der Jugend?, München 1971) lesen sich schwieriger, sagen aber Treffenderes aus.

Das zweite Problem: Sind die Heerschen Vergleiche gültig? „Gelassensein" der Hippies und „Meister Eckhart und Zen verschmelzen" (137); Kult der Gegenwart und „Therese von Lisieuxs ‚rien qu'aujourd'hui'" (141), weißer Plan der Provos Hollands und „weiße Rose" der Geschwister Scholl (169) usw. Sagen diese Vergleiche etwas aus? Sind sie nur die literarischen Versatzstücke eines Polyhistors? Sind sie die Oszillationen eines wenig disziplinierten Intellekts? Endlich eine Kostprobe, nicht zuletzt eines zweifelhaften Geschmacks: „Katholische Jugendliche kommunizieren in der Messe, in der heiligen Kommunion, mit ihrem Heiland, der nun, um 1933, immer stärker die Züge eines göttlichen Führers annimmt. Die Hitler-Jugend kommuniziert in riesigen Aufmärschen mit ihrem Führer" (106).

Im Endergebnis weiß Fr. Heer wenig Ermutigendes zu sagen: Jugend wird sich immer wieder auflehnen, wird immer wieder scheitern, wird künstliche Väter wählen auf dem langen Marsch in das gelobte Land. „Die geheime Religion aller Jugendbewegungen verehrt einen wandernden Gott, einen Gott wandernder Völker, der vor ihnen herzieht, ein wandernder Vulkan ... Dieser Vulkan schafft ... neue, fruchtbringende Landschaften ... Auf diesem Neuland wird eine Wiege stehen, die Wiege des neuen Menschen. Tausendjährige Enttäuschung hat diesen großen Traum der Jugendbewegungen, die alle unsere Zivilisationen geschaffen haben, nicht zu töten vermocht" (218). Prophezeiung? Analytisches Urteil? Vage Hoffnung? Wer kann es aufgrund dieses Buchs wissen. *R. Bleistein SJ*

Kreutz, Henrik: *Soziologie der Jugend.* München: Juventa 1974. 234 S. Kart. 12,–.

Durch die weltweite Rebellion hat sich die Jugend wieder den Psychologen und Soziologen als Objekt der Forschung empfohlen, und dies um so mehr, da die empirische Soziologie nicht die geringsten Vorzeichen dieser Rebellion im voraus entdeckt hatte. Die Jugend war ein unbekanntes Land geblieben. Seit Ende der sechziger Jahre haben sich vor allem Soziologen dem Forschungsobjekt Jugend wieder zugewandt. Für die Jugendsoziologie mögen dafür stehen die Arbeiten von Fr. Neidhart (Die junge Generation, Opladen 1967), C. W. Müller (Jugend, Heidelberg 1967), L. Rosenmayr (Hauptgebiete der Jugendsoziologie, in: Handbuch der empirischen Sozialforschung II, Stuttgart 1969), J. Schiffer (Zentrale Probleme der Jugendsoziologie, Bern 1972).

In kritischer Auseinandersetzung mit diesen Werken und mit den theoretischen Ansätzen einer Jugendsoziologie (78 ff.) legt H. Kreutz weniger ein eigenes theoretisches Konzept als vielmehr eine kritische Befragung bisheriger Jugendsoziologien vor, bei der deutlich seine Option für die Parsonssche Sozialisationstheorie spürbar wird. In einer genauen Reflexion, die durch Ergebnisse der empirischen Jugendforschung ihren Realitätswert bekommt, setzt er sich mit dem Begriff „Jugend", mit den soziologischen Theorien und mit den zentralen Problemen der Jugendforschung auseinander. Dabei ist nicht zu übersehen, daß immer sozialpsychologische Erkenntnisse eine wichtige Rolle spielen. Allerdings überschreitet die Bildung von Hypothesen zumindest dort die empirische Prüfbarkeit, wo er die Kriege vom Generationskonflikt mitverursacht sieht, wo er andeutet, daß die Erwachsenen durch Kriege dem Konkurrenzdruck durch junge Menschen entgehen wollten (47, 54). Trotz dieser Kritik sind seine Überlegungen über die sozioökonomische Stellung der Jugend, über die „peergroups", über das Vorbild und das Ich-Ideal von so großer Bedeutung, daß man ihre Applikation auf die Kirche als gesellschaftliche Realität und auf die religiöse Sozialisation nur wünschen kann. *R. Bleistein SJ*

Jugendarbeit in der Diskussion. Pädagogische und politische Perspektiven. Hrsg. v. Lothar Böhnisch. München: Piper 1973. 363 S. (Erziehung in Wissenschaft und Praxis. 19.) Kart. 17,80.

Aufgrund der „Jugendrevolte" geriet die traditionelle Jugendarbeit in eine Krise, die aber – verglichen mit den Konsequenzen aus

dem von der Bundesregierung geplanten „Jugendhilferecht" – eine Lappalie darstellt. So zwischen Szylla und Charybdis gelangt, kann eine Orientierung für alle, die in der Jugendarbeit stehen, nur hilfreich sein, vorausgesetzt, diese Orientierung steht nicht im Ideologieverdacht. Orientierung will die Textsammlung „Jugendarbeit in der Diskussion" bieten. Die einzelnen Texte, teils Originalbeiträge, teils Nachdrucke, befassen sich mit der Diskussion um ein gesellschaftliches Funktionsverständnis der Jugendarbeit, prüfen das Verhältnis der Jugendarbeit zu den Erziehungsinstitutionen, beurteilen kritisch Widerstände und Möglichkeiten der Institutionen der Jugendarbeit und weisen auf Aktivitätsfelder der Jugendarbeit hin.

Angesichts der Auswahl der Beiträge und der Mitarbeiter stellen sich zwei Fragen. Erstens: Die Option des Herausgebers geht eindeutig in Richtung auf eine „antikapitalistische Jugendarbeit", die sich von einer „emanzipatorischen, progressiven" Jugendarbeit dadurch unterscheidet, „daß eine Funktionsbestimmung der Jugendarbeit sich ausschließlich an den (durch die marxistische Gesellschaftsanalyse aufdeckbaren) Strukturbedingungen der gegenwärtigen Gesellschaft und deren notwendiger Veränderung zu orientieren habe" (49). Infolgedessen wurden von den meisten Autoren der einzelnen Beiträge die bekannten Argumente gegen den „Spätkapitalismus" vorgebracht (70, 72, 171, 174 usw.). Dabei zeigen diese Autoren ein großes Problembewußtsein, während sie den Begriffen und Thesen des Marxismus gegenüber in die Rolle von unaufgeklärten Gläubigen zurückfallen.

Eine solche ideologische Fixierung muß sich vor allem dort auswirken, wo es um die konfessionelle Jugendarbeit geht. Obgleich in den „Katechetischen Blättern" in den letzten Jahren qualifizierte Beiträge zum Thema publiziert wurden, findet keiner in diesem Sammelband Aufnahme. Also referiert H. Schefold über die konfessionellen Verbände und kommt zur Erkenntnis: „Andere Verbände, wie etwa traditionelle religiöse Verbände, verstehen Sozialisation als Vermittlung ihrer Werthaltungen und Einübung in verbandspezifische Lebensformen. Die in offiziellen Verlautbarungen betonte Orientierung auch dieser Bildungsbemühungen an der sozialen und psychischen Situation der Jugendlichen wird von diesen Werten eingefärbt" (208). Da drängt sich die Frage auf: Ist die „Orientierung" einer „antikapitalistischen Jugendarbeit" nicht auch „eingefärbt"?

Die zweite Frage erhebt sich aufgrund des Herausgebers und des Großteils der Autoren dieses Bands: Sie entstammen dem „Deutschen Jugendinstitut" in München. Kann man aus den hier publizierten Beiträgen der Mitarbeiter des Jugendinstituts auf die dort vertretene Theorie in Sachen Jugendarbeit, Jugendhilfe, Jugendrecht schließen? Sind die Mitarbeiter des Jugendinstituts demnach Erfüllungsgehilfen von Systemveränderern?

R. Bleistein SJ

Fritz, Jürgen: *Gruppendynamik und Jugendarbeit.* München: Juventa 1973. 168 S. Kart. 9,80.

Welche Bedeutung kann Gruppendynamik für eine Jugendarbeit haben, die sich der Forderung nach Emanzipation verpflichtet fühlt? Diese im Vorwort (7) gestellte Frage sucht J. Fritz in seinen sehr theoretischen Ausführungen zu beantworten. Nach einer kursorischen Einführung in die Gruppendynamik (das Buch von W. Schmidbauer, Sensitivity-Training und analytische Gruppendynamik, München 1973, ist als Ergänzung mehr als nötig) erforscht er die Voraussetzungen der progressiven und der antikapitalistischen Jugendarbeit. Die progressive Jugendarbeit vernachlässige die ökonomisch-gesellschaftlich-revolutionäre Dimension, die antikapitalistische übersehe die notwendige Änderung intrapsychischer Strukturen und Verhaltensweisen. Auch H. Gieseckes pädagogisch orientierte Position erscheine unzureichend. Daher plädiert Fritz für eine kritisch-emanzipatorische Jugendarbeit. Diese müßte, „wenn ihre Arbeit nicht folgenlos bleiben will, die Verwirklichung gesellschaftlicher Veränderungen anstreben und versu-

chen, das verschüttete dialektische Verhältnis von Aktion und Lernen, gesellschaftlicher Veränderung und Selbstreflexion freizulegen, die Trennung von Theorie und Praxis zu überwinden" (69). Voraussetzungen dieser Lösung sind seine Definition von Emanzipation (Emanzipation ist „eine individuelle und gesellschaftliche Veränderung zur Befreiung von einseitiger gesellschaftlicher, d. h. ökonomisch-technologisch-politischer Abhängigkeit – und von gesellschaftlich vermittelten psychischen Einengungen, Beschränkungen und Determinierungen von Wahrnehmungen, Bewußtsein und Handlungen", 68) und die Verbindung von kritischer Theorie, marxistischer Gesellschaftsanalyse und gruppendynamischer Praxis. Daraus ergeben sich dann ganz konkrete Zielvorstellungen, methodologische Möglichkeiten und curriculare Überlegungen, die in Praxisberichten (113 ff.) exemplifiziert werden. Diese Berichte sind nicht nur anschaulich, sie stehen auch nicht so im Ideologieverdacht wie die Ausführungen über die Jugendarbeit im „Spätkapitalismus". Alles in allem ein Entwurf von zukunftsorientierter Jugendarbeit, der vor allem von Erfahrungen der deutschen Gewerkschaftsjugend her begründet wird und der einer weiteren Diskussion bedarf.

R. Bleistein SJ

ZU DIESEM HEFT

Johann Baptist Metz stellt ein wachsendes Schisma zwischen Kirche und Volk fest. Die Kirche sei zwar „Kirche für das Volk", aber zu wenig „Kirche des Volkes". Damit das Volk Subjekt in der Kirche wird und zum „rechten Glauben" gelangt, müsse die Kirche einen großen Preis zahlen: die konkrete soziale Anstrengung.

Mit Nachdruck betont Karl Rahner die Berechtigung, ja die Notwendigkeit von Kritik und Opposition in der Kirche. Er zeigt, in welche Richtung sie sich äußern und welche Gestalten sie annehmen kann. Es müsse auch kritische Gruppen mit profilierter Mentalität und Zielsetzung geben.

Leon H. Janssen, Professor an der Universität Tilburg (Niederlande), war Vorsitzender eines internationalen Symposiums über „Bevölkerungsproblem und Verantwortlichkeit der Katholiken", das anläßlich des Weltbevölkerungsjahrs 1974 der UN in Tilburg stattfand. Sein Artikel gibt die Ergebnisse dieser Diskussionen wieder.

Das Bewußtwerden der Umweltproblematik stellt auch die Theologie vor die Aufgabe, das Verhältnis des Menschen zur Welt neu zu reflektieren. Bernhard Stoeckle, Professor für Moraltheologie an der Universität Freiburg, entwickelt Prinzipien, Normen und konkrete Imperative einer theologischen Ethik, die nicht die Aneignung der Welt, sondern den Verzicht auf das Prinzip der Machbarkeit in den Vordergrund stellt.

Gerhard Adler sieht in der „okkulten Welle", der massenhaften Hinneigung zu okkulten Weltdeutungen, ein Zeichen für den verbreiteten Transzendenz- und Sinnverlust. Vielen genüge die Einengung auf den manifesten Lebensraum nicht mehr. Daher artikulieren sich in solchen Phänomenen grundlegende Fragen des menschlichen Lebens, denen sich auch Kirche und Theologie stellen müssen.

11. APR. 1975
21. Mai 1975
25. Juni 1975
-3. OKT. 1975
-6. NOV. 1975
9. JUNI 1976
12. FEB. 1977
21. JULI 1977
22. FEB. 1978
16. APR. 1978
16. MAI 1978
6. NOV. 1978
6. NOV. 1978
13. MRZ. 1979
2. APR. 1979
03. MAI 1979
15. AUG. 1979
23. OKT. 1979
16. 06. 80
11. JULI 1980
14. 7. 80
2. DEZ. 1980
14. MAI 1981
29. OKT. 1981
21. JULI 1982
30. MRZ. 1982
16. JUNI 1982
13. SEP. 1982
10. NOV. 1982
19. JAN. 1983
26. FEB. 1983
11. APR. 1983

2430